MODERN TÜRKİYE'DE SİYASİ DÜŞÜNCE

10

Feminizm

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE

CİLT 10

Feminizm

10

iletişim

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASİ DÜŞÜNCE • CİLT 10

Feminizm

İletişim Yayınları 2942 • Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 10
ISBN-13: 978-975-05-3004-3 (Ciltsiz) • ISBN-13: 978-975-470-909-4 (Ciltsiz Tk. No)
© 2020 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1. Baskı 2020, İstanbul

SAYFA ve KAPAK TASARIMI Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas
DİZİN Berkay Üzüm, Emre Bayın

BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 45030
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11
Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46

CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,
Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASİ DÜŞÜNCE

CİLT 10

Feminizm

GENEL YAYIN YÖNETMENİ Murat Belge

İLETİŞİM A.Ş. ADINA SAHİBİ Tuğrul Paşaoğlu

EDİTÖR Tanıl Bora

CİLT EDİTÖRLERİ

BİRİNCİ CİLT
Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası:
Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi: MEHMET Ö. ALKAN

İKİNCİ CİLT
Kemalizm: AHMET İNSEL

ÜÇÜNCÜ CİLT
Modernleşme ve Batıcılık: UYGUR KOCABAŞOĞLU

DÖRDÜNCÜ CİLT
Milliyetçilik: TANIL BORA

BEŞİNCİ CİLT
Muhafazakârlık: AHMET ÇİĞDEM

ALTINCI CİLT
İslâmcılık: YASIN AKTAY

YEDİNCİ CİLT
Liberalizm: MUSTAFA ERDOĞAN - MURAT YILMAZ

SEKİZİNCİ CİLT
Sol Düşünce: MURAT GÜLTEKİNGİL

DOKUZUNCU CİLT
Dönemler ve Karakteristikler: ÖMER LAÇİNER

ONUNCU CİLT
Feminizm: FERYAL SAYGILIGIL - NACİDE BERBER

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE

10. CİLDİN YAZARLARI

MELTEM AHISKA • NECLA AKGÖKÇE • FEYZA AKINERDEM • NİMET ALTINTAŞ • SEMİHA ARI • HAZAL ATAY • BERFİN ATLI • EMEL UZUN AVCİ • EBRU AYKUT • ŞULE N. AYTAÇ (TORUN) • BEYHAN UYGUN AYTEMİZ • NARİN BAĞDATLI • CEMRE BAYTOK • NACİDE BERBER • FATMAGÜL BERKTAY • BEYZA BİLAL • MELİSSA BİLAL • AKSU BORA • HÜLYA BULUT • DİDEM ARDALI BÜYÜKARMAN • DELTA MERİÇ CANDEMİR • FUNDA ŞENOL CANTEK • DUYGU CEYLAN • RÜMEYSA ÇAMDERELİ • SEVİLAY ÇELENK • AYŞENUR DEĞER • SERAN DEMİRAL • AYNUR DEMİRDİREK • LUCIE DRECHSELOVÁ • SELİN ÇAĞATAY • GÜLŞEN ÇAKIL DİNÇER • BERNA EKAL • FERİDE ERALP • ZEYNEP CEREN EREN • EMEK ERGUN • NİSA GÖKSEL • HANDE GÜLEN • İLKSEN GÜRSOY • EMİNE HIZIR • RUŞEN IŞIK • SUNA KAFADAR • EFİ KANNER • İLKNUR YÜKSEL KAPTANOĞLU • SEVDAGÜL KASAP • FİLİZ KERESTECİOĞLU • İNCİ ÖZKAN KERESTECİOĞLU • BİRSEN TALAY KEŞOĞLU • SİBEL KIR • ZEYNEP KUTLUATA • BERRİN KOYUNCU-LORASDAĞI • BURCU MUTLU • AYLİN ÖZMAN • SARE ÖZTÜRK • DENİZ PARLAK • NURAY SAKARYA • CEMRAN ÖDER • ŞEMSA ÖZAR • YASEMİN ÖZGÜN • İLKAY ÖZKÜRALPLİ • ECE ÖZTAN • SEDA SALUK • SUZAN SANER • GÜLNUR ACAR SAVRAN • FERYAL SAYGILIGİL • NÜKHET SİRMAN • EBRU SOYTEMEL • ÜRÜN ŞEN SÖNMEZ • BURCU ŞENTÜRK • İPEK TABUR • ÜLFET TAYLI • SENEM TİMUROĞLU • NAGEHAN TOKDOĞAN • BAŞAK TUĞ • HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL • TÜLİN URAL • İLKNUR ÜSTÜN • MELDA YAMAN • YELDA YÜCEL • ŞAHİKA YÜKSEL • YAPRAK ZİHNİOĞLU

İçindekiler

Sunuş *15*

AYNUR DEMİRDİREK
Feminist Politikadan Tarih Yazıcılığına *23*

- ***Beyaz Konferanslar***
  SEVDAGÜL KASAP *27*
- ***Osmanlı Ermeni Feminizmi: Zabel Asadur'un Nesi Radikaldi?***
  MELİSSA BİLAL *33*

EFİ KANNER
Son Osmanlı Döneminde Rum Milletinde Kadın Haklarıyla İlgili Görüşler *43*

- ***Kadınların Vesayetten Kurtulmasına Karşı Çıkan Bir Rum Kadın Münevver: Kornilia Prevezyotu (1878-1964)***
  EFİ KANNER *46*

EBRU AYKUT
İfratla Tefrit Arasında Müslüman Osmanlı Kadınları ve Feminizm *56*

- ***Balkan Savaşları'nın ve Birinci Dünya Savaşı'nın Osmanlı'da Kadın Hakları Söylem(ler)ine Yansımaları***
  ZEYNEP KUTLUATA *68*

- ***Müslüman-Türk Kadın Süreli Yayınlarında Ortadoğu Kadın Hareketleri***
  EMİNE HIZIR *78*

GÜLNUR ACAR SAVRAN
Dergicilik Üzerinden Feminizm Tartışmaları
Kaktüs'*ten* Feminist Politika'*ya* *Sosyalist Feminizm* *84*

- ***21. Yüzyıl Kadınların Yüzyılı Olacak...: Şirin Tekeli***
  FİLİZ KERESTECİOĞLU *88*
- **Somut 4. Sayfa *Fikriyatı: Türkiye'de Yeni Feminizmin Doğuşu***
  ŞULE N. AYTAÇ (TORUN) *104*
- ***Perşembe Grubu ve* Yeter!**
  NACİDE BERBER *111*
- **Feminist *Dergisi Ufkunda Türkiye'de Maddeci Feminizme Bir Bakış***
  BERFİN ATLI *116*

FUNDA ŞENOL CANTEK
Türkiye Kadınlığı Keşfediyor:
Elele, Kadınca, Kim *127*

- **Kadınlara Mahsus Gazete Pazartesi**
  DUYGU CEYLAN *138*
- ***Öz(n)el ve Kamusalın Kesişiminde: Hayatlar Değiştiren Duygu Asena***
  SERAN DEMİRAL *143*

BİRSEN TALAY KEŞOĞLU
Yalnızlıktan Meşruiyete...
1980 Sonrası Kadın Hareketi ve Kurumsallaşma *148*

DELTA MERİÇ CANDEMİR
2000'lerde Feminizm:
Türkiye'de Feminist Hareketler ve Dijital Aktivizm *158*

- ***Feminist Bilinç ve Pratik: Ayşe Arman'ın De-facto Feminizmi***
  SEVİLAY ÇELENK *164*

- ***Aile İçinde Feminizm: 2000'ler Televizyonunun Kadın ve Aile Formatları***
  FEYZA AKINERDEM *184*

- **Amargi Dergi**
  ZEYNEP CEREN EREN *193*

BEYZA BİLAL - İLKSEN GÜRSOY - İPEK TABUR - NURAY SAKARYA
Transfeminizm Dile Gelince: "Her Şeyimiz Tamamdı Sanki, Bir Bizdik Noksan!" *198*

HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL
Türkiye'de İslâmi Feminizm Tartışmaları *216*

- ***Konca Kuriş (1961-1998)***
  AYŞENUR DEĞER - RÜMEYSA ÇAMDERELİ *224*

- ***Feminizmle İlişkisi Bağlamında Türkiye'de İslâmcı Kadın Hareketi***
  GÜLŞEN ÇAKIL-DİNÇER *239*

- ***Paravanın Arkasından Çıkıp Mekânı Dönüştürmek: Kadınlar Camilerde***
  DENİZ PARLAK *251*

NİMET ALTINTAŞ
"Rıza"dan İtiraza: Alevi Kadınlar *261*

RUŞEN IŞIK
Türkiye Kürt Kadın Hareketi Tarihi ve Feminist Hareketle İlişkiler: Dekolonyal Bir Feminizme Doğru *273*

- ***Gültan Kışanak***
  SEMİHA ARI *278*

- ***Feminizm, Sosyal Bilimler ve Mitoloji Tartışmaları Ekseninde Jineoloji***
  NİSA GÖKSEL *293*

- ***Barış Talebi Feminist Bir Talep midir?: BİKG Deneyimi İçinden Yakın Tarihe Bir Bakış***
  FERİDE ERALP *302*

SELİN ÇAĞATAY
Kemalist Feminizm: Kadın Hareketi Tarihinin Göz Ardı Edilmiş "Bariz Gerçeği" 313

- ***Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet: Feminist Teoriden Feminizan Öznelliklere***
  NAGEHAN TOKDOĞAN 331

AYLİN ÖZMAN
Muhafazakâr Kadınların Tahayyülünde "Kadın(lık)": Analık, Aile ve Eşit(siz)lik Üzerine 339

Sabiha Sertel
BAŞAK TUĞ 356

NARİN BAĞDATLI
Feminizm ve Sol: Türkiye'de 1970'lerde "Kadın Sorunu" 362

- ***Feminizm ve Sendikalar***
  NECLA AKGÖKÇE 372

BERRİN KOYUNCU-LORASDAĞI
Yasal Eşitlikçi Siyasal Hak Talepleri Ekseninde Türkiye'de Liberal Feminizmin Serencamı 386

- ***Nezihe Muhiddin ve Türk Kadın Birliği (1927-1935)***
  YAPRAK ZİHNİOĞLU 392

SARE ÖZTÜRK
Çevre Mücadelelerine Kadınların Gözünden Bakmak: "Ölmek İstemiyoruz!" 405

BURCU MUTLU - SEDA SALUK
Türkiye'de Üreme Sağlığı ve Kürtaj Tartışmaları 411

- ***Beden Tartışmaları: Geç Osmanlı Dönemi'nden Türkiye'ye Kürtaj ve Feminizm***
  HAZAL ATAY 422

- ***1980'lerden Günümüze Türkiye'de Feminizm ve Cinsellik***
  SUZAN SANER - ŞAHİKA YÜKSEL 430

- ***Aşk ve Hazzın Politikası: Çok Aşklılığın Sınırlarında Farklı İlişki Deneyimleri***
  HANDE GÜLEN 441

İLKNUR YÜKSEL-KAPTANOĞLU
Akademide ve Kamuda Kadınlara Yönelik Şiddete Yaklaşım 454

- ***Feminist Hareket ve Erkek Şiddetiyle Mücadele***
  BERNA EKAL 468
- ***"Kadının Beyanı Esastır": 2000'lerde Yakınların ve Yakın Çevrenin Cinsel Tacizi ve Erkek Şiddetiyle Feminist Mücadele***
  CEMRE BAYTOK 477

MELTEM AHISKA
Kadınsı Politikanın Zamanı: İktidar-dürtüsü ve Feminizm 488

NÜKHET SİRMAN - BERNA EKAL
Feminist Kavramlar, Tartışmalar: Farklılıklarımızı Düşünmek 499

- ***Feminizmin "Dalgalar"ı***
  AKSU BORA 506
- ***Kızkardeşliğin Feminist Dalgalarda Çalkantılı Yolculuğu***
  ÜLFET TAYLI 512

BURCU ŞENTÜRK
Alanlardan Üniversiteye Feminist Yöntemin Seyri Üzerine Kısa Bir Tartışma 520

- ***Aynur İlyasoğlu***
  EBRU SOYTEMEL 522

YASEMİN ÖZGÜN
Feminizm ve Aile Tartışmaları: Teori-Politika-Pratik İlişkisi ve Çelişkileri 530

- ***Feminizm, Annelik ve Çetrefilli Halleri***
  NÜKHET SİRMAN 549

FATMAGÜL BERKTAY
Dünden Bugüne "Nafile Biraderlik Sözleşmesi" *560*

- ***Feminizm ve Erkeklik Çalışmaları İttifakına Dair***
  İLKAY ÖZKÜRALPLİ *579*

YELDA YÜCEL
Türkiye'de Yerleşik İktisada Alternatif Bir Yaklaşım: Feminist İktisat *587*

- ***Ferhunde Özbay***
  ŞEMSA ÖZAR *590*
- ***Karşılıksız Ev İçi Emek: Teorik ve Politik Tartışmaların İzini Sürmek***
  MELDA YAMAN *602*

LUCIE DRECHSELOVÁ
Siyasi Partiler ve Feminizm: Programlar, Aktörler, Çarpışmalar *613*

- ***Türkiye'de Yerel Siyaset ve Feminizm: Kadın Koalisyonu***
  İLKNUR ÜSTÜN *620*

İNCİ ÖZKAN KERESTECİOĞLU - AYLİN ÖZMAN
Türkiye'de Akademi-Feminizm İlişkisi: Kavramsal Tartışmalar, Tarihsel-Politik Dinamikler, Güncel Sorunlar *641*

- ***Nermin Abadan Unat***
  EMEL UZUN AVCİ *650*

ECE ÖZTAN
Kesişimsel Feminist Siyaset İçin Potansiyel Bir Alan: Eğitim *667*

CEMRAN ÖDER
Türkiye'de Feminist Yayıncılık Üzerine *682*

- ***Türkiye'de Feminizmin Çeviri Kokan Tarihi***
  EMEK ERGUN *687*

İ Ç İ N D E K İ L E R

SENEM TİMUROĞLU
Edebiyatta Feminist Söz: Akıldan Kalbe Yazmak (1872-1923) 699

- ***Fatma Aliye***
  BEYHAN UYGUN AYTEMİZ 704
- ***Erken Cumhuriyet Dönemi Romanında Feminist Söz***
  TÜLİN URAL 715

BEYHAN UYGUN AYTEMİZ
Nezihe Meriç'ten Tezer Özlü'ye: 1960-1980'li Yıllar Edebiyatında Kadın 731

- ***Bir Leylâ Erbil Portresi ya da Hiçbir Kavme Dâhil Olmayan Bir "Öteki"***
  ÜRÜN ŞEN-SÖNMEZ 738

SİBEL KIR - HÜLYA BULUT
1990 Sonrası Türkçe Edebiyatta Kadın İmgeleri: "Özgür Kızlar", Deli ve Yazar Kadınlar 753

- ***"Aşkımın Mezarı" yahut Popüler Edebiyatın Köşe Taşı Kadın Yazarlardan Feminist Söz Çıkar mı?***
  DİDEM ARDALI BÜYÜKARMAN 766

SUNA KAFADAR
Dil Yarası, Göz Bağı: Sanatta Feminist Müdahaleler 775

Kaynakça 789

Yazarlar Hakkında 837

Dizin 839

Seçme Metinler 857

Sunuş

1918 yılında Mükerrem Belkıs *Kadınlar Dünyası* dergisi aracılığıyla feminizmi şöyle tarif eder:

Feminizm ahlâkı yıkan, aileyi yıkan bir cereyan değildir. Feminizm haksızlığı, biçareliği ve müsavatsızlığı kaldırarak yerine ahlâkın, vicdanın muhakemesiyle vücuda getirilecek yeni ve insani bir teşkilat kurmak ve heyet-i içtimayilerde, ailelerde samimi bir muvazenet tesis etmek emelindedir... Halihazırda bundan daha vasi bir cereyan yoktur. Sosyalizm cereyanını bile geçti. Bizim memleketimizde sosyalizm henüz inkişaf etmediği halde feminizm oldukça yaygındır.[1]

Sosyolog Andrée Michel'e göre[2] feminizm sözcüğü Fransızcaya 1837'den sonra girer. *Robert Sözlüğü*'nden alıntı yapan Michel, "Kadınların toplum içindeki rolünü ve haklarını genişletmeyi öngören bir doktrin" olarak tanımlar feminizmi.[3] 1970'lere gelindiğinde Michel'e göre feminizmin tanımı artık yalnızca öğretiyi değil eylemi de içermek zorundadır. Şirin Tekeli ise 1983 yılında feminizmden "yeni feminizm" olarak söz eder ve mücadele alanını genişlettiğini ifade eder:[4]

Başta ezilen kadınlar olmak üzere, ezme ve ezilme ilişkilerini tümüyle yadsıyan, bu nedenle insanların ezilmesine yol açan tüm etkenlerin ortadan kaldırılması için mücadele veren bir harekettir. Hayatın her yönünde ortaya çıkan baskı, ezme ve ezilme durumlarına karşı çıkar. Bunun için yeni feminizm, yüzyılın başındaki çok etkili eski feminizm-süfrajet hareketinden farklı olarak, tek bir hedef uğruna kısa vadeli değil, kadınların ve insanlığın özgürleşmesi için çok yönlü ve uzun soluklu bir mücadele verilmesi gerektiğini savunur.

1980'lerin başlarında Türkiye'de feminizm şöyle tartışılmaktadır:

Evet, sonra, iki şeyden faydalandık: Bir tanesi, batılı kız kardeşlerimizin bu işlere daha önce başlamış olmalarından dolayı deneyimlerinden. Yapı-

nın despotluğu-yapısızlığın despotluğu, lidersiz hareket-liderli hareket vs. üzerine batıda ciddi literatür vardı. Bizim o zamanki en iyi batı ayağımız Stellaydı çünkü o dönem Fransa'da yaşıyordu ve bize habire bu tartışmaları taşıyordu. Yani, daha önce o yolu yürümüş kadınların bilgi ve deneyimlerinden yararlanıyorduk. Bir de, organik olarak gelişiyor ve büyüyorduk. Mesela kendi aramızda öyle hegemonik bir oluşumun olmaya başladığını sezdiğimiz anda, birileri buna da isyan ediyordu ve o zaman birkaç toplantıyı sırf buna ayırıyorduk. Dolayısıyla, feminist hareketten galiba benim kendi adıma çıkardığım teorik bir şey şu: Her zaman, her yerde, her kadın için geçerli olan bir tek biçim yok. Hareket, biçimini kendisi yaratır ama bunun için de bilinç yükseltme yapmak şart, diye düşünüyorum.[5]

Bu söylem aslında feminizmin teorisinin nasıl şekillendiğini, keşfetmeye açık olduğunu, devrimci özelliğini de vurgulamaktaydı. İkinci Dalga feministler kuşağından, 1973'te Fransızca konuşulan ülkelerde çıkan ilk feminist dergisi olan *Cahier du Grif*'in kurucularından, şair ve felsefeci de olan Collin'e (1928-2012) göre de feminizmin kurucu bir kitabı yoktur:

Marx'ın Marksizm içindeki rolünü Simone de Beauvoir feminizmde oynamaz. İkinci Cinsiyeti tekrar tekrar okuyabilir, ondan esinlenebilir ve onun hakkında tartışabiliriz ama o bizim dogmamız değildir. Tarihsel olarak başvurulan bir metindir o. Ve böyle birçok metin vardır ama hiçbiri kurucu bir metin değildir. Kitap bir anlamda yazılmayı beklemektedir.[6]

Feminizm, kadınlar olarak geçmişteki tartışmaları, mücadeleleri, politik hattı öğrenerek, gözden geçirerek, tartışarak yeniden, hep yeniden kendimizi kurmak, deneyim aktarmak, tecrübe oluşturmaktır bir anlamda. Bu cilt de esasen bu topraklarda feminizmle ilgili olarak kadınların politik ve ideolojik açıdan ne biriktirdiklerine, ne düşündüklerine, hangi izleklerden gelerek buluştukları ya da ayrıldıklarına dair yazıları içermektedir.

Türkiye'de 1970'ler ve özellikle 1975-1980 arası feminizmin değil; kadın sorununun gündemde olduğu yıllardır. Onun da sosyalist mücadelenin başarıya ulaşmasıyla çözüleceği düşünülür. 1975 yılında kurulan İlerici Kadınlar Derneği (İKD) bu dönemde kurulan sosyalist kadın derneklerinin en çok ses getirenlerindendir. Kadınlar için önemli kampanyalar üretir: Eşit işe eşit ücret, kreş ve doğum kontrol yöntemlerinin yaygınlaştırılması, doğum izinlerinin artırılması gibi talepler bunların en göze çarpanlarındandır.

1980'ler feminizmin siyasal bir ideoloji ve hareket olarak ortaya çıktığı yıllardır. Kadınların evlerde, dergi çevrelerinde, bilinç yükseltme gruplarında bir araya gelerek çeviriler yaptıkları, Kadın Çevresi adında ilk feminist yayınevinin kurulduğu, fe-

minist örgütlenmenin ilke ve yöntemlerini oluşturdukları, kamusal alana çıktıkları, feminist kampanyaların örgütlendiği dönemdir ve de aslında kendilerinden çok daha önce aynı yerde kadınların sözlerini dillendirmeye başladıklarının farkında değillerdir henüz.[7]

Osmanlı kadınlarının nasıl politik bir birikim yarattığı ise ancak 1990'lı yılların kadın tarihçilerinden öğrenilebilir. Osmanlı'da feminizm sözcüğünün ilk ne zaman kullanıldığını tam olarak bilmemekle birlikte, 1899 yılında Ebüzziya Tevfik feminizm sözcüğünü kullanarak Fransızcadan yapılan çevirideki sorunları tartışır.[8] 1993 yılında Aynur Demirdirek'in kaleme aldığı *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi* ve 1994 yılında Serpil Çakır'ın *Osmanlı Kadın Hareketi* isimli eserleri bu coğrafyadaki kadınların tarihe ve kendilerine bakışlarını sorgulamasını sağlar.

Osmanlı kadınlarının hak arama mücadelesi açığa çıkarıldıkça kadın tarihinin boşluklarının tamamlanmakta olduğu ve tarihin yeni bir bakış açısıyla yeniden yazılması gerektiği düşüncesi güçlenir. Beslenilen geleneği öğrenmek ve bunun üzerine düşünmek için bu iki eser de oldukça bilgi barındırmaktadır: Örneğin, bu dönemde yayımlanan bir dergi olan *Hanımlara Mahsus Gazete* (1895-1908), derginin yayın amacının açıklandığı ilk sayıda, özellikle nesil yetiştiriciliği yönünden ötürü kadınların da geliştirilmesi, yükseltilmesi gerektiğini vurgular, kadının içinde bulunduğu durumla toplum arasında bağlantı kurulur. Aynı yazıda derginin başlıca iki amacı açıklanır: Dergi aracılığıyla entelektüel Türk kadınları ve eserleri tanıtılacak, yayınlanacak, böylece Türk kadınının yeteneği kamuoyuna gösterilecektir. Yazılarında kadınların, özellikle Müslüman kadınların kendi tarihlerini bilmediklerini vurgulayan Fatma Aliye, ünlü İslâm kadınlarının başarılarından örnekler verir, kadınların kendi tarihlerini araştırmalarının önemine dikkat çeker. Verdiği örneklerde İslâmiyet'in eğitim ve ilerlemeye engel olduğu, kadını esarete mahkûm ettiği yolundaki yanlış kanıyı ortadan kaldırmayı hedeflediğini vurgular. *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin yazı kadrosundaki kadınlar dönemin aydın-bürokrat kesiminin kızları ya da eşleri olan entelektüellerdir. Hepsi yazın yaşamında belli bir yere sahiptir. Bunda aldıkları eğitimin rolü büyüktür. Derginin yazarlarından bazıları, II. Meşrutiyet dönemi öncesinde yazıları ve öne sürdükleri fikirlerle etkili olmuş Nigâr Hanım, Fatma Aliye, Makbule Leman, Emine Semiye'dir.

Bu dönemin ilk kadın dergilerinden biri de *Demet*'tir. (30 Eylül 1908 - 11 Kasım 1908). Yedi sayı yayımlanan derginin ilk sayılarında kadınlardan çok erkek yazarlara rastlanır. Dergide kadın ve çocukların eğitimi, kadın terbiyesi, yüz bakımı, moda en çok işlenen konulardır. Ayrıca çok az olmakla birlikte siyasetle ilgili yazılar

da çıkar. Bu yazılar sayesinde kadınlar ilk kez siyasi makaleler okumaya başlar. İsmet Hakkı Hanım burada çıkan bir yazısında yaradılış olarak erkeklerin kadınlardan üstün olduğu iddialarını tamamen reddeder. Fransa'da Madam Curie'den, İngiltere'de süfrajetlerden örnekler verir.[9]

Kadınlar Dünyası (1913-1914 ve 1918-1921) amacı, üslubu, içeriği, faaliyetleri ve okur düzeyiyle kendinden önce çıkmış dergilerden farklı bir yere sahiptir. Dergi, kadın hakları mücadelesini başlatır ve Osmanlı kadını ile ilgili önemli bilgiler verir. Kurucusu Ulviye Mevlan'a göre en önemli sorun kadının üretici değil, tüketici olmasıdır. Ulviye Mevlan'ın temel hedefi kadınlığı uyandırıp bilinçlendirmek, üretken hale getirmektir.[10] Dergiye göre kadınlar ancak hemcinsleriyle dayanışma içinde sorunlarına çare bulabilirler. Kadınlar dergiye gönderdikleri mektuplarda, dergi çıkmadan önceki umutsuzluklarını açıklar, bu durumu böyle bir derginin o zamana kadar olmayışına bağlarlar.

Serpil Çakır'ın kitabı esas olarak *Kadınlar Dünyası* dergisi temelinde, Osmanlı kadınlarının seslerini duyurma mücadelesine yer vermektedir. Aynur Demirdirek ise *Şükûfezar, Hanımlara Mahsus Gazete, Demet, Mahâsin, Kadın/Selanik, Kadın/İstanbul, Kadınlar Dünyası* ve *Kadınlık* dergilerini inceleyerek Osmanlı kadınlarının mücadelesini anlatır. Her iki kitap da Osmanlı kadınlarının eğitim, çalışma hakkı arayışının en önemlisi de hâlâ peşinde olduğumuz kadınların görünür olma, sokağa çıkabilme, konuşabilme özgürlüğü mücadelesinin ne kadar eskilere dayandığını kavramamıza vesile olur.

1990'lar feminizmin baktığı alanların çeşitlendiği,[11] 1980'lerde biriktirdiği bilgi ve deneyimin kurumsallaşmaya başladığı, bununla birlikte örgüt içi demokrasi sorunlarının başka bir boyut kazandığı bir dönem olur. Bu dönem aynı zamanda tüm kadınların kadın olmaktan kaynaklı ortak bir ezilmişliği olduğunu söyleyen feminizm yaklaşımdaki "biz kadınlar eziliyor ve sömürülüyoruz," diyen kolektif politik öznenin parçalanmaya başladığı bir süreçtir. Kadınlar cinsiyetleri dışında ait oldukları kimliklerden dolayı farklı şekilde ezildiklerini ve sömürüldüklerini ilan edeceklerdir. 1990'larda örgütlü Kürt ve Müslüman kadınlar hem kendi politik dillerini kuracaklar hem de o ana kadar var olan feminist politika ve hareketi beyaz ve orta sınıf olmakla eleştireceklerdir. Bu dönem feministler açısından önemlidir. 80'lerde Kürt hareketi ve İslâmi hareket içinde kendilerini feminist hareketin bir parçası olarak hissedememiş olan kadınlar, feminist talepler geliştirip bu talepler etrafında örgütlenerek sürece damgalarını vurur. Kürt kadınlar, hem patriyarka üzerinden milliyetçiliği hem de Türkiyeli feministlerin "Türk"lüğünü sorgular. Müslüman feministler ise, feministlerin seçkinci, benmerkezci tavrı-

na karşı çıkarak inançlarıyla patriyarkal sistem tarafından ezilmeyi reddedişleri arasında bir çelişki olmadığını anlatmaya çalışır. Bu iki duruş, kadınlar arasında oldukça gergin ama verimli tartışmalara neden olur.

90'lar kadın hareketinin dallanıp budaklandığı dönem olarak adlandırılabilir. Farklı kadın örgütlenmeleri arasında birlikteliğin görüldüğü,[12] hareketin büyük şehirlerden çıkarak başka şehirlerde de örgütlenmeye başladığı söylenebilir. Başka bir boyutu da üniversitelerde çok sayıda kadın çalışmaları bölümünün açılmasıdır. Yine 90'larda başlayan "proje feminizmi" ise feministler arasında gerilimli bir tartışma alanı olan hâlâ da önemini yitirmeyen can alıcı bir mesele olarak durmaktadır.

2000'li yıllar ise kadın tarihi açısından yapılan çalışmaların bereketlendiği bir dönemdir. *Kadınsız İnkılap* (2003) ve *Bir Adalet Feryadı; Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar 1862-1933* (2006) isimli kitaplar bu çalışmaların en çarpıcılarındandır kuşkusuz. Kitabı derleyenlerden Lerna Ekmekçioğlu yazmış olduğu Sonsöz'de son derece haklı bir eleştiri getirerek, 1990'lara kadar Osmanlı kadınlarına ait belgeler derlenirken Müslüman-Türk olmayan kadınlara yer verilmediğini söyler; tarihyazımında bu kadınlardan bahsedilmemesini Trouillot'dan ödünç aldığı "sessizleştirme" kavramı ile açıklar. Türkiye'deki arşivlerin adeta araştırmacıda Türk olmayanlar hakkında merak uyandırmamak üzerine olduğu saptamasını yapar. Bunu anlamamıza, düşünmemize yol açacak zihin açıcı sorular sorarak yazısını bitirir. Kitap, Elbis Gesaratsyan (1830-1911), Sırpuhi Dûsap (1841-1901), Zabel Asadur (1873-1934), Zabel Yesayan (1878-1942), Hayganuş Mark (1885-1966) isimli kadınların dönemlerinde hem kadınlar hem toplum için yaptıkları öncü faaliyetleri, mensup oldukları milletle ve devletle ilişkilerinde sorun yaratacak radikal denebilecek söylemlerini, feminizme bakışlarını, dergi çıkartma faaliyetlerini, kadınların eğitimi ve kamusal yaşamda varlık gösterebilmeleri için yaptıkları çalışmaları, yazarlık deneyimlerini ve en önemlisi de birbirleriyle olan ilişkilerini, birbirlerinin yolunu açmalarını, dostluk ve dayanışmalarını anlatmaktadır. *Kadınsız İnkılap* ise, Nezihe Muhittin'in Cumhuriyet'in kurulma sürecinde kadınların siyasette yer alması için mücadelesini ve Türk Kadınlar Birliği'nin kuruluş ve sönümleniş sürecinin öyküsünü anlatarak Türkiyeli kadınların hak arama mücadelesindeki taşlı yolları gözler önüne serer. Yine 2000 yılında ilk baskısı yapılan Ayşe Durakbaşa'nın *Halide Edip; Türk Modernleşmesi ve Feminizm* kitabı da önemli bir edebiyatçı ve siyasetçi olan kadın figürünün feminist açıdan değerlendirilmesi ve feminist biyografi yazımı bakımından önemli bir yere sahiptir.

2000'li yıllarda kadınların mücadelesi sonucunda Medeni Kanun ve

Türk Ceza Kanunu'ndaki değişimler "lobi" kavramını da proje feminizmi gibi feministlerin politik tartışmalarının odağına taşır. Bu dönem için feministlerin ve feminist olmayan grupların bir araya geldiği bir kadın hareketi söz konusudur. Tabii platform ve koalisyon tipi örgütlenmeler de eklenebilir. Kadın emeği üzerinden kadın dayanışmasının yolunun açılması özellikle 2007'den itibaren "Novamed Grevi"nin etkisiyle yaşanır.

2000'li yıllar erkek şiddeti nedeniyle en ciddi kayıpların verildiği dönemdir. 2000'li yılların ikinci yarısında "Kadının beyanı esastır" feministlerin en önemli kazanımlarından biri olurken diğeri de 2012 yılında çıkan 6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun'dur. Ancak bu dönemde hükûmetin aile yanlısı politikalarıyla bu yasanın kaldırılma girişimleri de başlar, Kadın Bakanlığı, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'na dönüştürülür. Kürtaj yasağı gündeme gelir, boşanma zorlaştırılır, nafaka sınırlandırılması söz konusu olur, bakım emeği ve annelik dayatması tartışmaları ağırlık kazanır, diyanet sosyal politikaların aracı haline getirilir, toplumsal cinsiyet eşitliği yerine toplumsal cinsiyet adaleti kavramı dolaşıma sokularak ideolojik bir mücadele başlatılır.

2000'li yılların ikinci yarısında gerek LGBTİ+ hareketinin güçlenmesi, gerekse feminist gruplar içinde queer oluşumların yükselmesi feminist politika içinde kendini daha da sorgulayan heteroseksizm, homofobi ve transfobi tartışmalarını da içeren bir dönüşüm yaratır.

2010'lu yıllarda feminizmle ilgili çeviri ve telif kitapların sayılarının arttığı, ayrıca iki feminist yayınevinin kurulduğu görülür: Ayizi Kitap (2010) ve Güldünya Yayınları (2014).

Dünden bugüne her geçen gün kadın hareketi, kadın dayanışması güçleniyor, mücadele pratikleri artıyor, çeşitleniyor. Elinizdeki bu kitap ile bu alandaki çalışmalara karınca kararınca katkı sunmaya çalıştık.

Feminizm cildini Nacide Berber'le birlikte iki yılı aşan bir süre zarfında toparladık. Temel meselemiz, bu topraklarda 19. yüzyıldan itibaren feminizme dair üretilen fikirleri bir araya getirmekti. Ancak, elbette bu fikriyatın nasıl ve kimler tarafından üretildiği de önem taşımaktaydı. Hem bu fikriyatı üreten özneleri olabildiğince ortaya çıkarmak hem de hangi yollardan, nasıl zorluklardan geçtiklerini anlamaya çalışmaktı amacımız. Çok istememize rağmen sayfa sınırlamasından dolayı yer veremediğimiz başlıklar ve yazarlar oldu. Ancak çalışma alanımız öyle politik ve ideolojik bir hat ki kendi içindeki tartışmaların ("dalgalar", "aşk ve haz", "kadınsı politikanın zamanı", "farklılıklarımızı düşünmek", "kızkardeşlik", "aile", "annelik", "erkeklik çalışmalarıyla feminizm ilişkisi", "akademi ve feminizm ilişkisi" gibi) dışında, şimdiye kadar tartışılmış bütün kavramlara, disiplinlere, akımlara, alanlara, politi-

kalara (tarih, edebiyat, iktisat, emek, siyaset, eğitim, çeviri, yöntem, sanat, yayıncılık, beden ve cinsellik, şiddet, çevre mücadelesi, liberalizm, Kemalizm, milliyetçilik, muhafazakârlık ve tabii ki sol ve sendikalar) yeniden bakmayı, tartışmayı ve de çoğunlukla da meydan okumayı gerektiriyor.

Feminist fikriyat ve feminist mücadele birbirini tamamlar, birbirinden beslenir. Bu ciltteki yazılar da bu görüşümüzü doğrulamakta. Türkiye'de feminist politika ve ideolojinin izini sürmeye, bugüne kadar biriktirdiklerimizi derlemeye çalıştık. Başta, feminizme dair düşünmüş, söz söylemiş, tartışmış, sokağa çıkmış, isyan etmiş, arkadaşıyla dayanışmış, örgüt kurmuş, dergi çıkarmış, çeviri yapmış kadınlar olmak üzere bu cilde yazarak ya da okuyarak katkıda bulunan, emek veren herkese çok teşekkür ederiz.

FERYAL SAYGILIGİL

DİPNOTLAR

1 (8 Haziran 1918). "Kız Mekteplerinde Ahlâk ve Terbiye-i Ahlâkiye", *Kadınlar Dünyası*, s. 177.

2 Andrée Michel, *Feminizm*, Kadın Çevresi Yayınları, 1984, s. 17.

3 Feminizmin ilk tıbbi bir anlamı vardı: Erkek öznenin dişileştirilmesi. Bunu bu şekilde tanımlayan ise 1872 yılında Alexandre Dumas idi. Bkz. Klejman Laurence - Rochefort Florence, *L'égalité en marche; Le Féminisme sous la troisième République*, Presse de la Fondation nationale des sciences politiques/ Des femmes/ Antoinette Fouque, Paris, 1989, s. 23.

4 *Somut*, 4 Mart 1983, sayı 31.

5 Şule Aytaç, *Amargi Feminizm Tartışmaları*, 2011, s. 291.

6 Françoise Collin, İréne Kaufer, *Feminist Güzergâh*, çev. Gülnur Acar Savran, Dipnot Yayınları, 2015, s. 33.

7 Bkz. Yaprak Zihnioğlu, "Feminizmin İlk Günleri", *Pazartesi*, sayı 25, Nisan 1997.

8 Van Os, Nicole A.N.M., "Osmanlı Müslümanlarında Feminizm", *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası; Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim, İstanbul, 2001, s. 338.

9 İsmet Hakkı, "Kadınlarımız ve Maarif", *Demet*, 24 Eylül 1324, no. 2, s. 24-27.

10 Ulviye Mevlan, "Düşünüyorum", *Kadınlar Dünyası*, 2 Mart 1918, no. 163, s. 2.

11 Örneğin yöntem tartışmaları, bkz. Serpil Çakır-Necla Akgökçe, *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*, Sel Yay., 1996, kadın emeğiyle ilgili tartışmalar, bkz. Gülnur Acar-Savran ile Nesrin Tura'nın *Kadının Görünmeyen Emeği: Maddeci Bir Feminizm*, Kardelen Yay., 1992, derlemesi gibi.

12 Sığınaklar kurultayının toplanması örneğin.

Feminist Politikadan Tarih Yazıcılığına

AYNUR DEMİRDİREK

Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi kitabını oluşturan araştırmaya, 1988'de Ankara'da içinde bulunduğum feminist Perşembe Grubu'nun hepimiz için en heyecanlı günlerinde başladım. Bir kitaba dönüşeceğini hiç düşünmeden, bilmediğim, bilmediğimiz Osmanlı feministlerini birincil kaynaklardan tanıma, onların yazılarını, mektuplarını gün ışığına çıkarma çabam 1993'te kitaplaştı. Kitabın ilk bölümünde, 1886'da çıkan *Şûkûfezar*'dan başlayarak Müslüman Osmanlı kadınlarına yönelik sekiz Türkçe yayında (*Şûkûfezar, Hanımlara Mahsus Gazete, Demet, Mahâsin, Kadın/Selanik, Kadın/Istanbul, Kadınlar Dünyası, Kadınlık*) hak ve özgürlük arayışındaki kadınların yazdıklarından, onların sözünün önüne geçmeme amacıyla yapılmış uzun alıntılarla benim duygu ve düşüncelerim yer aldı. İkinci bölümde de "Eğitim talebi", "Kadınlar kendilerini kanıtlama yolunda", "Örtünme" gibi on iki başlık altında çıkarımlarım ve yorumlarımı aktardım.

Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi, Türkiye'de 1980'lerin sonunda yükselen feminist hareketin yol açıcılığıyla, Cumhuriyet öncesinde de hak ve özgürlük arayan kadınlar olduğunun keşfiydi. Bu keşfin, feminist sorgulamalarla bir araya gelmiş kadınların içinden çıkması, bilgi üretim süreci ve politik olarak taşıdığı anlam açısından ayrı bir önemi vardı; belki tam adını koymadan feminist politika yapmanın farklılığını, nasıl biçimleri olabileceğini yaşayarak gördüğümüz bir deneyimdi.

Geçmişe baktığımda "kişisel olan politiktir"in anlamını, Perşembe Grubu'nda her kadının kendi durduğu yerden arayış içine girmesinde ve peşlerine düştüğüm Osmanlı kadınlarının kendi hayatları içinden yeni ses ve ortaklıklar arayan hikâyelerinde kavradım diyebilirim. Edebiyat fakültesi bitirdiği için Arap harfli metinleri okuyabilen bir kadın olarak geçmişteki benzerlerimi birincil kaynaklardan araştırmaya başlayabilmiştim. Bulduklarımın peşine düşülesi kadınlar ve hikâyelerinin keşfinden öte, Osmanlı "tarihinin" raflarına kaldırılmış başı sonu olmayan bir kadınlar tarihinin parçası olduğunu fark ettiğimde grubumuzda paylaştım. Bu süreç, feminist politika içinde birlikte olduğum kadınlarla öğrenme ve birlikte politika yapmanın bir parçasıydı.

19. yüzyıl Osmanlı'sında, kadınları ikinci cins gören zihniyeti değiştirmek için yazıp çizen, kendi adlarına konuşan kadınların varlığını fark ettiğimde aramızdan tarihçi kadınlar çıkar araştırır, biz de öğreniriz diye düşünmemiştim.

Feminist hareket, Cumhuriyet'le kazanılanların öncesinde kadın mücadelesini ortaya çıkardı.

Daha önce, bazı tarihçiler ve araştırmacılar kurulan dernekler, çıkarılan yayınlar üzerinden Müslüman Osmanlı kadın hakkı savunucularının adını anmış ya da onlara dikkat çeken belgeler sunmuşlardı.[1] Ancak birincil kaynaklardan kadınların sesine doğrudan ulaşmak çok farklı ve heyecan vericiydi gerçekten.

"Evet şimdiye kadar ezildik, ezildik, ezildik ve bu ezildiğimizin başlıca sebebi de hep maişetimizin yalnız erkekler tarafından temin olunmasıdır," diyen Aziz Haydar,

"Evet erkekler zahiren bu kadar hürriyetperver göründükleri halde hakikatte birer küçük müstebitten başka bir şey değildirler. Hürriyet hürriyet sadalarıyla koca kıtaları kanlara boğdukları esnada bile kendilerinden daha büyük, daha mühim olan âlem-i nisvânı gözleri görmedi. Onlara hukuk-ı siyasiye değil, hukuk-ı insaniye bile bahş etmekten çekindiler. İçlerinde hukukumuzu müdafaa etmek arzu edenleri bile feminist diye tahkir ve tezyif etmeye başladılar," diyen Naciye, Milli Kütüphane'de buluştuğum diğer grubun kadınlarıydı sanki. Bu nedenle, daha sonra bazı yazılarda, haklı olarak onlardan Osmanlı'da hak mücadelesi vermiş anneannelerimiz diye söz edilmiş olsa da ben onları hiç öyle anmadım. Onlar benim özdeşleştiğim feminist arkadaşlarımdı. Eşitlik yanılsaması içinde olmadıkları için, erkeklerle kadınlar arasındaki güç ilişkisini kavrayışlarındaki "radikal" söylem, öte yandan kendi sınırlarının, koşullarının bilincinde tutumları, sahici ve kişisel olarak bana yakın gelmişti sanıyorum. Şimdi baktığımda onları görünür kılarken kendimi de feminist özne olarak görünür kılmış olduğumu fark ediyorum.

1988'de araştırmalarıma başladığımda Türkiye'de feminist kadınların birbirini besleyen girişimleri 6-7 yıllık bir birikim sonucunda ortaya çıkıyordu. Ben de önemli bir dönüm noktası olarak kabul ettiğimiz Dayağa Karşı Yürüyüş ve kampanyayı örgütleyen kadınların arkasından biraz daha çoğalan feminist topluluğun 30'lu yaşlarındaki yenilerinden biriydim. "Hayat hakkı" isteyen Müslüman Osmanlı kadınlarını Ankara'da grup arkadaşlarıma anlatırken, ODTÜ'de bazı derslerde konuk konuşmacı olmuşken İstanbul'da Kadın Eserleri Kütüphanesi kurulmuştu (1990). O günlerde kolektif bir bellek oluşturmanın ilk adımları atılıyordu ve bu belleğe sahip çıkacak kadınlar hazırdı.

Araştırmaya başladığımda, 1960'larda Amerika'da, 70'lerde Avrupa'da feminist kadınların eril tarihi sorgulayıp geçmişe kadınlar açısından bakarak elde ettiği birikimi iyi bilmiyordum. Kadın tarihi ve feminist tarihyazımı çerçevesinde bir bakış ım yoktu. Feminist bakış açısıyla geçmişimizde hak arayışındaki kadınları keşfetmemle, ortak belleğin önemli olduğunu kavramam iç içe geçti. Dünyanın pek çok yerinde hem kadın hareketi içinde hem akademideki feminist kadınlar, belli dö-

nemlerde "kadınlar o sırada ne yapıyordu?" gibi basit soruların ardından gittiklerinde, nasıl hep beklediklerinden fazlasına ulaştılarsa ben de aynı şeyi yaşadım.

Kadınların genel olarak tarih anlatısı içinde görünür olmaması ifade edilmeye başlanmış bir gerçekti. Ancak Türkiye tarihi özelinde bizim için ayrıca şaşırtıcı olan Cumhuriyet'le kazanılan hakların gerisinde bir kadın mücadelesi olduğunu görmekti. Osmanlı geçmişinin farklı dilsel, etnik ve dinsel öğeleri ile bağını koparak güçlenmeye çalışan Cumhuriyet, aynı tutumu kadınların hak mücadelesi için de göstermişti. Bu kesintinin sonuçlarını ve genel olarak eril bakışın gözden kaçırdıklarını bulmanın ve anlatmayı sürdürmenin önemini, hep birlikte fark ettik. Ataerkilliğe karşı her türlü eleştirinin, tavır alışın, önemsenmeyen, ürkek ya da meydan okuyan girişimlerin her birini feminist bakış açısıyla nasıl bilgiye dönüştürdüğümüzü gördük böylece.

Farklı mücadeleleriyle ortak bellekte buluşturan kadınlardan şair Yaşar Nezihe (1882-1971).

Feminist politika içinde bulunarak edindiğim anlayış ve eylemlerimiz, Osmanlı kadınlarının yazı ve girişimlerine "bir iki eğitimli kadın dergilere yazmış küçük bir adım atılmış" gibi değerlendirmelerden uzak tutuyordu beni. İşte anlatıcının bakışının ve geçmişte nelerin önemli, nelerin önemsiz olduğunu nasıl belirlediği böyle ortaya çıkıyordu. Çok farklı dönemlerin kadınları olarak onların yaptıklarının, dergi sayfalarında sözleriyle buluşarak, gerektiğinde toplantılar yaparak kendi dönemleri içinde bizim yaptıklarımızdan aşağı kalır bir yanı yoktu. Zaman zaman bir kadın hareketinden söz etmek doğru olur mu sorgulamasını taşısam da var olanı büyütüp "romantize" etmediğimin ama görünmezleştirilen görünür kıldığımın farkındaydım. 1912'deki Beyaz Konferanslar'ın konuşmacısı Fatma Nesibe Hanım "Dünyanın her köşesine dikkat ediniz, bir inkılabın bidâyetinde [başlangıcında] bulunuyoruz. Emin olunuz, bu inkılap, bir erkek ihtilali gibi kanlı ve vahşi olmayacak. Bilakis nezih ve nisbeten sessiz, lakin mutlaka semeredâr [verimli] olacak; buna itikat ediniz, hanımlar!" derken de kadın mücadelesinin farklı biçimleri olduğunu hatırlatıyordu. Bunun yanı sıra benimkiyle aynı dönemde ve sonrasında yapılan diğer araştırmalar, Osmanlı'da Türkçe konuşup yazan Müslüman kadınların, Ermeni kadınların yanında başka dilsel ve etnik aitliklerden kadınların da kendi özgül koşulları içinde toplumlarındaki zihinsel dönüşümü sağlamak için hiç de azımsanmayacak bir düşünsel faaliyet içinde olduklarını, örgütlendikleri ve mücadele ettiklerini ayrıntılandırarak hep doğruladı.[2]

Araştırmalarımın, grubumuzda yaptıklarımızı kaydetme duyarlılığının artmasında ve kadın mücadelesi geçmişini yanı başımızda taşıyarak yürümemizde bir etkisi olduğunu düşünüyorum. Örneğin 8 Mart'larda her geçen gün artan bilgileri-

mizle kadın mücadelesi tarihini mor pankartımızda taşıyorduk 90'ların başında. Hazırladığımız takvimler ve 8 Mart bildirilerimiz hep bu tarihi yansıtıyordu.

90'ların hemen başında Kadın Eserleri Kütüphanesi'ni kuran kadınlar, kadınların bugününü ve geçmişini kayıt altına almanın önemli olduğu bilinciyle harekete geçtiler. Ama bence başlangıçta, genelde geçmişe bakmayı öncelikli bir ihtiyaç olarak görmüyorduk. Geçmişe de kadınlık durumunu şekillendiren her alanı sorguladığımız gibi baktık. Ancak bulduklarımız arttıkça, görünmeyenler görünür oldukça kadınların özgürlük mücadelesi geçmişine daha çok sahip çıktık. Hepsine bir bütün olarak bakmanın önemini, değişenler ve değiştirdiklerimiz kadar, kazanımlarımızın aşağı çekilme tekrarlarını gördük, görüyoruz.

Bir süredir kadınların bireysel ve ortak seslerini, mücadelelerini, kadın hareketinin kırılma noktalarını, kadın olarak aynı taleplerde bulunurken hangi koşullarda birlikte olamadıklarını öğrenebileceğimiz geçmişle bugünü birleştiren bir kadın tarihi anlatısı örülüyor. Feminist bakış, bu tarihin, cinsiyete dayalı iktidar ilişkilerinin çeşitlenen eleştirisini ve tartışmalarını da anlatıya dahil etmeye çabalıyor. Geçmişteki hangi deneyim aktarılıyor, yorumlanıyorsa yaşayanların sesinin uzaklarda bırakılmadığı, herhangi bir şeyin üstünün örtülmediği, birden çok anlatıcısı olan, renkli, heyecanlı, yaşanan günün sorularıyla iç içe tutulacak böyle bir anlatıya katkıda bulunmak çok değerli. Bence, barış içinde, zora, baskıya dayanmayan bir hayat tahayyülüne izin vermeyen ataerkil zihniyet ve yerleşmiş kültürünün karşısında olan herkes için de çok önemli. ❐

DİPNOTLAR

1 Tezer Taşkıran (*Cumhuriyet'in 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, 1973), Bernard Caporal (*Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*, 1982), Aynur Ilyasoğlu ve Deniz İnsel (*Kadın Dergilerinin Evrimi*, 1984), Zafer Toprak (*Halk Fırkası'ndan Önce Kurulan Parti Kadınlar Fırkası*, 1988), Tarık Zafer Tunaya (*Türkiye'de Siyasal Partiler*, 1988, genişletilmiş ikinci baskı).

2 *Osmanlı Kadın Hareketi* (Serpil Çakır,1994), *Kadınsız İnkılap* (Yaprak Zihnioğlu, 2003), *Bir Adalet Feryadı Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar* (Lerna Ekmekçioğlu ve Melissa Bilal, 2006) ve daha sonraki birçok değerli çalışma.

Beyaz Konferanslar

SEVDAGÜL KASAP

Her şey beyaz. Beyaz kürsü, beyaz iskemleler, beyaz perdeler, beyaz pencereler, beyaz tavan döşemesi... Herkes beyaz. İpek fistanlar, uzun elbiseler, kalın örtüler... Salon yavaş yavaş dolmaya başlıyor. Yaklaşık üç yüz kişi. Beyaz bir salonda, tek bir soluğu alıp veriyor sanki. İçlerinden bir kadın yavaşça kürsüye çıkıyor. Otuzlu yaşlarda, bir hayal kadar beyaz, soluk bir sima, ince bir vücut, örülerek toplanmış gür, koyu kumral saçları ve titrek sesiyle: Fatma Nesibe Hanım.

Beyaz Konferanslar, 1911 yılında, II. Meşrutiyet Dönemi İstanbul'unda P.B. lakaplı bir kadının konağında yapılan ve Fatma Nesibe Hanım'ın konuşmacı olarak katıldığı, yalnızca kadınların katılım sağladığı bir konferans dizisidir. Bir çeşit bilinç yükseltme ve feminist manifesto sayılabilecek konferans konuşmalarına, dönemin yayın organlarından *Kadın* dergisinde yayınlanmış Beyaz Konferanslar başlıklı yazı dizisi sayesinde erişebiliyoruz.

Konferans metinleri *Kadın* dergisinde P.B. ağzından anlatılır. O dönem kadın hareketinde önemli bir yere sahip olan bu konferansları düzenleyen ve kendi konağını toplantılar için tahsis etmiş biri olarak P.B.'nin gerçekte kim olduğuna kaynaklarda rastlayamadık. Fakat konferanslar için ailesiyle yaşadığı konağı hazırlama konusunda epey mesai harcadığını ve Beyaz Konferanslar'a verdiği önemi kendi sözlerinden anlıyoruz.

Ah şu Şark evleri!.. Hiç renklerinde vahdet [bütünlük] yoktur ki... Şu yedi renkli salona tamamen beyaz, tamamen beyaz bir renk verebilmek için ne kadar çalıştım. Düşününüz, o maileri, sarıları, yeşilleri, kırmızıları, morları, vişneleri, siyahları, bütün bu terkibât-ı şemsiyeyi, kırılmaz usanmaz bir men-

Kadın, *1911'de İstanbul'da "kadınların fikrî ve içtimaî terakkilerine çalışır risâle" olarak yayımlanır.*

Beyaz Konferanslar'ın Kadın *dergisinin 9 Ağustos 1328/1911 tarihli sayısında yayımlanan onuncu metni.*

şur-ı sa'y ile tahlil etmek; sonra, onun bütün aksâmına [parçalar] karışan beyazları toplayarak buraya, hem böyle mu'tenâ bir ictimâ [özenli bir toplantı] için zarif olması icâb eden bir salona girmek ne kadar tahammülsüzdür.[1]

Nihayet... Son bir nazarla baktığım zaman, yorgunluktan solan dudaklarım her neşve-i muvaffakiyetle [başarı sevinci] kızardı. Şimdi ta cephede beyaz kürsü, beyaz iskemleler, beyaz perdeler, beyaz pencereler, beyaz tavan döşemesiyle bütün beyaz bir salon tertip edilebilmişti.[2]

Konferansa katılan kadınlar beyaz giyinirken P.B. de konferans için düzenlediği konağın tamamen beyaz olmasına özen gösterir. Bu doğrultuda beyazın tam olarak neyi temsil ettiği tartışılabilir. Sözlük anlamına baktığımız zaman beyaz "siyah karşıtı" olarak nitelendirilirken, "beyaza çekmek" ve "beyaz bir sayfa açmak" ifadeleriyle de kullanılır. Böylelikle Beyaz Konferanslar'ın da kadın mücadelesinde yeni bir sayfa açma dinamiği taşıdığını ve yeni bir mücadelenin başlangıcına işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Konferans konuşmalarını yapan Fatma Nesibe Hanım'ın 30'lu yaşlarda feminist bir kadın olduğu dışında daha etraflı bir bilgi elimizde yok. Manifesto değerinde, sivri bir dil ve üslupla konuşmalar yapan bir kadının adına dönemin yayın organlarında rastlamamamız, takma isim kullanma ihtimalini akıllara getiriyor. Elimizde olan, en az on oturumluk bir konferans dizisi olan Beyaz Konferanslar'ın dönemin kadın hareketinde önemli bir yere sahip olduğu ve kısa sürede büyük yankı uyandırdığı bilgisidir. Daha ilk toplantıdan dikkat çekeceği belli olan bu konferanslar, P.B.'nin aktardığı gibi meşrutiyet İstanbul'unun ilk tarihî şikâyeti değerindedir:

Bugün, tarihî bir gündü. Memleketin muhtelif cihetlerinden, kadınlığın altı bin yıllık zulmetine, hiç olsa da, bir mum ziyası [ışık] vermek azmiyle buraya kadar koşup gelen ilk tarihî şikâyeti izhâr olunacak [meydana çıkarmak], şarkın ilk celse-i nisvânı [kadın meclisi] in'ikâd edecekti [toplanmak].[3]

Konferanslara üç yüze yakın kadının katıldığı belirtilirken her konferans çevrede giderek daha fazla ses getirmiş ve ilgi uyandırmıştır. Öyle ki P.B.'ye dışarıdan yüzlerce mektup gelmiş, konferansların daha çok katılıma açık olması talep edilmiştir.

Bizim konferanslar büyük velveleler, uzaktan uzağa akisler yapmaya başladı. Bir hafta zarfında, sizi temin ederim ki, hep bilmediğim yerlerden üç yüz mektup aldım. "Hanımefendi," diye başlayan bu kâğıtlar "Lütfen bizi de kabul edin: konferanslarınızdan niçin biz mahrum edilelim," diye nihayet buluyordu. Fakat mümkün mü? Zaten (...) uğrayan salon bütün bu istirhamlara kendi kendine cevap veriyordu. Yandaki odaların kapılarını açmak mümkündü: ama o zaman da hatibeyi pek yüksek bir sesle haykırtmak. Ve bu ona teklif edilse bile yine işitilmemek mahzuru vardı. Yahut bütün odaları salona kalbetmek. Aradaki duvarları yıktırmak ve orta katı böylece geniş bir anfiteatr hâline getirmek de mümkündü. Ya babam, yarabbi, ya annem? Esasen çılgınlıklarım onları bîzar etmişken [bıktırmak] bir de böyle mecnunane bir arzuda daha bulunursam artık heveslerini tamamen yırtmış olacaktım. Çaresiz, kulaklarımı kapadım ve bu arkası kesilmeyen feryatları hatta okumamaya başladım.[4]

Beyaz Konferanslar'da konusu sıkça geçen meseleler kabaca kadın ve sosyal hayat, annelik ve aile hayatı, erkek egemen toplumun ve siyasetin getirdiği sorunlar, kadınların eğitim hakkı, kadınların kamusal alanda görünürlüğü, kadın-

ların isyan ve başkaldırı konusunda bilinçlendirilmesi olarak sıralanabilir. Bu çalışmada, konferans metinlerinden referansla önemli gördüğümüz tartışmalar, feminist eleştiri bağlamında ele alınacaktır.

İLK İTİRAZ / İSYAN

1911 yılında gerçekleşen Beyaz Konferanslar dizisinde dikkate değer ilk unsur, bu toplanmanın bir itiraz biçimi olarak adlandırılmasıdır. Erkek egemenliğinin toplumsal olarak süregelmesinin yanı sıra II. Meşrutiyet dönemi siyasi atmosfer olarak da sözü erkeklere vermiştir. Yönetim şeklinin erkek meclisleriyle, erkek aklıyla yürütülmesinin meydana getirdiği problemler, bu itirazın temel sebeplerindendir. Fatma Nesibe Hanım bu aşamada kadınlar için yeni bir devrin başladığını ve bunun için çalışmaya devam edeceklerini vurgular.

"Hanımlar!" diyordu, "size, bütün kadınlık, hatta topraklarında müebbeden susan dudaklar nâmına teşekkürler ederim. Görüyorum ki, hiçbir iskemle boş kalmamış. Demek ki iki kat, üç kat davete icâbet edecek münevver dimağlarımız, hemşirelerimiz var. Oh! Bu ne kadar mes'ud beşâretdir [müjde]. Demek, takip ettiğimiz kararlı yol için, hiç olmazsa meydandaki hesapla, iki yüz elli meşale var. Fakat ah! Arkamızda mecbur ve bihaber, hatta gülmeyen, kadın kitlelerini, kadınları tahattur ediniz [hatırlamak]! Bir kelime ile, çelik makine gibi beşeriyetin iyi ve fena tesirlerini ören kadınlar!.. Hissiz ve sessiz! Biz uzun bir ısrar ile çalışacağız; yakın bir istikbâl bu müessese-i nisvânın ilk katını teşkil edecek... İşte o zamanın kadınları müsterih olacak; hatta ufak bir gürültü ile şimdiden bir tılsımlı duvar gibi sıvaları dökülen tegallübler [üstün gelme], tahakkümler, cinayetler, hep bitecek! Bugün hiç utanmayarak silahlarını bırakıp kaçan Don Kişotlar, yarın bir daha avdet etmeyecek [geri dönmek]!"[5]

Bir arada olmanın, feminist bir bilinç geliştirmenin coşkusu hemen herkesi etkiler. Öyle ki bu itirazın, ataerkil sistemin sebep olduğu toplumsal ve kişisel mağduriyetlerin ortaya konulmasını sağlayacağı belirtilir. Yeni, mutlu bir devrin başlayacağı, bu devrin de kadın devrimiyle mümkün olacağı vurgulanır. Kadın devriminin erkek devrimi gibi kanlı olmayacağı hemen bütün konuşmalarda geçer.

Ah, yirminci asır! Ey muhterem ânât [zamanlar]!.. Ey kadın asrı, seni takdir ederim. Sen, ilk mesut, mebdesin [başlangıç noktası]! Seni takip edecek zamanlardan artık eminiz!

Dünyanın her köşesine dikkat ediniz, bir inkılâbın bidayetinde [başlangıç] bulunuyoruz. Emin olunuz, bu inkılâp, bir erkek ihtilâli gibi kanlı ve vahşi olmayacak. Bilakis nezih ve nispeten sessiz, lâkin mutlaka semeredâr [kârlı] olacak; buna itikâd ediniz [inanmak] hanımlar![6]

Bu konferansların kararlı mücadele için bir ilk adım olduğu ve şüphesiz devamının da geleceği, ilk toplantıda vurgulanan önemli noktalardan bir diğeridir.

Bu ilk adımı.. Şüphesiz ikincisi de atılacak ve mademki yürünüyor, bunu diğerleri takip edecektir.[7]

EĞİTİM HAKKI YA DA ZAKKUM ÇİÇEKLERİ

Eğitim meselesi, konferanslarda sıkça tartışılan konulardan biridir. Kadınların kendilerine ait bir yaşam kurmaları ve sosyal hayatın içinde olmaları için eğitim almaları elzemdir. Kadınların eğitim alabileceği mekteplerin yetersizliği, yenilikler dönemi diye anılan II. Meşrutiyet'te kadınların toplumsal konumunu ortaya

koyan bir durumdur. Kadınların eğitim alması, bilgi sahibi olmaları ve kendilerini türlü alanlarda geliştirme fikriyse hükümet –patriyarka olarak da okunabilir– tarafından tehlikeli bir durum olarak addedilir. Bu yüzden Fatma Nesibe Hanım kadınlar için eğitimin önemini vurgularken zehirli olarak bilinen zakkum çiçeği benzetmesi yapar.

Bugün memlekette kaç kadın mektebi mevcut? Ve mevcut olanlar acaba ne kadar muntazam? Hükümete soralım: Maârif bir zakkum çiçeği midir ki biz koklamaktan men olunuyoruz.[8]

Fatma Nesibe Hanım kadınların ülkenin gelecekleri olduğunu, bir ülkenin devamlılığı için kadınların gelişmesi gerektiğini söyler. Eğitim hakkının iktidar tarafından adeta gasp edilmesi, aynı zamanda memleketin geleceğinin de ihmali olarak sayılır. Kadınların eğitim almalarına engel olan ve bir bakıma ülkenin geleceğini öngöremeyen erkek aklını da cehaletle suçlar.

Ya Rabbi, ben bu memleket kadar, kadınını, yani istikbalini ihmal eden bir cehennem bilmiyorum! Burada her şey kan ve zulmet [karanlık] renginde... Her yerden küf ve cehl [cehalet] kokusu geliyor. Her köşede mâzinin, belâhatin [kalın kafalılık] zincir sesleri var! Bütün bunları ihzâr edenler [meydana çıkaran], yine erkeklerdir; bunun için onlara acımıyorum; fakat, Allah'ım, bu zavallı bedbaht kadınların ne kabahatleri var! Oh, şüphesiz kadın unutuluyor, hanımlar! Tasavvur ediniz ki kadınlar için henüz mekteplerin lüzumunu inkâr eden bir muhit içinde yaşıyoruz![9]

Sadece Beyaz Konferanslar'da değil, o dönem kadınlar tarafından icra edilen süreli yayınlarda da eğitim meselesi sıklıkla tartışılmış, kadınların Avrupa'ya eğitim almaları için gönderilmesi gündeme getirilmiştir. Öyle ki, *Kadınlar Dünyası*'nda Mükerrem Belkıs ve birkaç muharrir kadının başlattığı kampanyayla 1914'te ilk kadın üniversitesi olan İnas Darülfünunu açılmıştır. Böylelikle 1911'de henüz gündemde olmayan bu mektebin kurulmasında Beyaz Konferanslar'ın da dolaylı olarak katkısı olduğunu söyleyebiliriz.

ERKEK EGEMEN DEVLET / SİYASET ELEŞTİRİSİ

Konferanslarda açıkça eleştirilen bir diğer mesele eril devlet yapısı ve siyasetin ataerkil bir biçimde işliyor olmasıdır. Devletin ve polisin hiçbir şekilde kadını korumadığı ve güvenilmez bir yapı oldukları, kadınların gündelik yaşamlarında ve kamusal alanda yaşadıkları tacizler üzerinden tartışılır. Bu güvenilmezlik, kadınlar arasında geliştirilmesi gereken yeni bir tepkiyi de ortaya koyar: Başkaldırı ve isyan. Kadınların yaşadıkları sözlü, fiziksel ve psikolojik saldırılar karşısında sessiz kalmamaları gerektiği, Fatma Nesibe Hanım tarafından öğretilmiş kadınlık rolleri üzerinden vurgulanır.

Bir kere bize verilen terbiyede müthiş bir sakâmet [yanlışlık] var: Zannediyoruz ki bu sefil tecavüzlere karşı sükût ve tahammül etmek bir icab-ı namustur [namus gereği]; zannediyoruz ki, erkeklerin terbiyesizliği bir hak, bizim sükûtumuz bir vazifedir. Hayır hanımlar, şimdiki istikbal valideleri olan nesil bu telakkiyi [zihniyet] bir belâhatten [kalın kafalılık] başka bir şey addetmez. Bizler hukukumuzu metanetimizle, tecavüzleri yumruklarımızla müdafaa etmekle mükellefiz. Niçin sükûtumuz bir icabı namus, bir vazife olsun? Niçin kadınlığımız bir hakaret görsün de biz tahammüle mecbur olalım? Dağda bulunmuyoruz hanımlar![10]

Başkaldırı ihtiyacının altında yatan en önemli sebep, devletin ve polisin kadını

korumadığı fikridir. Bu eleştiri, konferans konuşmalarının süreli bir yayında doğrudan yayınlandığı düşünüldüğünde o dönem için yapılmış en cesur eleştirilerden biri sayılabilir. Devletin eril ve güvensiz yapısını hedef alarak, günümüze kadar uzanan en temel problemlerden biri dile getirilir.

İtiraf ederim, mesele biraz müşkil görünüyor; evet, hükümetinden, meşîhatinden [şeyhülislâmlık] tutunuz da en adi polis efradına varıncaya kadar kadınlarını taht-ı şüphede [şüphe altında] bulunduran bir memlekette insanın metaneti sarsılmamak mümkün değil. Medeni yerlerde halk, polise, mahkemeye, hükümete müracaat ettiği halde himaye olunacağını bilir. Fakat bizde, şüphesiz burası, daha hâl-i vahşette bulunduğu için olacak, muhafaza-i hukuk için vaz olunan her korkuluk, zulm yapılırken sessiz ve cansız durur ve adalet zamanında derakab [hemen] bütün heyecanıyla parmaklarını uzatarak "Def ol" diyen bir heykel tard hâlinde canlanır.[11]

İşte bunun içindir ki hükümetten ve memurlarından korkarız, onlara müracaat değil, onlardan kaçar ve bir işimiz düşmemesine dualar ederiz.[12]

Bu noktada kadınların kendi hayatlarına sahip çıkmaları gerektiği ve öfkeli bir mücadeleyle Batı devletlerindeki kadınlar kadar yaşamak hakkına sahip olmaları gerektiği bilinci oluşturulur. Feminist mücadelenin önemi politik bir mesele hâlinde doğrudan işlenir.

[Gözleri ateşlenerek] İşte hanımlar, sizden beklenen heyecan da bundan ibarettir. Ne zaman damarlarınızda her kuvvete karşı kükremek isteyen erimiş bir cam kitlesi dolaşırsa; ne zaman dimağınızda zakkum çiçeklerini açan bir (...), bir mücadele-i hayat başlarsa, o zaman Osmanlı kadınlarının da diğer ecnebi hemcinsleri gibi yaşamak hakkına sahip olduğu anlaşılır.[13]

SONUÇ YERİNE

Tarihin ilk şikâyeti vurgusuyla 1911 yılında, *Kadın* dergisinde yayınlanan metinler göz önünde bulundurulduğunda on dizilik bir konferans olduğunu bildiğimiz Beyaz Konferanslar hakkında literatürde kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Feminist eleştirinin ve kadın mücadelesinin işlendiği bu konferansların bugüne ulaşmış olması feminizm tarihi açısından oldukça önemli bir hadise. Konferanslarda tartışılan konuların birçoğunun bugün hâlâ geçerliliğini koruyor olması, o zamandan bu zamana ataerkil sisteme başkaldıran kadınların haklı mücadelesini ortaya koyuyor. Fatma Nesibe Hanım'ın ateşli konuşmalarının, dinleyen herkes üzerinde derin bir etki bıraktığını konferans metinlerini aktaran P.B.'nin sözleriyle anlıyoruz. Bu ateşli konuşmaların, feminist bilincin yeşerttiği ve erkek egemenliğinden alınan bir intikam olduğunu da.

Sizi incittim mi hanımlar? Ne yapalım... Hastayım. Bazen böyle deliler gibi haykırıyorum. Oh, hüsn-i niyetime [iyi niyet] itimad ediniz. Ben her şeyden evvel size mensubum, size ait bir kusur bana da ait demektir. Rica ederim sözlerimi hüsn-i telakki [iyi anlayış] ediniz! [Nazarlarıyla etrafı tedkik ederek] Bakın yine gevezelik ettim. Akşamlar da ne çabuk oluyor. Hepiniz de geç kaldınız. Oh, bu da benim intikamım olsun![14] ❐

DİPNOTLAR

1 P.B., "Beyaz Konferanslar", Yayınlayan Süleyman Bahri, *Kadın*, 7 Kanun-i Sani 1327.

2 ***A.g.y.***

3 P.B., "Beyaz Konferanslar", Yayınlayan Süleyman Bahri, *Kadın*, 7 Kanun-i Sani 1327.

4 P.B., "Beyaz Konferanslar", Yayınlayan Süleyman Bahri, *Kadın*, 26 Nisan 1328.

5 P.B., "Beyaz Konferanslar", Yayınlayan Süleyman Bahri, *Kadın*, 7 Kanun-i Sani 1327.

6 ***A. g. y.***

7 P.B., "Beyaz Konferanslar", Yayınlayan Süleyman Bahri, *Kadın*, 7 Kanun-i Sani 1327.

8 P.B., "Beyaz Konferanslar", Yayınlayan Süleyman Bahri, *Kadın*, 3 Mart 1328.

9 ***A. g. y.***

10 P.B., "Beyaz Konferanslar", Yayınlayan Süleyman Bahri, *Kadın*, 24 Mayıs 1328.

11 P.B., "Beyaz Konferanslar", Yayınlayan Süleyman Bahri, *Kadın*, 24 Mayıs 1328.

12 ***A. g. y.***

13 ***A. g. y.***

14 P.B., "Beyaz Konferanslar", Yayınlayan Süleyman Bahri, *Kadın*, 9 Ağustos 1328.

Osmanlı Ermeni Feminizmi: Zabel Asadur'un Nesi Radikaldi?

MELİSSA BİLAL

Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde yaşayan Ermeni kadınlar özgürleşme taleplerini 19. yüzyılın ikinci yarısında kamusal alana taşıdılar. Bu talepler, Avrupa ve Amerika'da yükselen feminizmin ve dünyanın farklı merkezlerinde güçlenmekte olan Ermeni entelektüel ve siyasi aydınlanma hareketinin kavramlarıyla dile getirilmiş; Osmanlı devlet ve toplumundaki değişimlere, Ermeni anayasal hareketine ve köylü direnişlerinin yankılarına cevaben şekillenmişti. Yelbis Gesaratsyan (1930, İstanbul-1913, İskenderiye ?) tarafından İstanbul'da yayınlanan ilk feminist Ermeni kadın dergisi *Gitar*'dan (1862-1863) itibaren, özellikle eğitimli üst ve orta sınıf Ermeni kadınlar, eğitim, çalışma, eşini seçme, cemaatin ve kurumlarının yönetiminde eşit şekilde yer alma haklarını savunmak için yazılar yazdılar. Kalemleriyle erkek egemenliğini ve cinsiyetçi ahlâk anlayışını reddettiler; kurdukları örgütlerle de kadının toplumsal konumunu iyileştirmek için çalıştılar. Osmanlı Ermeni feminizminin merkezî İstanbul'du fakat başkentte yayınlanan feminist kitap ve dergiler şehir, hatta imparatorluk dışında da yakından takip ediliyordu. İstanbullu Ermeni kadınların yazdıkları romanlardan bölümler, kısa hikâyeler, şiirler ve makaleler ve bunlara dair değerlendirme yazıları Osmanlı dışında yayınlanan Ermenice dergi ve kitaplarda da basılıyordu. İstanbullu feministler çeşitli Osmanlı kentlerinde ve köylerde yaşayan Ermeni kadınlara yönelik çalışmalar yürütüyorlar, taşradaki Ermenice yerel basında da feminizme dair yazılar yer alıyordu. Osmanlı Ermeni feminizmi devletsiz bir milletin kadınlarının adalet arayışı olarak başladı ve soykırımdan kurtulan ve dünyaya dağılmış bir halkın kadınlarının mücadelesi olarak devam etti. 1915 Ermeni Soykırımı, sadece Ermeni feminizminin seyrini değil, Osmanlı ve Türkiye kadın hareketi tarihyazımındaki yerini de belirledi. Bu yazıda, sessizleştirilmiş bu tarihin en önemli aktörlerinden biri olan Zabel Asadur'a odaklanacak ve onun, çoğu zaman "ölçülü" olduğu kabul edilen feminist mirasının radikal bir okumasını yapmayı deneyeceğim.

ZABEL ASADUR KİMDİ?

1948 yılında yaptığı bir konuşmada, feminist yazar Hayganuş Mark, hocası Zabel Asadur'un, kendine mahsus ve sıradışı bir kadın olduğunu söyler.[1] 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı İstanbul Ermeni aydınlarından, edebiyatçı, dilbilimci, eğitimci ve kadın hakları savunucusu Zabel Asadur ya da 1890'dan itibaren kullanmaya başladığı mahlasıyla Sibil, bugün hâlâ saygı ve hayranlıkla anılmakta. Zabel Khancıyan Asadur,[2] 1863'te Üsküdar'da doğdu. Annesi Zerafet, Ermenice ve Osmanlıcanın yanı sıra, Yunanca da bilen, gitar çalan, eğitimli bir kadındı. Babası Hovhannes ise saat tüccarıydı ve sarayın saatçiliğini yapmıştı. Zabel, ilk ve orta öğrenimini doğduğu semtte, Fransız Madame Garrus ve Ermeni Surp Khaç ve Cemaran okullarında tamamladı. 1879 yılında, Cemaran son sınıf öğrencisiyken sınıf arkadaşlarıyla birlikte *Azkanver Hayuhyats Ingerutyun*'u (Milletperver Ermeni Kadınlar Cemiyeti) kurdu. 1881'de avukat Garabed Donel-

Zabel Asadur (Sibil) 1903
(Yerevan Yeğişe Çarents Edebiyat ve Sanat Müzesi Arşivi'nden alınmıştır).

yan'la evlendi; 1889'a kadar eşiyle birlikte Bursa, Bilecik ve Ankara'da yaşadı. Bu dönemde yazdığı yazılar, düzenli olarak İstanbul'da yayımlanan Ermenice gazete ve dergilerde çıktı. 1891'de İstanbul'da, Or. Alis (Bayan Alis) takma adıyla *Ağçıgan Mı Sirdı* (*Bir Kızın Kalbi*) romanını yayınladı.[3] 1896'da İstanbul Ermeni okullarında Ermenice dil ve edebiyat dersleri vermeye başladı. Bu görevi onyıllarca sürdürecekti. İlk eşinin ölümünün ardından, 1901'de yazar Hrant Asadur'la evlendi. 1902'de şiir kitabı *Tsolker*'i (*Yansımalar*) yayınladı. 1926'da çeşitli dergi ve gazetelerde basılmış kısa öykülerini *Gnoç Hokiner* (*Kadın Ruhları*) başlığı altında bir kitapta topladı. 1933'te dünyanın farklı şehirlerinde yazın hayatının ellinci yılı kutlandı. 1934'te İstanbul'da öldü.

Sibil edebiyat dünyasına ilk adımlarını, henüz öğrenciyken *Masis* (*Ağrı Dağı*) ve *Hayrenik* (*Vatan*) gazetelerinde basılan şiirleri ve ünlü editör Püzant Keçyan'la girdiği dil tartışmasıyla atmıştı. Bu erken döneminde, edebi dil olarak sadece klasik Ermenicenin kullanılması gerektiğini savunan yazar, daha sonra modern Ermenicenin ilk dilbilgisi kitaplarını yazacak,[4] şiir, roman, öykü, tiyatro oyunu, köşe yazısı alanında verdiği eserler ve Fransızcadan Ermeniceye usta çevirileriyle modern Ermenicenin yazı dili olarak kalıcılaşmasının alt yapısını oluşturanların başında gelecekti. Aynı zamanda, 1890'lar boyunca Hrant Asadur ve Krikor Zohrab'la birlikte İstanbul'un en eski ve en önemli Ermenice süreli yayınlarından *Masis*'i yayına hazırlayacak; kadın örgütleri, kız okulları ve çeşitli edebi toplantılardaki konuşmalarının yanı sıra II. Meşrutiyet'in ilanı vesilesiyle Taksim parkında verdiği söylevle de etkili bir hatip olarak tarihe geçecekti.

SİBİL "FEMİNİZMİ" SAHİPLENMİŞ MİYDİ?

Feminizm teriminin Fransızcada henüz yeni yaygınlık kazandığı 1890'lı yıllarda, Sibil de İstanbul Ermenice basınında feminizm üzerine yazılar yazıyordu. 1898'de *Masis*'te yayınladığı, feminizmi sahiplenme manifestosu olarak okuyabileceğimiz bir makalesinde, daha önce kadınların sosyal hak talebini vulgar ve aşırı bir şey olarak gördüğünü itiraf eder. İnsanın her koşulda bireysel çabalarıyla amacına ulaşabileceğine inandığını; şikâyet etmenin ve hakkını başkasından talep etmenin onur kırıcı bir şey olduğu kanısını uzun süre taşıdığını söyler. Ancak görüşünü değiştirmiştir. Adeta kendi sınıfsal pozisyonunu da sorgulayarak, hak mücadelelerinin bir grubun diğerine bahşettiği bir şey olarak görülmesini eleştirir. Yaygın bir antifeminist (*hagafeminist*) söyleme göre, erkek cinsi, bugün sahip olduğu konumunu dünyanın yaratıldığı günden bu yana, kimsenin yardımı olmaksızın kendi gayretiyle ve hak ederek elde etmişti. Madem kadın ve erkek eşitti, kadını da aynı şeyi yapmaktan alıkoyan kimdi? Bu

ve benzeri söylemleri bozan çok önemli bir durum tespitinde bulunur Sibil: Bu söylemi mümkün kılan kadının önündeki engelin görünmez olmasıdır. Bu tespiti yapabilmesini sağlayansa, okuduğu çok önemli bir bilgidir: Ermeni okulları arasında yapılan merkezî bir sınavda kız öğrenciler erkek öğrencileri büyük farkla geride bırakmıştır. Kendi öğrencilik ve öğretmenlik deneyimlerinden de yola çıkarak sorgular: Kadınlar zekâ ve yeteneklerini ispat etmiş olmalarına rağmen neden entelektüel dünyadan hemen hemen tamamen dışlanmış durumdadırlar? Acaba kızlar mezun olurken akli kapasitelerini okulda bırakıyor olabilirler miydi ya da doğanın açıklanamayan bir yasasına göre belirli bir yaştan sonra beyinleri mi duruyordu? Durumun saçmalığına ve adaletsizliğine dikkat çeken Sibil, kadınların eğitim ve potansiyellerini kullanamadıkları gerçeğinin yarattığı farkındalık ve tepkiyle kendini feminist ilan eder. Memnuniyetsizliklerini ifade eden ve "en radikal" şeyleri talep eden kadınların haklılığına ikna olmuştur: Çünkü "çoğu talep etmeyene azı da vermezler!'

Sibil'e göre kadınların zekâlarını kullanmalarını sağlayacak şeyler sadece yazarlık ve benzeri entelektüel uğraşlar değildir. Zira bütün kadınların bunlarla ilgilenmesi beklenemez; ancak kadınlar en azından çocuklarının eğitimini üstlenebilecek kadar donanımlı olmalıdırlar. Sibil'in ve döneminin birçok kadın hakları savunucusunun söyleminin önemli bir parçası olan "bilinçli" annelik, bu metinde feminizmin gerekliliğini iddia etmek için tekrar gündeme gelir.[5] Kadının yeni nesilleri yetiştirmedeki önemli rolüne ve dolayısıyla eğitiminin önemine sık sık değinen yazar, kadının eğitim hakları için yazmayı ve çalışmayı feminist aktivizminin de merkezine koymuştu. Onun eğitim anlayışı özgürleştiriciydi. Yeni nesli önyargılarla doldurmak ve başkalarının düşüncelerine göre hareket etmeyi öğretmek yerine onların düşünme yetilerini geliştirmeye, zevk aldıkları şeylerin peşinden gitmeye teşvik eden bir eğitim sisteminin, dinamik, özgüvenli, cesur, ilkeli, samimi ve kendi kendine yeten bir nesil yetiştirebileceğine inanıyordu.[6]

Kadın eğitimine dair yazmış olduğu başka bir makalede de kadının en verimli yıllarını sadece zenginlik, güzellik ve eğlence peşinde tüketmesini eleştirir. Sibil'e göre bunun sebebi, doğduğu günden itibaren her kanalla ona, bu boş ve geçici şeyleri arzulaması gerektiğinin öğretilmesidir. Dönemin İstanbul orta sınıf bakış açısına uygun olarak, kadınların sanat, edebiyat, ev ekonomisi, annelik, hayır işleri gibi amaçlara yönelmelerini tercih eder. Maddiyatın aksine maneviyata ve idealizme dayanan bu "faydalı" ve "yüceltici" amaçlar emekle ulaşılabilecek şeylerdir; kalıcı tatmin ve mutluluk sağlarlar. Eğitimin asıl amacı da zaten öğrencilere bu hedefleri sevdirmektir. Sibil, boş ithamlarla kadınları haksız yere suçlayan, yapay kabahatler yakıştırarak veya kadınların yaptıkları iyi şeyleri görünmez kılarak onları karalamaya çalışan erkeklere seslenir. Genç kadınları hayatta bir amaç sahibi olmamakla suçlamak yerine, güzellik ve zenginliğin tek hedefleri olduğu yanılsamasını yaratan toplumsal beklentileri ve bu değerlerle şekillenen eğitim sistemini değiştirmelerini söyler. Eğitim, basın ve yayın kuruluşlarının başındakiler ve tüm yönetimlerde iktidarı ellerinde tutanlar erkeklerdir ve onlar bu değişiklikleri yapmadan kadının anlamlı ve sürdürülebilir amaçlara, bir ideale sahip olmadığını iddia etmek haksız bir ithamdır.[7]

Zabel Asadur'un kadın eğitiminin amaçlarını anlattığı ve feminizmi savunduğu başka bir yazısı da yine bu yıllarda *Arevelk*'te (*Doğu*) çıkmıştır. Burada Sibil, Avrupalı kadınların, feminizm kavramını yaratarak yok sayılan haklarını savunmak için bir araya geldikleri; dergi ve kitaplar yayınlamaya başladıkları günden beri her türlü alaya, ayıplamaya ve sert

tepkilere maruz kaldıklarını anlatır. En aydın erkekler bile bu kadınları küçümsemekten kendilerini alıkoyamamışlardır. Hepsi feminizmi, ciddi bir davaya inanmışlık değil de kadınların bir cüretkârlığı, zevzekliği, kendini gösterme arzuları, saman alevi gibi çabuk tutuşan ve hızla sönecek geçici bir heves, yani bir "moda" olarak görmüştü. Fakat kadınlar "cinslerinin canalıcı yaralarını" tespit etmişlerdi bir kez. Onların hor görülmüş ve ezilmiş ruhlarının acısını anlamışlardı. Etraflarındaki öfkeli bağırışlara aldırış etmediler. "Ulvi" rollerinin bilincinden güç alarak bu toplumsal felakete son vermek üzere yollarına cesurca devam ettiler. Erkeklerse kadının toplumsal rolünün aile içindeki göreviyle sınırlı olduğu "aptallığına" kapılıp onun "ahlâklılığını" hane içindeki varlığına endekslediler. Kurdeleler, tüller, altın kolye ve mücevherlerle onu eve hapsedip hoş kokularla tütsülediler; böylece zekâsını zayıflatıp kalbini boşalttılar; tüy gibi oradan oraya savrulmasına sebep oldular. Kimi erkekler kadınların eğitim sahibi olmasının önemini fark ederek bu yönde vaazlarda bulundularsa da saflığı ve kırılganlığı yüceltilmiş tapılası bir put, dikensiz bir gül ya da bulutsuz bir ay gibi gerçekle ilgisi olmayan hayali bir kadın imgesi yaratmanın ötesine geçmediler. Onların kurguladığı eğitim, kadını erkeğine bağımlı bir uydu olarak tahayyül ediyordu. Sibil'in yazılarında sıklıkla karşılaştığımız, kadın ve erkeğin ev içindeki görev dağılımını sorgulamayan, kadının anne ve eş rollerini idealize eden, kadının sevildiği, sayıldığı, "mesut" olduğu bir aile nostaljisi burada da karşımıza çıkar. Fakat Sibil, farklı yerlerde, fikir yazılarında ve edebi eserlerinde,[8] kadının kendi görüşlerini, duygularını ve yeteneklerini dışa vurabileceği, özgür ve mutlu hissedeceği bir ailenin aslen var olmadığını gösterdiği için, onun sıkça tekrarladığı "sıcak yuvaya sahip ayrıcalıklı kadın" söyleminin de ironi barındırdığını ve başka bir gerçekliğe işaret ettiğini söylemek mümkün. Sibil edebiyatında, kadının arzularını, tutkularını ve hayal kırıklıklarını cesurca görünür kılmıştır. Kadının duygularını kamusal alanda ifade etmesinin ahlâk yoksunluğuyla ilişkilendirildiği bir dönemde bunu yapmak başlı başına devrimci bir hareketti. Bunun ötesinde, Sibil'in edebiyatında çok da gündeme gelmemiş fakat kanımca radikal bir okumaya imkân sağlayan önemli bir öğe vardır: Aydın ve siyasi erkeğin sevgili ve eş olarak idealize edilmesine vurduğu darbe. Hikâyelerinde, eğitimli ve belirli bir muhalif siyasi duruşa sahip erkekler, kadınlarla olan ilişkilerinde hor gören, yok sayan ve sahtekâr karakterler olarak karşımıza çıkar. Örneğin "Serena" adlı hikâyesinde, İstanbullu entelektüel Ermeni erkeklerin, Ermeni kadının eğitim ve onuruna dair ürettikleri kamusal söylemle gerçek hayatta onlarla ilişkilenme biçimleri arasındaki çelişkiyi gündeme getirir. "Oryortı" (Genç Kadın) hikâyesinde de taşradaki Ermenilere adalet sağlamak için kendi güvenliğini tehlikeye atan "idealist" bir Ermeni avukat, nişanlısını, yanında çalıştırdığı ve muhtemelen zorla birlikte olduğu taşralı genç bir Ermeni kadınla aldatır. Sibil'in kadın karakterleri arasında kendine olan saygısından veya huzurundan feragat etmektense yalnız kalmayı tercih edenler çoktur. Kadınlar kendilerini, erkekler yerine, birbirlerine ve dostluklarına, ya da başka kadınların eğitimine adarlar. Namus söyleminin altını boşaltan, ataerkil ahlâk anlayışının iki yüzlülüğünü ve adaletsizliğini sorgulayan bir eser olan *Ağçıgan Mı Sirdı* (*Bir Kızın Kalbi*) romanını da erkek egemen dünyayı kadın için yaşanılması imkânsız bir distopya olarak sunan bir eser olarak okumak mümkün. Yukarıda bahsetmeye başladığım "Arevelk" yazısında da Sibil, hayatın bütün kadınlara toz pembe olmadığını, eş ve annelik "tatlı" sorumluluğunu "zevkle" yerine getirebileceği bir evden mahrum bırakı-

Azkanver Hayuhyats Ingerutyun'un Talas'taki okulunun -Talas Azkanver Okulu- anasınıfı öğrencileri ve öğretmenleri, 15 Haziran 1911 (Kaynak: https://www.houshamadyan.org).

lan birçok kadın olduğunu, bu yüzden kadınların kendi ayakları üzerinde durmalarını sağlayacak bir eğitime ihtiyaç duyduklarını güçlü bir şekilde ifade eder. Erkeklerin kurguladığı tek yönlü eğitimin kadına veremediği veya vermek istemediği bu şeyi, yani onların ruh ve bedenlerini hayatın tüm zorluklarına karşı hazırlayacak, erkeklerinki kadar güçlü bir eğitimi kadınlara sağlamak için çalışanlarsa feministlerdir. Sibil'e göre bir kadın arzularını gerçekleştirmeyi başkasından talep etmek yerine onları kendi mücadelesiyle elde ederse, hep kadın kalır; kendi ahlâkını da kendi "korur." O zaman, sadece ailenin korunaklı çatısı altında değil, dünyanın neresine düşerse düşsün, kocası evini barkını yıkmaya kalktığında bile, kendine ve ailesine sahip çıkar, hayatın zorluklarından kurtulmak için onurundan ve ilkelerinden bir şey feda etmek zorunda kalmaz. İşte gerçek ahlâk da budur.[9] Burada Sibil, erkeklerin kadın bedenini ve aklını baskı altında tutmak için uydurdukları "namus" mefhumuna ve ataerkil ahlâkın kadını "itibarsızlaştırma" yöntemlerine karşı kadının akli ve vicdani gücünü ölçüt alan bir "etik" anlayışı ortaya koyar.

Birkaç yıl sonra yayınladığı "Tartzyal Feminizm" (Tekrar Feminizm) makalesi de yukarıda bahsettiğim mükemmel aile ütopyasının ironik bir okumasına açıktır. Sibil'e göre feminizme duyulan ihtiyaç, toplumun "doğallıktan" uzaklaşmış olmasından, evin artık kadın için mutlu bir yer olmayışından kaynaklanmaktadır. Evine "adanmış" ve burada takdir gören kadın, mutluluğu feminizmde, yani "bireysellikte" aramaz; erkeğin sevgisinin "keyfini çıkarmak" yerine onunla yarışmaya, onun yaptığı işlere özenmeye

kalkmaz. Fakat bu, bütün kadınların gerçekliğini tanımlamadığından, feminizm bir zorunluluktur. Feminizm kadının özgür ve güçlü olmasını, kendine "sahip çıkmasını" ve ev dışında da ayakta durabilmesini sağlar. Bu yazıyı alt metninde cinsiyet ayrımcılığına dayanan bir aile yerine eşitlikçi özgür alternatif bir aile yapısı önerisi yatan bir deneme olarak da okuyabiliriz. Zira, Sibil bir bakıma, aile tanımını kadını sınırlandırmak için manipüle eden erkeğin aslında sevgi ve güvene dayanan bir ailenin önündeki asıl engel olduğunu söylemeye getirir ve aile kurumu dışında bırakarak sefalete sürüklediği kadınlara hayatta kalma şansı veren tek şeyin de feminizm olduğunu söyler. Sibil, feminizmi kadının bireysel haklarını talep etmesi, dolayısıyla mutluluğu "dışarıda" yani kamusal alanda araması olarak görür. Bunun da aile yaşantısıyla çok uzlaşmayacağını düşünür veya stratejik olarak bu düşüncede olanların fikrini paylaşır. Ancak bunu, feminizmin kadınlara kendilerine sahip çıkacak iradeyi ve araçları sağladığını, bu yüzden de meşru olduğunu söylemek için yapar. Feminizmin aileye vereceği zararın, kadınların ezilmesinden daha vahim olamayacağını söyler. Hayatta kalabilmek için feminizme muhtaç olan onca kadın varken ayrıcalıklı olanların rahatlarından biraz feragat etmeleri çok zor bir şey olmamalıdır.[10]

Tarihsiz ve yayımlanmamış bir yazısında Sibil, feminizm kelimesinin görece yeni ortaya çıktığını ancak feminizm fikrinin aslında çok da yeni olmadığını yazar. Kadın, kendi "eksikliklerinin" farkında olacak kadar eğitim ve akla sahip olduğu günden beri; toplumsal konumunun alçaklığının bilincine vardığından ve ona karşı isyan etmeye başladığından beri, feminizm var olmuştur. Feminizm, kadının erkeklere karşı değil, kendine ve kendi eksikliklerine karşı bir isyanıdır. Erkekler bu "eksiklikleri" asırlardır kendi keyifleri için koruyup çoğaltmışlardır. Sibil burada kendini "nihilist", "şiddet yanlısı süfrajet", "erkek düşmanı" gibi meşru feminist mücadele biçimlerinin feminizm düşmanları tarafından çarpıtılmasıyla ortaya çıkan birtakım stereotiplerden ayrıştırma ihtiyacı duyarak görece konservatif bir duruş sergilese de bu bir "feministlerin araçlarını tartışmadan önce amaçlarını iyi anlayın" çağrısı olarak da okunabilir. Feminizmin kadın cinsinin özgürleşme hareketi olduğunu, hareketin erkek cinsiyle olan derdininse onun kadın üzerindeki iktidarı olduğunu, yani meselenin erkek bireyler değil egemen erkeklik, ataerki olduğunu açık bir şekilde dile getirmiştir.[11]

Sibil'in feminizmi sahiplendiği önemli yazılarından biri de 10 Temmuz 1899 tarihli "Nor Gini"dir (Yeni Kadın).[12] Bu makalesinde, Fransalı Leh feminist Marya Chéliga'nın Uluslararası Kadın Konseyi'nin Londra'daki toplantısının açılışı vesilesiyle Paris'te yayınladığı aynı başlıklı makaleyi aktarır. "Yeni" yani feminist kadını yanlış temsil edip feminizm karşıtı söylemler üretenlere feminizmin asıl derdini anlatmak niyetiyle yazdığı açıktır. Lady Aberdeen [Ishbel Hamilton-Gordon (1857-1939)] başkanlığında birçok farklı kıta ve ülkeden katılımcıyı, "topluma faydalı" amaçlara adanmış kadınlar olarak tanımlar ve onların aile koşullarının iyileştirilmesi, çocuk eğitimi, insani bilinç ve vicdanın gelişmesi, herkes için adalet gibi amaçlarının, bir hırs veya isyankârlık olarak değil aksine sevgi ve kardeşliğin tahsisi, yani İsa'nın vaazlarının icraate dökülmesi olarak görülmesi gerektiğini öne sürer. Mücadele, kadının tembelliğe, talepkârlığa, riyakârlığa, süs püs düşkünlüğüne ve köleliğe karşı savaşıdır; bireysel haklarına sahip olma çabasıdır. Sibil yazısını, Ermeni kadınlar arasında yükselen eğitim, yazarlık ve kadın dergisi yayınlama gibi hareketleri överek bunları yukarıda bahsettiği çerçevenin bir parçası olarak değerlendirdiğini belli eder. 1879'da kendi kur-

duğu, ancak bu makaleyi yazdığı dönemde kapatılmış ve ancak II. Meşrutiyet'in ilanıyla tekrar açılacak olan *Azkanver Hayuhyats Ingerutyun*'u da anarak bu kadın örgütünün aktivizmini dünya feminist hareket tarihine doğrudan kaydetmiş olur.

KADIN EĞİTİMİNİ ÖRGÜTLEMEDE RADİKAL BİR ADIM: AZKANVER HAYUHYATS INGERUTYUN[13]

Hayganuş Mark, Zabel Asadur'un en büyük eserinin tutkuyla bağlı olduğu *Azkanver Hayuhyats Ingerutyun* (Milletperver Ermeni Kadınlar Cemiyeti) olduğunu söyler.[14] *Azkanver* çalışanlarından feminist yazar Zaruhi Kalemkâryan, bu cemiyetin kuruluşunun İstanbul Ermeni kadın kurtuluş hareketinin hemen hemen ilk adımı olduğunu yazar.[15] Zabel'in 1879'da, sekiz sınıf arkadaşı ile birlikte kurduğu cemiyetin amacı, Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde Ermenilerin yaşadığı yerlerde kız okulları açmak, kızlara hijyen kurallarını öğreterek fiziksel şartlarını düzeltmelerine yardımcı olmak, zanaat sahibi yaparak ailelerinin geçimlerine katkıda bulunabilmelerini sağlamak, okuma, yazma, hesap, Ermenice, din, tarih gibi derslerle de "haklarının ve ödevlerinin" farkında olan bireyler yetiştirmek, böylece kadınların "toplumda layık oldukları yeri almalarına" yardımcı olmaktı. Cemiyetin yasal işlemlerini ve hamiliğini Zabel'in annesi Zerafet Khancıyan ve halası Srpuhi Alyanakyan üstlenmişti. Böylesi bir cemiyet kurma fikrinin oluşumunda önemli emeği geçen başka bir kadın da elişi öğretmenleri Srpuhi Melkonyan'dı. *Azkanver*'in ikinci toplantısı Melkonyan'ın evinde, İstanbul'un farklı semtlerinden 150 kadının katılımıyla gerçekleşti. Üyelerdeki bu hızlı artış Zabel'i, cemiyeti eleştirenlere ve onu ciddiye almayanlara karşı cesaretlendirdi. *Azkanver*, bağımsız bir kadın örgütüydü ancak okullarını *Araradyan*, *Tbrotsasirats Arevelyan* ve *Giligyan* gibi Ermeni eğitim örgütleri aracılığıyla açıyordu. Bu kuruluşlara belirli bir bütçe sağlıyor ve onların kurmuş oldukları erkek okullarının yanına kız okullarının da eklenmesini mümkün kılıyordu.

İlk *Azkanver* okulu, 1 Aralık 1880'de Kığı'da (bugün Kığı, Bingöl) kuruldu. Kuruluşunu ve idaresini iki cemiyet arasında imzalanan özel bir anlaşmayla bölgede birçok okulu olan ve dönemin en güçlü eğitim kuruluşu olan *Miyatsyal Ingerutyun* (Birleşik Cemiyet) üstlenmişti. Masrafları *Azkanver* tarafından karşılanıyordu. Yine *Azkanver* tarafından hazırlanmış ve Ermeni cemaatinin merkezî Yönetiminin (*Azkayin Getronagan Varçutyun*) eğitim müdürlüğü tarafından olaylanmış olan müfredatı yine *Miyatsyal* aracılığıyla uygulanıyordu. *Miyatsyal*, *Azkanver*'e düzenli olarak bütçe ve eğitim raporu veriyordu. *Azkanver*'in kurulları, yönetmelikleri, okul bütçeleri ve eğitim raporları da düzenli olarak eğitim müdürlüğünün denetiminden geçiyordu.

Azkanver Hayuhyats Ingerutyun gelirlerini, konser, sergi, konuşma gibi etkinlikler, üye aidatları, bağışlar ve çekilişlerden elde ediyordu. İstanbul'un çeşitli semtlerinde ve imparatorluğun Erzurum, Erzincan, Rusçuk, İzmir, Bursa, Edirne, Tekirdağ, Adapazarı gibi farklı yerlerinde şubeleri ve destekçi cemiyetleri vardı. İmparatorluk dışından da maddi destek alıyordu; örneğin 1880'de, Viyana Ermenileri, cemiyetin okullarının kırtasiye ihtiyacını karşılamaya ve para yardımında bulunmaya gönüllü olduklarını bildirmişlerdi. Aynı şekilde, ünlü ressam Ivan (Hovhannes) Ayvazovski de cemiyete belirli bir miktar anapara tahsis etmiş, yıllık faizi olan 100 frankı düzenli olarak göndermeyi vaat etmişti. İlk gelir kaynaklarından biri de Yelbis Gesaratsyan'ın şiir ve düzyazılarından oluşan *Namagani Ar Intertsaser Hayuhis* (*Okur-sever Ermeni Kadınına Mektuplar*, 1879) kitabının satışından elde edilen bütçedir. Gesa-

Zabel Asadur, "Tartzyal Feminizm (Tekrar Feminizm)" makalesi, Dzağig, 6 Mart 1904.

ratsyan, bu kitabında ataerkil cinsiyet rejiminin dayattığı eşitsizlik ve adaletsizlikleri cesur bir şekilde eleştirmiştir.[16]

Daha sonraki yıllarda Hacın, Muş, Erzincan (var olan Krisdinyan kız okulunu himayesine almıştır), Siirt, Çarsancak-Perri gibi birçok yerde okul açan cemiyet, okullarından mezun olanları da çevre köylere veya başka vilayetlerde açtığı okullara öğretmen olarak yetiştirdi. II. Abdülhamid'in Ermeni politikasının katliamlara vardığı dönemde, *Azkanver* de yasaklandı ve okulları kapatıldı. 15 yıl kadar kapalı kaldıktan sonra 4 Eylül 1908'de Pera'da tekrar kuruldu. Bu yeni dönemde başka cemiyetlerden yardım almadan kendi okullarını açabilecek ve müdirelerini bizzat gönderebilecek deneyime ve altyapıya sahipti. Yeni dönemin ilk okullarını Muş, Zeytun ve Hacın'da açtı. 1909 Kilikya katliamının ardından, bölgedeki kız yetimlerin eğitim hizmetini örgütleme işini üstlendi, Maraş, Dört-Yol, Antep, Hasanbeyli ve Hacın yetimhanelerinin okullarına maddi yardım ve eğitimci sağladı. Bu dönemde genel kurul sekreteri olan yazar ve aktivist Arşaguhi Teotig, bölgeye bizzat gidip yetim kızları toplayıp onlar için okul açtı.[17] O dönem *Azkanver*'in yürütme kurulu başkanı olan Zabel Asadur da, Kilikya'daki çalışmalarına maddi kaynak sağlamak olmak üzere *Oryortats Miutyun*'un (Genç Kadınlar Birliği) düzenlediği bir etkinlikte tarihî bir konuşma yaptı.[18] *Oryortats Miutyun* 1908 sonlarında Pera'da aralarında Asadur'un kızı Adrine Donelyan da olan bir grup kadın tarafından *Azkanver*'e destek olmak üzere kurulmuştu.

Azkanver Hayuhyats Ingerutyun'un kuruluşunun ilk on beş yılında on, 1908 sonrasında da biri öğretmen okulu olmak üzere otuz dokuz okulu vardı. Cemiyet 1915 yılının başında kapandı. Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde kurmuş olduğu eğitim ağına son verildi, okullarında çalışanlar, öğrenciler ve yereldeki destekçileri ölüm sürgününe gönderildiler. *Azkanver*'e emek vermiş olan İstanbul'daki kadınlarsa birlikte çalışma, para toplama, bütçe yönetme, kurumlar ve yönetimlerle ilişki kurma ve yürütme, okul ve yetimhane kurma ve idare etme gibi başka hiçbir yolla edinemeyecekleri deneyimleri sayesinde, soykırımdan sağ kalmayı başarıp İstanbul'a varan kadın ve çocukların bakımını üstlenmek üzere örgütlendiler.

SONUÇ YERİNE

19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı Osmanlı Ermeni feministlerinin "feminizm" ve "feminist" terimleriyle ilişkilenme biçimlerinin, birinci dalga feminist hareketin bütün dünyadaki kadınların deneyimlerini içeren yeni tarihyazımı için önemli kuramsal, yöntemsel ve siyasi tartışmalar açtığını düşünüyorum. Ermeni kadın özgürleşme hareketinin öncü isimlerinden bazıları kendilerini "feminist" olarak adlandırmadılar.[19] Bunun farklı tarihlerde

farklı sebepleri vardı. Bunlar arasında, terimlerin henüz kullanılmaya başlamış olmaması,[20] sadece Fransa'da belirli bir grup kadının kendilerine verdikleri ad olarak anlaşılmış olması, İngiltere, Fransa, Avrupa'nın farklı ülkeleri ve Amerika'da yükselen hareketin fazla "Batılı", modernist, burjuva ve "aşırı" bireyci bulunması gibi farklı sebepler sayılabilir. Bugün bu kadınların hepsine feminist diyoruz çünkü onlar kadın oldukları için ezildiklerinin bilincindeydiler, kurumsallaşmış cinsiyetçiliğe karşı eleştirilerini kamusal alanda dile getirdiler ve kadının özgürleşmesini engelleyen cinsel politikaya son vermek için örgütlendiler.[21] Ayrıca, ikinci kuşak Osmanlı ve erken Cumhuriyet Ermeni feministlerinin kendilerini açıkça feminist ilan etmelerinde, büyük ihtimalle feminist hareket içindeki dönüşümlerin, hareketin kendini daha kapsayıcı ve çoğulcu terimlerle ifade etmeye başlamasının büyük etkisi vardı.[22] Ancak bu yazının konusu ve odağı çok daha dar. Yapmaya çalıştığım şey, farklı yerlerde feminizminin "ılımlı" olduğuna dair yorumlarla karşılaştığımız bir Ermeni kadının, Zabel Asadur'un, kendini feminist olarak tanımladığı veya feminizmi anti-feminizme karşı savunmuş olduğu yazılarını gün yüzüne çıkarmak; bir yazar ve aktivist olarak geride bıraktığı mirasın radikalliğinin altını çizmek. Zabel Asadur örneğinde gördüğümüz gibi, Ermeni kadınlar "feminizm" ve "feminist" terimlerini Fransızcada sıkça kullanılmaya başladıkları dönemden itibaren Ermenicede de dolaşıma soktular. Feministlerin kim olduklarını, feminizmin taleplerinin ne olduğunu açıklayan yazılar yazarak anti-feminist söyleme açıkça müdahalede bulundular. Dünyanın farklı yerlerindeki kadınların adalet arayışlarını yakından takip ettiler, Batı feminist hareketini muhatap aldılar ve çoğu zaman onun söylemlerini kullandılar; ancak aynı zamanda Ermeni kadınlar olarak kendi taleplerini Ermeni halkının entelektüel "aydınlanma", siyasi özgürleşme ve hayatta kalma mücadelesi içinde yorumlayıp dile getirdiler ve Osmanlı Ermenileri bağlamında yerelleştirerek feminist düşünce ve hareketin tarihinde önemli bir yer tuttular. ❐

DİPNOTLAR

1 Hayganuş Mark, "Dig[in] Z. H. Asadur (Sibil)", *Hayganuş Mark: Geankn U Kordzı* içinde (İstanbul, 1954): 370.

2 Zabel Asadur'un yaşamöyküsüne dair bu bilgiler şu kaynaklardan derlenmiştir: Yerevan Çarents Edebiyat ve Sanat Müzesi Toros Azadyan fonu, Zabel Asadur arşivinden yayımlanmamış belgeler; Hrant Asadur, "Zabel H. Asadur (Sibil)", *Tirnasdverner* içinde (İstanbul: G. Keşişdyan Vorti, 1921): 265-280; Arpig Minasyan, *Sibil (Zabel Asadur)* (Yerevan: Yerevani Hamalsarani Hradaragçutyun, 1980); Toros Azadyan, *Jamanagagits Temker: Zabel yev Hrant Asadur* (İstanbul: Gütemberg, 1937). Teotig, "Zabel Asadur", *Amenun Daretsuytsı* (1911): 242-244; Yeprem Boğosyan, "Azkanver Hayuhyats Ingerutyun", *Batmutyun Hay Mışagutayin Ingerutyunneru*, cilt 1, (Venedik: Mkhitaryan, 1957): 339-372; Zabel Asadur, *Yerger*, der. L.A. Kalsdyan (Yerevan: Hayasdan Hradaragchutyun, 1965); Zabel H. Asadur, *Tsolker* (İstanbul: H. Madteosyan, 1902); Zabel Asadur, *Harsı* (Boston: Hayrenik, 1938); Zabel H. Asadur, *Gnoç Hokiner* (İstanbul: H. M. Setyan, 1925); Sibil, *Maknis: Taderakhağ yergu ararov* (İstanbul: H. Madteosyan, 1909); Or. Alis, *Ağçıgan Mı Sirdı* (İstanbul: D. Civelegyan, 1891); Sibil, *Tsolker* (Yerevan: Sovedagan Kroğ, 1978); Sibil, *Yerger* (Yerevan: Hayasdan Hradaragçutyun, 1965); Sibil, *Kertvadzner* (Yerevan: Bedhrad, 1935); Sibil, *Ampoğçagan Kordzı: Kertvadzner* (İstanbul: Mışaguyt, 1939).

3 Roman aynı yıl içinde önce tefrika halinde, daha sonra da kitap olarak yayınlanmıştır.

4 Zabel'in tek başına ve Hrant Asadur'la birlikte yazdığı *Kordznagan Keraganutyun Arti Aşkharhapari* dilbilgisi ile *Hayereni Tasıntatsk, Tankaran Hadındir Hadvadzneru* ve *Nor Tankaran Hayeren Lezvi: Partzrakuyn Tasıntatsk* Ermenice dil ve edebiyat ders kitapları dizisinin farklı sınıflar için hazırlanmış olanları, on yıllar boyunca birçok kereler yeni baskılarıyla yayınlanmıştır. *Nor Tankaran* bugün hâlâ İstanbul Ermeni okullarında ders kitabı olarak okutulmaktadır.

5 Sibil, "Usumnagan Khorhurtin Kragan Knnutyuni yev Feministneri", *Masis*, 18 Haziran 1898, s. 1.

6 Sibil, "Angeğdz Tasdiaragutyun", *Masis*, 2 Haziran 1898, s. 1.

7 Sibil, "Zrbardutyun Mı", *Masis*, 10 Mart 1898, s. 1.

8 Bkz. *Gnoç Hokiner* (İstanbul: H. M. Setyan, 1925); Or. Alis, *Ağçıgan Mı Sirdı* (İstanbul: D. Civelegyan, 1891); Victoria Rowe, "Education is the Key: Sibyl ve Mariam Khatisian", *A History of Armenian Women's Writing: 1880-1992* içinde (Cambridge Scholars Press, 2003): 75-130.

9 Sibil, "Cışmarid Paroyaganı", *Arevelk*, 28 Ocak 1899, s. 1.

10 Sibil, "Tartzyal Feminizm", *Dzağig* (6 Mart 1904): 122-123.

11 Yerevan Çarents Edebiyat ve Sanat Müzesi, Toros Azadyan fonu, Zabel Asadur arşivi, sayı 107. Yazının ilk cümlelerinden, kız okullarından birinde yaptığı bir konuşmanın metni olduğunu anlıyoruz.

12 Sibil, "Nor Gini", *Masis* (10 Temmuz 1899): 427-429.

13 *Azkanver Hayuhyats Ingerutyun*'a dair bilgiler şu kaynaklardan derlenmiştir: Yeprem Boğosyan, "Azkanver Hayuhyats Ingerutyun", *Batmutyun Hay Mışagutayin Ingerutyunneru*, cilt 1, (Venedik: Mkhitaryan, 1957): 339-372; *Azkanver Hayuhyats Ingerutyun 2. Değegakir* (İstanbul: Manugyan, 1881); *Azkanver Hayuhyats Ingerutyun Yergamya 4. Değegakir 1883 Mayis 17 - 1885 Mayis 23* (İstanbul: K. Bağdadlyan, 1885).

14 Hayganuş Mark, "Dig[in] Z. H. Asadur (Sibil)", *Hayganuş Mark: Geankn U Kordzı* içinde (İstanbul, 1954): 380.

15 Zaruhi Kalemkâryan, "Sibil", *Orer yev Temker* içinde (Kudüs: Dbaran Srpots Hagopyants, 1965): 152.

16 Bkz. Yelbis Gesaratsian, *Namagani Ar Intertsaser Hayuhis* (İstanbul: G. Baronyan, 1879).

17 *Azkanver Hayuhyats Ingerutyun* ve Arşaguhi Teotig'in Kilikya'daki çalışmaları için bkz. Sibil, "Digin Teotig", *Amenun Daretsuytse* (1923): 10-15. Arşaguhi Teotig, *Amis Mı I Giligya: Gtsgdur Noter* (İstanbul: V.H. Der Nersesyan, 1910).

18 Sibil, "Azkanver Hayuhik", *Amenun Daretsuytse* (1910): 126-130.

19 Bu öncü isimlerden beşinin hayat hikâyeleri ve yazdıklarının Türkçe çevirileri için bkz. Lerna Ekmekçioğlu ve Melissa Bilal, *Bir Adalet Feryadı: Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar* (İstanbul: Aras Yayıncılık, 2006).

20 Bkz. Karen Offen, "On the French Origin of the Words 'Feminism' ve 'Feminist'", *Feminist Issues*, 8:2 (Güz 1988): 45-51.

21 Bkz. Karen Offen, "Was Mary Wollstonecraft a feminist? A comparative re-reading of a Vindication of the Rights of Woman, 1792-1992", *Globalizing Feminisms 1789-1945*, ed. Karen Offen (Routledge, 2010): 5-17.

22 Bkz. Lerna Ekmekçioğlu, *Recovering Armenia: The Limits of Belonging in Post-Genocide Turkey* (Stanford University Press, 2016).

Son Osmanlı Döneminde Rum Milletinde Kadın Haklarıyla İlgili Görüşler

EFİ KANNER

Son Osmanlı dönemi sırasındaki kadın haklarıyla ilgili görüşler kamusal alanın oluşum süreciyle paraleldi ve bu süreç Tanzimat reformlarıyla gelişmeye başladı. Bu kamusal alan bir yandan basının gelişmesi öte yandan değişik karakterlerdeki bir dizi derneğin –ekonomik, yardımsever, kültürel vb.– ortaya çıkmasıyla ilişkilidir. Bu alanda gelişen diyalog, büyük ölçüde imparatorluğun geleceğiyle de ilgilidir; zira aynı dönemde Balkan halkları arasındaki milliyetçi duygular tırmanırken bütün ülke sathında Batı'dan gelen ekonomik ve kültürel yayılma yoğunlaşmaktaydı. İmparatorluğun çöküşüne kadar süregelen bu ideolojik faaliyet, laiklik ve siyasal özne gibi konuları gündeme getirdi. Bu belirli faaliyetler sınırları dahilinde kadın ve erkek ilişkileri de yeniden ele alınmaktaydı.

Söz konusu metinde imparatorluk sınırları içinde yaşayan Rumların bu gelişmelere ne şekilde katıldıklarına, konuşmalar ve davranışlarıyla ülkenin kamusal diyaloğunu ne şekilde etkilediklerine ve şekil verdiklerine göz atacağız. Hangi erkek ve kadınların bu kamusal diyaloğa katıldıklarını ve hangi meslek ve toplumsal gruplara ait olduklarını, faaliyetleriyle ne tarzda bir saygınlık aradıklarını araştıracağız. Bunlardan başka, bu dönemde bu kişilerin girişimleriyle Rum milletinin başlıca siyasal problemlerini ilişkilendirme konusuna değineceğiz. Son olarak, son bölümde Rumların kadın haklarıyla ilgili tartışmalarını, çeşitli etnik ve dinsel cemaatleri iletişim çerçevesinde inceleyip Rum milletinin kadın konusundaki tutumlarını diğer cemaatlerin tutumlarıyla kıyaslamayı deneyeceğiz.

REFORMLARIN İLK YILLARI

Reformların başlangıç yılları İstanbul'un Ortodoks cemaatinin ilk aleni kadın müdahalesine tekabül eder. Bu, aydın bir kadın olan Evfrosini Samarcidu'nun 1845'te yayımladığı kadın dergisi *Kipseli*'dir. Derginin kısa süren yayın hayatında Samarcidu, ahlâklılaştırma ve toplumsal ilerleme konularında gelişme sağlayacak hem erkek hem kadınlara ortak bir eğitim fikrini öne sürmeye çalışmıştır. Denebilir ki bu konudaki tutumu epeyce ileri konumdadır, zira kadınların boyunduruk altında tutulmalarını fiziksel değil, toplumsal etkenlere bağlamış ve bunun dışında her toplumsal sınıftan kadınların iş alanlarında çalışmaları gerektiğini savunmuştur.[1]

İmparatorluğun modernleşme teşebbüsünün devrimci dinamikler meydana getirmesine örnek olan Samarcidu'nun radikal söylemi, okur-yazar Rumların arasında pek taraftar bulamayacaktı, zaten der-

ginin yalnız altı nüshalık kısa yayın hayatı bunu göstermektedir.[2] Buna karşı, zaman ilerledikçe, özellikle 1850 ile 1860'lı yıllar sırasında Rum milletinin birleşik teşkilâtlanması ve işlemesi sonucu kamusal alan yasalarla kurumsallaştırılırken evde kadınların konumunu tespit eden yazılar çoğaldı. Bu yazılar seçkin dergilerde yayımlanmakta ve aydın kişiler ya da doktorlar tarafından yazılmaktaydı. Doktorlar tezlerini tıp bilimine dayandırmaktaydı.[3] Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda tıp biliminin prestij kazanması rastlantı sayılamaz.[4] Böylece, kadınların bir alt kategoriye ait olduklarına dair dinsel karakterli söylemin yanı sıra, kadınların biyolojik etkenlerle tespit edilmiş evdeki rolleri ile anne olarak oynadıkları rolü ve bu rolün toplumsal önemini vurgulayan yazılara da rastlanmaktaydı. Bunun sonucunda edinilen izlenime göre, kadınların evde oynadığı rolün vurgulanmasıyla giderek kamusal alana paralel olarak özel alanının algılanmasına başlanmaktadır.

KRİTİK DÖNEM 1870'Lİ YILLAR; ANNELİK VE MİLLETİN HELENLEŞMESİ

1870 Bulgar Eksarhlığı'nın Rum Patrikhanesi'nden bağımsız Bulgar otonom kilise olarak kurulduğu yıldır. Bu hareket Rum elit çevrelerinin Ortodoks millet üzerindeki iktidarını açıkça reddeden bir davranış sayılmaktadır. Bunun sonucunda Patrikhane'nin zaten önceki yıllarda ulus-devletlerin kurulması ve onları otonom kiliselerin takip etmesi sonucu yetkileri kısıtlanmıştı. Grek Ortodoks elit bu hareketi, ayrıca Bulgarların siyasal kopmaya kalkışmasının başlangıcı olarak algıladı, yani bu bir şekilde yazgısını bağladığı Osmanlı İmparatorluğu'nun daha da küçülmesine işaretti. Helen dil ve kültürünün imparatorluğun Ortodoks nüfusuna yayılması, başka bir deyişle "Helenleşmesi", 1870'li yıllar ve sonrasında Bulgar milliyetçiliği ve genel olarak Balkan milliyetçilikleri karşısında başlıca koruma unsuru olarak ortaya çıktı, diğer yandan Patrikhane ve Grek Ortodoks elit çevrelerin etrafında toplandığı birleşme aracı oldu ve bu çevrelerin milletin iktidarını elinde tutması için bu zorunluydu.

Bulgar Eksarhlığı'nın kuruluş yılında *Evridiki* dergisi yayına girdi; dergi aydın bir kadın olan Emilia Ktena-Leondias tarafından yayınlanırken aynı dergide köşe yazarı olarak kardeşi seçkin eğitimci Sapfo Leondias çalışmaktaydı. Köşe yazarı, derginin amacının: "Kadının özel görevinin esaslarını incelemek" olduğunu belirtmekteydi. Bu özel görev ise şöyle tarif edilmekteydi: "[...] Yapılması için zarafet, incelik, güzellik, neşe, sevgi isteyen her şey zarif ve barışsever kadın dünyasına bırakılır; yapılması güç, cesaret, zorunluluk ve şiddet isteyen her şey ise, güç sahibi erkeğe bırakılır." Köşe yazarı Sapfo Leondias, bu şekilde kadının yaşamının tek hedefini oluşturan aile içindeki görevlerine kendisini vakfetmesi gerektiğini düşünmektedir.[5] Kadının aile içindeki rolü "içinde güzel duyguların yandığı sunak, o güzel duygular ki vatan, millet, kent insanını besler..." şeklinde tarif edilir. Bu rol aşıldığı takdirde ve kadınların erkeklerle eşit düzeyde ekonomik faaliyette bulunması durumunda toplumu felâket beklemekteydi.[6] Dergi 1870'ten 1873'e kadar yayımlandı –o zamanki şartlar göz önüne alınırsa hiç de yabana atılacak bir süre değil–, dolayısıyla bu durum derginin genel bir sosyal kabul gördüğüne işarettir. Sapfo Leondias'ın saygınlığı giderek artmaktaydı –hatta "milletin öğretmeni" adını bile alacaktı– nitekim eğitim faaliyetlerini arttırarak imparatorluğun seçkin kız okullarının müdürlüğünü üstlendi.

Paris Komünü ile ilgili makalelerde bu görüşler daha açık şekilde göz önüne serilir. Bu makalelerde kadınların kamusal alana çıkmaları tarif edilirken ilk defa olarak "kadınların kurtuluşu"ndan söz edilir. Öte yandan "kadınların kurtulu-

Sapfo Leondias (1832-1900): Ünlü "milletin öğretmeni" adını alan Rum öğretmen. Evrıdiki dergisinde köşe yazarı olarak kadının aile içindeki rolüne odaklanmış.

şu", "toplumsal tehlike" olarak gösterilmekte ve Avrupa sosyalizm ile ilişkilendirilirken imparatorluğun nüfusunun sosyal bağlantısına bir tehdit sayılmaktaydı – üstelik Balkan milliyetçilikleri ve özellikle Bulgar milliyetçiliği Ortodoks elit çevrelere karşı yürüttükleri mücadeleyi sınıf mücadelesi saymaktaydı.[7] İmparatorluğun Rumca çıkan dergi ve gazetelerinde bu konulara sık sık atıflar yapılmaktaydı.

Kadınların aile içindeki rolünün vurgulanması nereden kaynaklanıyor? Helen dil ve kültürünün yayılmasının temel şartı tek tip bir ailenin egemen olmasıydı; bu ailenin genç fertleri yaşamlarını kazanma mücadelesi vermekten kurtulmuş olarak okullarda tahsil görmeye odaklanmalıydı, zira okullar Helen kültürünü yayma unsuruydu. Bundan dolayı aile gereksinimlerini tümüyle ve kesintisiz karşılayacak olan kişi baba olurken, anne ise çocukları büyütme ve onlara Helen kültürünü aşılama rolünü üstlenmek durumunda olmalıydı. Bu çerçevede daha önceki dönemde annelik rolünün "iyi yurttaş" yetiştirme olduğu öne sürülürken, şimdi yeni boyutlar kazanmaktaydı, zira milletin hayatta kalma etkenlerinden en kritik olanıydı. *Evrıdiki* dergisi bunun ikisini sıkı şekilde ilişkilendirmekteydi, çünkü kadınların özel görevine yaptığı atıflardan başka şunlara dikkat çekmekteydi: "Evrıdiki dergisinin yakıcı isteği [...] Anadolu'daki kardeşlerinin Grek Ortodoks kültürü aracılığıyla millî görkem lehine ruhen ve aklen gelişmesi, tekâmülü, yeniden doğuşu ve bu yönde çalışmasıdır."[8]

Kadınların eğitimi hareketinin bu belirli bağlamın dışında tarif edilebileceğini sanmıyoruz. 1870'li yıllar ve sonrasında bütün imparatorluk sathında çok sayıda kız okulunun kuruluşuna tanık olmaktayız. Bu okullar yerel cemaatlerin sorumluluğu altında bulunmaktaydı. Erkek okullarında olduğu gibi bu okullar bütün sosyal sınıfların kızlarına açıktı. Bunların dışında, herkesin karşılayabilmesi için okul ücretleri düşük tutulmaktaydı,[9] her türlü gelirden yoksun kızlar ise dersleri ücretsiz takip ederken okul ücretlerini yoksullara bakan hayırsever derneklerle zengin aileler üstlenmekteydi. Bu düzenlemeler özellikle fakirlerin Grek Ortodoks cemaatine katılması hedefi çerçevesinde yapılmaktaydı. Buna paralel olarak imparatorluğun kentsel merkezlerinde –özellikle İstanbul'da– saygınlığı yüksek kız okulları açılmaktaydı ve bu okulların diğer görevlerinin yanı sıra Balkanlar'da Helen kültür ve dilini öğretecek öğretmenler yetiştirme görevi vardı. Bu gelişmeler öğretmenlik mesleğini yapan kadın sayısını arttırırken, öğretmenlik mesleğinin saygınlığı yavaş yavaş yükselmekteydi.

Kentsel merkezlerdeki okulların kadın öğretmenleri özellikle önemli saygınlık kazanmaktaydı – örneğin birkaç İstanbul Zapyon Kız Okulu öğretmeni. Kadın öğretmenler kendisini saydırmış, sözü geçer kişi statüsünde ve kamusal alanda varlığı güçlü hale gelmiş kişi sayılmaya başlanmış, örneğin Sapfo Leondias ve Zapyon müdürü Kalliopi Kehaya, Grek ulusunun

Kadınların Vesayetten Kurtulmasına Karşı Çıkan Bir Rum Kadın Münevver:

Kornilia Prevezyotu (1878-1964)

EFİ KANNER

Kornilia Prevezyotu 1878'de İstanbul'da doğdu. Tüccar Leonida Prevezyoti ve Ekaterini Prevezyotu'nun kızıydı. 19. yüzyılda imparatorluğun Batılılaşma merkezî olan Pera'da (bugünkü Beyoğlu) oturuyordu. Rum burjuva bir ailenin evladı olarak çocukluğundan itibaren bu grubun değer sistemini benimsedi. Öğrenimini konak eğitimi çerçevesinde münevver İliyas Alexandridis'ten aldı.

Kornilia Prevezyotu'nun şiirleri erken gençliğinden itibaren İstanbul ve Atina dergilerinde yayımlandı. Prevezyotu, İstanbul'da çıkan *Neologos* gazetesinin yayımcısı Stavros Vutiras'ın çevresine girdi. Vutiras, antik Helen geleneği ve bu geleneğin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Ortodoks nüfusa yayılmasının Grek kimliğinin güçlendirerek Bulgar milliyetçiliğiyle başa çıkma aracı olarak kullanılmasının hararetli taraftarıydı. Bunun için Vutiras ve yayımladığı gazete *Neologos*'un söylemleri, Rum cemaatinde telâffuz edilen en ciddi söylemlerden biri sayılıyordu. Bu ölçüde Prevezyotu imparatorluğun Ortodoks nüfusunun Helenleştirilmesi amacını benimsedi ve *katharevusa* dilini (Rumcanın antik Helen diline benzeyen versiyonu) kullandı.

Kornilia Prevezyotu, ilk şiirlerini 14 yaşındayken 1892'de *Neologos* gazetesinde yayımlandı. *İlerleyen yıllarda ise ilk öykülerini* Fransızcadan çevirdiği romanlarla birlikte yine burada yayımladı. 1895'te ise *Neologos* basımevi, Prevezyotu'nun 71 şiir, öykü ve tercümeden oluşan ilk derlemesini yayımladı. Bu derleme geniş bir kabul gördü: En önemli Rum münevverlerden oluşan 500 kişilik abone listesi bu kitapta görünmektedir. Ayrıca Prevezyotu, Kalliroi Parren'in yayımladığı *Efemeris ton Kyrion* ve *Parnassos* gibi Atina'daki gazete ve dergilerde ve İstanbul'daki *Filologiki İho* [*Edebiyat Ekosu*] dergisinde şiir ve öyküleri yayımlattı.[1] Tüm bunlar Prevezyotu'nun Rum münevverler arasında önemli bir derecede kabul edildiğinin göstergeleridir. Prevezyotu, Rum elitlerinin Rum

kültürel ve siyasal yeniden doğuşunun öne çıkan simgelerinden sayılmıştır. Bu öğretmenler bazen evlilik ve annelikten farklı seçimleri ortaya atmaktaydılar. Fakat çoğu kez eğitimsel/ulusalcı faaliyetler geleneksel görevlerle tezat olmazken, aksine bu görevlerden doğan bir zorunluluk olarak kaynaklanmaktaydı.

Okul öğretiminin hedefi, Helen kültürünü çocuklarına aşılayacak anneler yetiştirmekten başka, ailenin koruyucu katmanları altında bulunmadıkları durumlarda, kadınların hayatlarını tek başlarına kazanmalarını sağlayacak yetenekleri öğretmekti; bu şekilde kötü yola düşmekten –fuhuş ya da başka bir dinî seçmek– korunacaklardı. Bu olasılığı engellemek doğrultusunda birçok cemaat, kadınlara dikiş atölyeleri açan kadın yardımsever dernekleri oluşturmaktaydı. Bu şekilde yoksul kadınlara iş sağlanmaktaydı. Bu yardımsever derneklerin en önemlisi olan

millet ve Patrikhanesini, –yani Osmanlı düzenini– tehdit eden her şeye karşı korunması egemen talebini benimsedi. Bu sebeple kadın rolünü "kız, eş, anne, ev hanımı [...] Ulus ve Kilise'nin çocuğu" olarak algılıyordu.[2] Böylece kadınların vesayetten kurtulması ve aynı zamanda *dimotiki* dilinin (Rumcanın halk gurupları tarafından konuşulan versiyonu) –birkaç şiir ve öyküsünü Kalliroi Parren'in *Efemeris ton Kyrion* ve sonradan *dimotiki* dili taraftarı olan *Filologiki İho* dergisinde yayımlatmış olmasına rağmen– ateşli düşmanıydı.[3]

Prevezyotu'nun kadınların vesayetten kurtulmasına karşı ve bu konuda egemen söyleminin özeti olan fikirleri 1899'dan 1906'ya kadar yayımladığı *Vosporis* dergisinde sistematik olarak gösterilmiştir. *Vosporis* dergisi ilk sayısından itibaren Prevezyotu'nun "kadınların vesayetten kurtulması" fikirlerine karşı çıkma amacını ilan etti. Argümanlarının temelinde Rum cemaatindeki egemen söylemde kadın meselesi ile ilgili merkez olan *l'égalité dans la différence* pozisyonu vardı. Prevezyotu kadınlara erkeklerle eğitim ve zihinsel gelişmede eşit haklar tanıyordu. Kadınların zihinsel kabiliyetlerinin erkeklerden daha alt seviyede olduğunu

Kornilia Prevezlotu (1878-1964): Kadınların vesayetten kurtarılmasına karşı çıkan Vosporis dergisinin editörü. Tavanyotou ailesinin özel arşivinden.

savunan doktor N.G. Makridis'e öfkeli yanıtı bunun bir göstergesiydi. Prevezyotu'ya göre, Makridis'in pozisyonunun aksine aile, annelik ve hayırseverlikte kadının merkezî rolü onun sadece erkeklerden aşağı olmadığını değil, "en yüksek eserleri" iyi terbiye şartıyla gerçekleştirebildiğini göstermekteydi.[4] Bütün bunlara karşın Prevezyotu kadınların erkeklerle eğitim ve zihinsel gelişimdeki eşitliğinden, aralarında aynı mesleki faaliyetlerin ve cinsel özgürlüğün olması gerektiği sonucunu çıkarmamıştır. Bunun tam aksine bu tür bir durumun Rum kadınlığını mah-

Filoptohos Adelfotis Kirion Stavrodromiu'nun [Pera Hanımlar Fukaraperver Cemiyeti] üyeleri İstanbul'un en seçkin Grek Ortodoks ailelerinden gelmekteydi. Bu dernek 1876'da bir dikiş atölyesi kurmuş ve 1913 yılında 416 işçi istihdam edecek kadar genişlemişti, bu sayıya evlerinde çalışan kadınlar dahil değildi.[10] Öne sürülen hedef çalışma aracılığıyla ahlâklılaştırma olurken, bu yardımsever kurumların üyeleri kimsesiz kadınların doğru yoldan sapmalarını engellemek yönünde gözetim altında tutmak görevini üstlenmekteydiler.

Bu süreç içinde millet geniş bir aile olarak sayılmaktaydı ve annelik gerçek ya da mecazi anlamda kamusal özellik kazanmaktaydı, başka bir deyişle siyasal önem taşımaktaydı zira bu "millet"in birliği ve Grek Ortodoks kimliği açısından son derece önemliydi. Ekümenik Patrikhane Vekili Efes Mitropoliti Ioakim, 1897'de *Fi-*

vedeceğini savunmuştur, çünkü kadının görevlerine ev işleri ve yeni nesilleri yetiştirmesi milli vazifeleri olarak odaklanıyordu.[5]

Prevezyotu'nun kadınların vesayetten kurtulması konusundaki argümanlarında merkez noktası bu kurtuluşun Grek ulusunun yozlaşmasına yol açacağıydı. Bu açıdan vesayetten kurtulmuş kadınların farz edilen hırsıyla Alkisti ya da İfigenya'nın fedakârlığı ve antik Spartalı kadınların vatanseverliğini karşılaştırarak onların arasındaki tezadı gösterip aileye sadakati ve vatanseverliği özdeşleştiriyordu.[6] Üstelik Prevezyotu'ya göre kadınların vesayetten kurtulması hareketleri Grek ulusunun yozlaşmasının göstergesi ve aynı zamanda sebebiydi, çünkü bu "ulusal tabiata" yabancı olan, özelde Fransız ve genelde Avrupa kültürünün benimsenmesi demekti. Ona göre Avrupa kültürü fedakârlık, ulusa sadakat ve özverili olmanın aleyhine maddeci değerler, bencillik ve hazcılığın güçlendirilmesi demekti. Bu mantıkta kadınların vesayetten kurtulması Grek ulusunun yıkılmasına yol açıyordu, çünkü bu fedakârlık ve özveri gibi değerlerin yuvası olan aileyi mahvedecekti.

Prevezyotu, kadınların vesayetten kurtulmasının Grek ulusunun ihtiyaçlarını karşılamayacağını savundu: Grek Ortodoks kadınları köle değildi. O zaman vesayetten kurtulmak isteyen Grek Ortodoks kadınları "komşuların kızlarının oyuncaklarını ve kuklalarını kıskanan terbiyesiz kızlara benzemiyor mu acaba?" diye soruyordu.[7] Yani bu talebin kökeni Batı'nın düşüncesizce taklit edilmesi ve özellikle "her tür ahlâkın haini olan ve toplumsal örnekleriyle Grek Ortodoksların zihniyetine en yüksek derecede zararlı olan Fransa'nın [...] model olarak gösterilmesi"ydi.[8] Fransız kültürünün zehirli değerleri alkolizm, zihinsel hastalıklar ve sosyalizmdi. Bu açıdan Prevezyotu'nun kadınların vesayetten kurtulmasına düşmanlığı, siyasi alanının kitlesel olmasından (1908'den sonra daha güçlü olan) Osmanlı elitlerinin korkusunun başka bir versiyonu sayılabilir. Rumlar durumunda bu söylem, diğerlerinin dışında, Balkanlar'da toplumsal talepleri formüle eden rekabet halindeki milliyetçiliklerden –ve özellikle kadın haklarıyla radikal görüşleri sunan Bulgar milliyetçiliğinden–[9] doğan korkuyu yansıtmaktadır. Böylece Rum milletini güçlendirme amacı çerçevesinde kadınlara evde ve "onların etkinlikleri sınırlayan" aile liderinin –baba ya da kocalarının– iktidarı altındaki yer atfe-

loptohos Adelfotis Kirion Stavrodromiu'nun üyeleri ile ilgili şunları belirtiyordu: "Dernek kadını artık yalnızca aile içinde faaliyet göstermekten çıkıp [...] etkinliği yalnız kendi ailesinin iyiliği için değil, Kilise ve Milletin de içinde bulunduğu büyük ailenin iyiliği için olan biri haline dönüşmüştür".[11] Milli çerçevede, başka bir deyişle imparatorluğun kültür açısından farklı nüfusuna Helen kültürünün aşılanması ve Grek Ortodoks liderliğine bağlanması yönünde kadın rolü meşrulaştırılmaktaydı. Görevleri geçim mücadelesinden bağımsız rollerinden kaynaklanmaktaydı ve ayrıca bu rol rekabetçi iş dünyasından etkilenmemelerini sağlıyordu.[12]

Bu şekilde Rum milleti, imparatorluğun modernleşmesinde başrol oynamayı sağlamlaştırmak ve imparatorluk sınırları içinde egemenlik sağlamak girişimindey-

diliyordu.[10] Onlara atfedilen tek kamusal rol –öğretmenlik dışında– Rum milletinde Grek Ortodoks elitlerinin egemenliğinin altında birleşmesinin ana aracı olan hayırseverlik alanında odaklanıyordu.[11]

Bu pozisyonlara sahip olan Prevezyotu Birinci Dünya Savaşı'ndan itibaren Yunan Megalo İdea'nın ateşli taraftarı oldu. Prevezyotu'nun Megalo İdea'ya sadakati *Εις την απελευθερωθείσαν Θράκην* [Özgürleştirilmiş Trakya'ya] (1921), *Εις τον ηρωικόν στρατόν* [Kahraman ordumuza] (1921) ya da *Στη γαλανή σημαία* [Mavi Bayrağa] (1921) başlıklı metinlerde belirtilmektedir.

Pozisyonları dolayısıyla Rum elit arasında Prevezyotu'nun toplumsal kabulü genişledi ve onun 1922'ye kadar devam eden yayın faaliyetine yol açtı – *Vosporis* dışında çeşitli albüm ve takvimleri yayımladı.[12] Prevezyotu'nun düzenli yayın faaliyetleri 1922'de dursa da bu yıldan sonra birkaç İstanbul Rum gazetesine makaleler gönderdi. (örn. *Μεταρρύθμισις* [Reform] *Ανεξάρτητος* [Bağımsız]). 1905'te evlendiği kocası Emanuil Tavanioti 1924'te öldü. Kocasının ölümünden sonra üç oğlundan ikisi Türk ordusunda askerlikten kaçınmak için Yunanistan'a göç etti. Bu olay, yayın faaliyetlerinin durmasından kaynaklanan ailenin ekonomik problemleri ve Prevezyotu'nun Megalo İdea'yı desteklemesi sebebiyle yeni Türk iktidarının ona karşı olan şüpheciliği Prevezyotu'nun 1936 yılında Türkiye'den ayrılarak Atina'ya yerleşmesiyle sonuçlandı.[13] Atina'da yazarlık ve yayın faaliyetlerinin belirtileri yoktur. Prevezyotu Atina'da 1964 yılında vefat etmiştir. ❐

DİPNOTLAR

1 Anagnostopulu, 2013: 651.
2 [Preveziotu], 1899a: 1-2.
3 Anagnostopulu, 2013: 651.
4 [Preveziotu], 1899b: 157-159.
5 Kanner, 2001: 328-331.
6 [Preveziotu], 1899c: 106.
7 [Preveziotu], 1899d: 144.
8 [Preveziotu], 1901: 170-171.
9 Kanner, 2016: 77-78.
10 Kondothanasis, 1904: 67-68.
11 Kanner, 2004: 277-280.
12 Anagnostopulu, 2018: 130.
13 Bu enformasyon için Hrisula Anagnostopulu'ya çok teşekkür ederim.

di. Fakat bu role, yalnızca imparatorluğun birleştirici ve kuvvetlendirici unsuru olarak İslâm'ı gören iktidar değil aynı zamanda bu rolü sahiplenmek isteyen diğer etnik ve dinsel cemaatler de karşı çıkıyorlardı. Söz konusu "ulus" olduğunda ve milletin geleceğinin çok kritik olduğu bir dönemde aile idealinin meşrulaştırılması hem aileye hem de anne olarak kadınlara yüksek ölçüde bir ağırlık vermekteydi. Resmî söylemde ve ülkenin kültürel hayatında yol gösteren, saygınlığı yüksek basılı yayınlarda, kadınların aklen bir adım geride olduğunu yazan yazarların sayısı son derece azalmıştı.

ALTERNATİF SESLER

Bu durum yeni dinamikler oluşturmaktaydı. Hayatın zor şartlarının göğüslen-

mesi ve ahlâki düşüşün engellenmesi yönünde kadının eğitiminin, çalışmasının, ekonomik özgürlüğünün birçok sesten vurgulanması, kadın eğitiminin ve çalışmasının değerini görece meşrulaştırmaktaydı. Böylece tedricen kadınların çalışması yalnızca ailenin koruyucu kanatlarının eksikliğinde geçimi sağlayacak bir etken olarak değil, otonom bir değer olarak meydana çıkmaktaydı. Bu açıdan bakıldığında özellikle yüksek tabakanın kadınları için çalışmak bazen bir ihtiyaç olarak öne çıkarılmaktaydı.[13]

Doktor Ioannis Ziffos'un "Kadın eğitim görmeli ve çalışmalıdır" başlıklı yazısı dikkat çekicidir. Bu yazı, cahilliği, önyargıları ve kadınlara uygulanan ve kusurlara neden olan çift ahlâkı yerdikten sonra şu sonuca varır: "Kadınların [...] eğitimi ve ahlâkı erkekler gibi son derece yüksek ve güçlü olursa [...] yeni bir şafak doğacak."[14] Bu noktada şunu ekleyelim, Ziffos'un eşitleştirel görüşleri İstanbul'un geniş çevrelerinde bilindiğinden, Türk basınının alaycı yorumlarına hedef olmaktaydı.[15] Yukarıdaki makale *Filergos Eteria* tarafından yayımlanan *Filergos* dergisinde yayımlandı. Masonlarla ilişkili olan bu dernek, 1866'da farklı etnik ve dinsel grubun saygın üyeleri tarafından Osmanlı nüfusuna çalışmayı özendirmek ve dolayısıyla sanayi üretimini artırıp Batı'nın bağımlılığından kurtulmak amacını güderek kurulmuştu. Bu amacını gerçekleştirmek konusunda kadınların çalışmasını çok önemli sayıyordu. Bu bağlamda dernek, aralarında üç kadının da bulunduğu çok sayıda yoksul zanaatkâra kredi vermişti.[16] Kadınlarla ilgili bu tür görüşler, bazen kadınların cinsel yaşamı için de farklı tutumlara yol açmaktaydı. Bu açıdan aynı dergide yayımlanmış bir makalenin yazarı "Geçmişi kuşkulu, ama nikâh yemininden sonra iyi ve uslu kadını almak, bakire ama evlendikten sonra evliliğe sadakati unutmuş bir kadını almaktan yeğdir" görüşündeydi.[17]

Evridiki dergisi bile kadınların kamusal alana çıkmasına ilişkin karşı duruşuna rağmen annelik rolü ile ilgili birtakım tezat oluşturan değinmelere girişiyordu. Bir yandan dünyadaki bütün annelerin savaşa karşı protesto düzenlemelerini teşvik ederken, öte yandan gene bütün dünya kadınlarının kardeşliğinden söz edip, ait oldukları toplumların onlardan esirgediği hakları talep edip erkek egemenliğinin yarattığı kötü durumdan insanlığı kurtarmalarını öneriyordu:

"Kadınlara ışık, zihinsel gelişme, ahlâk eğitimi, bilimsel öğrenim ve özgürlüğü verilirse onlara dünyayı hareket ettirecek kaldıraç verilecek".[18] Geçmişte de kadınların kurtarıcı rolünden söz edilmekteydi, örneğin Bizanslı kadınların imparatorluğun hayatında oynadıkları kurtarıcı rol vurgulanırken ayrıca I. Elizabet ile Büyük Katerina'nın ülkelerinin gelişmesinde oynadıkları rol hatırlatılmaktaydı.[19] Bu değinmeler biyolojik basitleştirmeye dayanmasına rağmen ev idealinden çok daha uzağa yol alıyordu ve o dönemde biçimlenen toplumu ikiye bölme (kamu/erkek ile özel/kadın arasında) zihniyetinin çökmesi yönünde işlemekteydi. Bu dönemde eğitimin yayılması, imparatorluğun toprak kaybı yüzünden göçmen dalgalarının ülkeye ulaşması, köylerden kentlere doğru akının büyümesi sonucu kadının çalışma sınırlarının genişlemesi gibi olaylar durumu bu yöne doğru çekmekteydi.

KADINLARIN "VESAYETTEN KURTULMASI": TARAFTARLAR İLE KARŞI GELENLER

Bu dinamik göründüğünde ortak bir korku yaratıı. Bu şekilde özellikle 1890'dan sonra kadınların "vesayetten kurtulması"na karşı çıkan sesler çoğaldı. 'Vesayetten kurtulma' terimi toplumu altüst etmenin bütün olumsuz çağrışımlarını üzerine çekerken millet için bir tehdit sayılıyordu. Böylece saygın *Ellinikos Filologikos Sillo-*

gos Konstandinupoleos derneği [İstanbul Helen Edebiyat Cemiyeti] 1893'te gazeteci Kornilia Preveziotu'ya ödül vermiş "adı geçen kadın gazeteci [...] 'kadınların vesayetten kurtulması' denilen korkunç düşmana karşı çıkmıştır."[20]

Bu şekilde 1899 yılında Preveziotu "kadınların vesayetten kurtulması" fikirlerine karşı yazılar yayımlayacak *Vosporis* adlı dergiyi yayına sokar.[21] Argümanlarının temelinde, kadın ile erkek arasındaki rollerin birbirlerini tamamladığı, erkeklerin kamusal alanda faaliyet gösterirken kadınların özel mekânda hareket etmelerinin gerektiği bulunuyordu. Kadın ve erkeklere eğitim ve zihinsel gelişmede eşit haklar tanıyordu. Kadının yüksek toplumsal rolü, "kız, eş, anne, ev kadını, toplumsal ilişkileri olan kişi, Ulus'un ve Kilise'nin kızı"[22] ona toplum içinde erkeklerle eşit konumda yer verdiğini tanımaktaydı. Buna rağmen Preveziotu, eşit haklar getirecek olan "kadınların vesayetten kurtulması" beklentisini etkisiz hale getirmeye çalışıyordu. "Kadınların vesayetten kurtulması" fikrini, kadınların geçimini sağlama ve cinsel özgürlük olarak algılamaktaydı. Böylece *Vosporis* dergisinde yazdığı bir dizi yazıyla kadınların birtakım meslekleri ifa etmesini – hâkimlik, ticaret, doktorluk gibi– doğaya karşı bir durum sayarken, öte yandan erkeklerle eşit şartlar altında yaşanacak cinsel faaliyetin yıkıcı sonuçları olacağını savunmaktaydı.[23] Bu nedenle "kadınların vesayetten kurtulması"nın, ulus ve insanlığın zayıflamasına ve yozlaşmasına yol açacağına inanıyordu, zira onların temel direği olan aileyi çürütecekti. Derginin uzun yayın hayatı –1906'ya kadar yayımlanmaya devam etti–[24] geniş toplumsal kabulü simgelemektedir. Hatta Preveziotu yayın faaliyetine kocasının soyadıyla 1922'ye kadar devam etmiştir.[25]

Görüldüğü gibi *Vosporis* dergisinin argümanları bir önceki dönemde ortaya çıkan argümanların bir özeti ve sistemleştirilmiş şekliydi. *Filologikos Sillogos* derneğinin 1893'teki ödülünden altı yıl sonra bu "sistemleştirme"nin yol açtığı "kaygı", bu arada vuku bulan bazı olaylardan bağımsız incelenmemelidir. 1894-1895 yıllarına Ermenilerin kıyımı damgasını vurmuştur. 1896'da Filistin topraklarına Musevilerin yerleşmesi konusu Grek Ortodoks elitinde büyük kaygı yaratmış ve bu dönemde Rum basınında antisemit yorumlar yayımlanmıştır. Bu konu, Theodor Herzl'in Filistin'de Yahudi devletinin kurulması fikrini ortaya atan *L' État Juif* eserinin yayımlanmasından sonra daha da geniş boyutlar kazanmıştır. Hatta bir sonraki yıl İlk Siyonist Konsey toplanmış ve bu konuyu ele almıştır. Buna paralel olarak Abdülhamid'le görüşmeler başlamıştır. Osmanlı topraklarında yeni bir etnik meselenin ortaya çıkma ihtimali çok büyüktü.[26] Nihayet, 1897 yılındaki Osmanlı-Yunan savaşı sonucu Osmanlı iktidarı Grek Ortodoks kökenli vatandaşlarına karşı kuşku sebeplerinden biriydi. Bu olaylar Rum milletinin elitinin duyduğu güvensizliği giderek arttırmıştı zira Grek Ortodoks nüfusun kritik durumun altını çizmekteydi. "Kadınların vesayetten kurtarılması" na karşı olan söylem, ulusu tehdit eden birtakım tehlikelere karşı dayanışmaya çağrı oluşturmaktaydı. Bir kez daha "millet"in durumuyla ilgili kaygılar cinsiyet üzerinden ifade edilmekteydi. Cinsiyetin, "kadın meselesi"nin, özel alanının, iktidar ilişkileri kurulmasında başlıca unsur olarak öne çıkarılmasıyla, yine milletin durumuyla ilgili yani siyasi kaygılar cinsiyet üzerinde ifade edildi.

Bu tezat, alternatif bir söylemin ifade edilmesini sağlamaktaydı. Bu söylemin sahibi ve "kadınların vesayetten kurtarılması"nın ateşli savunucusu aydın olmasına rağmen en seçkinlerden sayılmayan Virginia Evangelidu'ydu.[27] *Vosporis* dergisinde Evangelidu'nun Preveziotu'ya yolladığı mektuplar yayımlanmaktaydı. Evangelidu'nun savunduğu fikirlere göre kadının vesayetten kurtulmasının gerekliliği kadın

doğasından ve annelikten doğan duygusallık ve şefkatten kaynaklanmaktaydı. Bu özellikler kadınların kamusal alana çıkmasını, iş hayatında erkeklerle eşit duruma gelmelerini ve politik haklar elde etmesini empoze eden etkenlerdi. Bu şekilde burada da vesayetten kurtulma, erkek egemenliğinin yol açtığı yozlaşmaya engel oluşturacak sosyal bir yeniden doğuşun başlama noktası addedilmekteydi.[28] Bildiğim kadarıyla Grek Ortodoks cemaati içinde bu dönemde kadınların politik hakları lehine sesini yükselten Evangelidu tek kişiydi. Bundan dolayı Osmanlı İmparatorluğu içinde Ermeni feminist Hayganuş Mark ile birlikte en radikal sesler içinde bulunmaktadır.[29] Evangelidu'nun argümanında "ulus"un meşrulaştırma çerçevesi içinde yer almaması rastlantı değildir; rakibine şikâyetlerini şöyle dile getiriyordu: "Dünyanın herhangi bir yerinde bulunan kadını kardeş saymıyor, yalnız Yunan ismi olan kadınları kardeş sayıyorsunuz."[30] Bu durum, radikal bir argümanın milletin başlıca egemen siyasal tutumlarından uzakta olması gerektiğini göstermektedir. Böyle bir argüman, son Osmanlı dönemine damgasını vuran o dönemin değişik etnik ve dinsel cemaatlerinin ideolojik tartışmaları ve fikir teatisinin sonucu sayılabilir ve bu tartışma ve fikirleri Evangelidu özgün bir şekilde ele alıp incelemiştir.

ETNİK/DİNSEL CEMAATLERİN ARASINDAKİ İLETİŞİM ALANLARI

Cinsiyet prototiplerinin yayılması için, bu dönemde pek çok yol vardı, çünkü çeşitli resmî ve gayriresmî iletişim ağları oluşuyordu. Resmî ağlar çok milletli üyeleri olan derneklerde (örneğin *Cemiyet-i Tıbbiye-i Şahane* ya da *İstanbul Helen Edebiyat Cemiyeti*'nde), Mason localarında, Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerin katıldığı devlet bürokrasisinde ve tabii ki eğitim kurumlarında örülüyordu. Her milletten öğrenciler Zapyon'da, misyoner okullarında ve pek çok kent ve taşra okullarında okuyordu.[31] Farklı din ve milletlerden gelen ve toplumsal kadın haklarıyla ilgili diyaloğa ciddi katılımı olan kadınlar, bu eğitim ağları vasıtasıyla birbirleriyle tanışıyordu. Mesela, Osmanlı kadın eğitiminde öncü Darülmuallimat müdiresi Ayşe Sıdıka, kız kardeşi Emine Behice'yle, Zapyon'da okumuştu.[32] Halide Edib ve *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin köşe yazarı ve İttihad ve Terrakki Cemiyeti'nin üyesi Gülistan İsmet, Amerikan Koleji'nde okumuş ve orada farklı milletten öğrencilerle tanışmıştı.[33] Osmanlı Edebiyatı'nda önemli bir şahıs olan Nigâr bint-i Osman, bölgenin Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi elit kızlarının okuduğu Kadıköy'deki Fransız okulunda okumuştu.[34] Bu mekanizmalarda çeşitli Batılı cinsiyet prototipleri yayılıp dostluk ve mesleki işbirliğiyle güçlendirilen gayriresmî ağlar oluşturuluyordu. Bu tür ağların oluşumuna 19. yüzyıl şehir ıslahatları yol açtı. Bu ıslahatların sonucu olarak Osmanlı şehirlerindeki mahalleler çok milletli oldu; böylece yeni sosyalleşme yolları (çay partileri, edebi akşamlar, resepsiyonlar, danslar), hayırsever ve editoryal etkinlikler ile yeni çalışma ve eğlence yerleri (çalışma atölyeleri ve tiyatrolar gibi) çeşitli milletlere ve dinlere mensup olan kadınları bir araya getirdi.[35] Resmî ve gayriresmî ağlar aracılığıyla her milletin mensupları başka cemaatlerdeki gelişmeleri öğrenebiliyordu. Ayrıca çeşitli milletler arasında ortak dil olarak Fransızca ve İngilizcenin artan kullanımı, iletişimi kolaylaştırmış, Batılı fikirlere erişim aracı olmuştu.

Başka bir önemli iletişim yolu ise göçtü. Balkanlar'daki yeni milli devletlerde sosyoekonomik değişiklikler yeni toplumsal ihtiyaçları ve beklentileri yaratıyordu – Batılı tarz tüketim ya da sosyal yükseliş gibi. Ama bu ihtiyaçlar fakir Balkan devletlerinde karşılanamadığı için Balkan devletlerinin vatandaşları –erkek ve kadınlar– sık sık ekonomik olarak daha

İstanbul Zapyon Kız Okulu öğrencileri (1903).

ümit verici olan Osmanlı İmparatorluğu'na göçü seçiyordu. Rum kız okullarında çalışan pek çok kadın öğretmen Osmanlı İmparatorluğu'nda göçmendi, Kalliopi Kehaya, ilk Zapyon müdire yardımcısı Sotiria Kleomenous-Aliberti ve Edirne Rum kız okulu müdiresi ve sonra Yunan feminizminde öncü olan Kalliroi Parren gibi. Bu kişiler imparatorluğa göç eden Yunanlı vatandaşlardı. Bu yolla Osmanlı toplumundaki kadın meselesi üzerinde diyaloğu öğrenip mesajlarını sadece kendi vatanlarına değil, tüm Balkanlar'da yaşayan dost ve akrabalarına aktardılar. Onların faaliyetleri Yunan ve Osmanlı feminizmi için merkezî bir rol oynuyordu. Mesela, Kalliroi Parren vatanına döndükten sonra, 1887'de Atina'da ilk Yunan feminist gazetede *Efemeris ton Kyrion*'u [*Hanımların Gazetesi*] yayımlamaya başladı. Bu gazete Kalliopi Kehaya ve Sotiria Kleomenous-Aliberti de köşe yazarlarıydı. Bu kadınlar köşe yazarlarının çoğunluğu gibi Osmanlı topraklarında yaşayıp çalıştı. Vatanlarına döndükten sonra da kurdukları ağları muhafaza ettiler. Ayrıca *Efemeris ton Kyrion*'un okurlarıyla olan yazışmaları bu gazetenin tüm Balkanlar'da yayılmış geniş bir ağın parçası olduğunu göstermektedir.[36] Bütün bu sebeplerden dolayı *Efemeris ton Kyrion* imparatorluktaki kadın haklarıyla ilgili toplumsal diyaloğun bir sonucu sayılabilir. *Efemeris ton Kyrion* bu diyaloğu daha sistemli bir hale getiriyordu, daha radikal görüşlere sahipti ve kadın meselesi üzerinde alternatif bir söylemi şekillendirdi, kadınların eğitim ve iş haklarını, ailede kadının yasal durumunun iyileşmesini savundu.

Efemeris ton Kyrion imparatorluğun dört bir yanında abonelik hizmetlerinin mevcut olduğunu ve Rumlar arasında yayıldığını belirtiyor.[37] Bu gazete aynı zamanda eğitimli Müslüman kadınlar arasında da biliniyordu. Bunun işareti *Efemeris ton Kyrion*'un ilk yayın tarihinden

sekiz yıl sonra, 1895'te aynı başlıkla, Müslüman kadınlar tarafından İstanbul'da yayımlanan *Hanımlara Mahsus Gazete*'dir. Bu gazeteye Rumca bilen, *Efemeris ton Kyrion*'un köşe yazarlarını doğrudan ya da dolaylı olarak tanıyan münevver Müslüman kadınlar katıldı – örneğin Ayşe Sıdıka, Nigâr bint-i Osman, Leyla Saz. Her iki gazetenin de amacı eğitim aracılığıyla kadınlığın yükseltilmesiydi. Ama bunun dışında iki gazetenin arasında bazı farklar da vardı, çünkü *Hanımlara Mahsus Gazete* Sultan Abdülhamid'in hoşuna giden daha muhafazakâr bir zemine oturmuştu.[38] Buna rağmen *Efemeris ton Kyrion*'un radikal mesajlarının etkisi, Ermeni ve Bulgar feministlerin vesayetten kurtarıcı görüşleri gibi,[39] Rumlar arasında sınırlıydı – mesela Virginia Evangelidu gibi bireysel durumlarda. Öte yandan bu etki II. Meşrutiyet'te yer alan radikal Müslüman kadın hareketinde belirgindi.

JÖN TÜRK DÖNEMİ

Bütün bunlar kadın hakları konusu etrafında önemli bir sosyal diyalog oluşturmaktaydı. Bu diyalog Jön Türk döneminde Rum milleti içinde epeyce zayıfladı. Dönemin kadın dergileri (örneğin öğretmen Hariklia Melandinu'nun 1909-1911 yıllarında aynı adla *Efemeris ton Kyrion* [*Hanımların Gazetesi*] yayınladığı gazete) açıkça kadınların vesayetten kurtulmasına karşı çıkmaktaydı.[40] Dergilerin sayfalarında önceki dönemde olduğu gibi muhalif seslere rastlamıyoruz. Aynı durum diğer gazete ve dergiler için de geçerli. Bu kurala İstanbul'daki ilk sosyalistlerin çıkardığı *Ergatis* [*İşçi*] gazetesi beklendiği gibi istisna teşkil eder. Bu gazete kadınların eğitim ve ekonomik bağımsızlıkla ilgili taleplerini dile getirmekteydi, aynı zamanda kadınların oy verme haklarını da öne çıkarmaktaydı.[41] Bütün bu yayınlarda diğer konular arasında bir konu gibi kadın meselesi rastlantısal olarak ortaya çıkmaktaydı. Görülüyor ki önceki dönemdeki önemini kaybetmişti. Kanımca, bu durum milletin durumunun kötüye gitmesi yüzünden ve imparatorluğun içinde iktidarın bir parçası olmaya devam etmesi kaygısından kaynaklanmaktaydı. Başka bir deyişle o dönemdeki gelişmeler dolayısıyla modası geçmiş bir modele bağlanmış olunmasıydı.

Buna rağmen yerleşmiş görüşlerden uzaklaşan seslerin varolduğunu da eklemeliyiz. Örneğin, *Kadınlar Dünyası* dergisiyle mektuplaşan öğretmen Loksandra Aslanidi "kadının inkılabı" konusunda coşkulu bir taraftar olduğunu dile getirmekteydi. *Kadınlar Dünyası* ile *Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti* aynı görüşleri savunmaktaydı.[42] Loksandra Aslanidi, "milli"zen daha çok kollektif süje olarak "kadınlarla" özdeşleşmekteydi ve bundan dolayı marjinal sayılmıştır.

SONUÇ

Loksandra Aslanidi ile Virginia Evangelidu'nun durumu milletler arasında iletişim olduğunu belirtir. Aynı zamanda milletin birliğinin, Balkan milliyetçiliklerine karşı ve imparatorluğun düzenini –yani Osmanlı meşruiyeti– tehdit eden her şeye karşı korunması muhalif seslere hiç yer bırakılmamasında tam tersi bir örnek teşkil eder. Böylece egemen söylem, kadınların ev içindeki ve annelik görevlerine bu düzenin korunmasına yönelik başlıca etken olarak odaklanırken kadın haklarıyla ilgili radikal bir müdahaleyi tehdit saymaktaydı. Bu şekilde kadınların eğitim görmesi gerektiğinin ateşli savunucuları bile –örneğin *Ellinikos Filologikos Sillogos* derneğinin üyeleri– kadınların "vesayetten kurtulması"na şiddetle karşı çıkmaktaydı.

İlginçtir ki "kadınların vesayetten kurtulması"na karşı mücadele, iktidar safında bulunacak kadınlara puan vermekteydi, buna örnek olarak Sapfo Leondias ile Kornilia Preveziotu gösterilebilir. Halbu-

ki anneliğe atfedilen kamusal rol, kendiliğinden bu söylemde çatlak oluşturmaktaydı ki bu durum daha geniş bir görüş farklılığına fırsat verebilmekteydi. Buna rağmen daha radikal sesler marjinal kalmaya devam ediyordu. Toplum içinde pek kabul göremedikleri için de bir dernek ya da bir dergi etrafında toplanıp seslerini duyurmaya kalkışmadılar.

Rumların aksine imparatorluktan ayrılmak isteyen Bulgar ya da Ermeni milliyetçiler, millî mücadelelerinde toplumsal talepleri benimsemişlerdi. Bu devrim taraftarı atmosfer içinde kadınlar, kadın konularında daha radikal söylem ve daha radikal toplu müdahalelere girişmişlerdi.[43] Aynı durum Jön Türk Devrimi'nden sonra Müslüman kadınlar tarafından yapılan müdahaleler için de geçerlidir. Bu dönemde Türk milliyetçiliği yelkenlerine rüzgâr katıp giderken, Rumlar arasındaki kadınlarla ilgili kamusal diyalog zayıflamaktadır. ❐

DİPNOTLAR

1 Dalakura, 2012: 122-126.

2 Furnaraki, 2008 (2): 678.

3 Yazarı meçhul, 1856: 284, Mavrogenis, 1863: 13-25.

4 Anastasiadou-Dumont (ed.), 2003.

5 Leondias, 1870a: 51.

6 Leondias, 1870b: 63.

7 Kanner, 1996: 89-108.

8 Ktena Leondias, 1870: 1.

9 Bkz. örneğin *Egainia ton en Vathiriaki*, 1871: 24-25.

10 Kanner, 2004: 265. Kanner, 2016a: 127, 276-7.

11 *Ekthesis Pepragmenon, 1896: 6.*

12 Kanner, 2001: 321-322.

13 Konstantinupolis, 22 Aralık 1906.

14 Ziffos, 1877: 57-63.

15 Şeni, 2011: 68-70.

16 Kanner, 2004: 255-257.

17 Debay, 1877: 132.

18 [K.], 1872: 65-66.

19 Tavlarios, 1872a: 21-24; Tavlarios, 1872b: 41-47.

20 *Anatolikos Astir*, 22 Kasım 1893.

21 [Preveziotu], 1899a: 1-2.

22 *A.g.e.*

23 [Preveziotu], 1899b: 18; Preveziotu, 1901: 148.

24 Anagnostopulu, 2018: 130.

25 *A.g.e.*, s. 132.

26 Manrtan (der.), 1989: 546-547.

27 Birkaç dergide şiirlerine rastlamaktayız, 1890 yılında *Epea Pteroenda* adlı bir şiir antlojisi yayınlamıştır.

28 Evangelidu, 1901a: 111-115; Evangelidu, 1901b: 123-124; Evangelidu, 1901c: 243-245; Kanner, 2001: 331-334.

29 Hayganuş Mark hakkında bkz. Bilal, Ekmekçioğlu, Mumcu, 2006: 242-263.

30 Evangelidu, 1901d: 260.

31 *Anatolikos Astir*, 10/22 Mart 1871; *Neologos*, 31 Temmuz/12 Ağustos 1882; Zapyon için bkz. Anthemion Rum Cemaati Arşivleri, Atina Üniversitesi, Bilim Felsefesi ve Tarihi Fakültesi, Dizi Zapyon, T2 7-9, Korpus 46: Eğitim yılları 1875/76-1925/26.

32 Ayşe Sıdıka Hanım, http://tr.wikipedia.org/wiki/Ay%C5%9Fe_S%C4%B1d%C4%B1ka_Han%C4%B1m, (erişim 18 Ağustos 2012).

33 Halide Edib, 2009: 152-159.

34 Davis, 1986: 231-32.

35 Smyrnelis, 2005: 267-275.

36 *Efemeris ton Kyrion*, A/1 (8 Mart 1887).

37 *Efemeris ton Kyrion*, A/4 (29 Mart 1887).

38 Kanner, 2016b: 74-77.

39 Ermeni ve Bulgar feministlerin görüşleri hakkında bkz. Ekmekçioğlu, Bilal, 2006; Kanner, s. 2016b: 69-70.

40 Karali,1909: 7.

41 *O Ergatis*, A/2 (11 Haziran 1910), A/3 (25 Temmuz 1910).

42 Aslanidi, 1329/ 1913a: 4; Aslanidi, 1329/ 1913b: 3-4.

43 Kanner, 2016b: 77-78.

İfratla Tefrit Arasında Müslüman Osmanlı Kadınları ve Feminizm

EBRU AYKUT

Hiçbir çağ bizimki denli cinsiyet bilincini tiz bir sesle dile getirmemiştir; erkeklerin kadınlar üzerine yazdıkları, British Museum'daki onca kitap bunun kanıtıdır (Woolf, 2014: 111).

Virginia Woolf Ekim 1928'de verdiği bir dizi konferansta üniversiteli kadın öğrencilere bu şekilde seslenirken sadece İngiltere'de değil dünyanın pek çok yerinde kadınlar oy hakkı mücadelesini kazanmıştı. Bu hakkın henüz elde edilemediği ülkelerde dahi toplumsal mevkilerini iyileştirmek için örgütlenen kadınların sesleri, sömürgecilik karşıtı hareketler, savaşlar, ulus inşa süreçleri ve en genel düzeyde kapitalizm ve modernliğin alt üst edici etkileriyle iç içe geçerek toplumsal cinsiyet ilişkileri ve cinselliğe dair yerleşik normları derinden sarsmıştı. Kökleri 17. yüzyıl başlarına uzanmakla birlikte 19. yüzyıldan itibaren gittikçe kuvvetlenen ve muhafazakâr bir reaksiyonla frenlenmeye çalışılan bu sarsıntı, bir yandan bir "cinsiyet bilinci" yaratırken diğer yandan da kadınları, nüfusun niceliği ve niteliği, aile hayatı ve milli kimliğe ilişkin toplumsal endişelerin tam odağına yerleştirdi.[1] Bir başka deyişle kadınların bedeni, sağlığı, eğitimi, ahlâkı ve annelik başta olmak üzere cinsiyetçi işbölümünden neşet eden ailevi vazifeleri, ulusun geleceğini ilgilendiren kamusal meseleler haline gelerek modern devletin müdahale alanına girdi.

Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılın bilhassa son çeyreğinde hararetlenen "kadın meselesi" üzerine tartışmalar da gerek feminizm cereyanının gerekse modernliğin global etkileriyle çözülüp yeniden şekil alan böyle bir tarihsel iklimin parçasıydı elbette. 19. yüzyıl her şeyden evvel, ulaşım ve haberleşmede çığır açan teknolojik yeniliklerle zaman-mekân algısının değiştiği, buna paralel olarak dünyanın küçüldüğü hızlı bir küreselleşme çağıydı (Giddens, 1989: 173-175). Yüzyılın hemen başında yelkenli gemilerin yerini alan buharlı gemiler, ilerlemenin lokomotifi addedilen demiryolları ve dünyayı birbirine bağlayan telgraf ağları, ulaşım ve iletişimi çok daha ucuz ve süratli hale getirmiş, farklı coğrafyalar arasında ticari ilişkiler kadar sosyal ve kültürel etkileşim de daha önce görülmedik ölçüde artmıştı. Kapitalizmin küreselleşmesine ivme kazandıran bu gelişmeler, sermaye, metalar, insanlar ve bilginin hareketini kolaylaştırarak dünyanın farklı yerlerinde arzular ve fikirlerin dönüşümünde katalizör olurken askerî, teknolojik ve ekonomik üstünlüğü elinde tutan Avrupa'nın kültürel hegemonyasını da tescilledi. Öyle ki daha 1840'larda, Osmanlı İmpara-

torluğu'nu dünya ekonomisine eklemleyen serbest ticaret anlaşmalarının hemen ardından Osmanlı pazarını dolduran Avrupa menşeli mallar büyük kentlerde beğenileri ve tüketim alışkanlıklarını belirler hale gelmiş; Galata ve Pera'da mağazalar açan Londralı terzilerden, Viyanalı kunduracılardan, Parisli tuhafiyecilerden alışveriş yapan üst-orta sınıflar Frenk modasını takip etmeye başlamışlardı (White, 1845: 54). Avrupa yaşam tarzının Osmanlı toplumuna nüfuzunun en belirgin alametlerinden olan bu yakınlaşmalara ilâve olarak şehir hatları vapurları ve tramvayların, sokakların ışıklandırılmasının kent içi hareketliliği arttırması, ilerleyen yıllarda Müslüman kadınların kamusal görünürlüğünü ve giyim kuşamını israf, moda ve tesettür tartışmaları etrafında iktisadi ve ahlâki bir problem şekline sokacak (bkz. Brummett, 2003: 357-414; Çakır, 2011: 244-260; van Os, 2019; İleri, 2016), aynı zamanda modern Müslüman-Türk kimliğinin çerçevesi yeni baştan çizilirken bu çerçevenin içinin nasıl doldurulacağı hususunda da etkili olacaktı.

Bilindiği gibi, geç Osmanlı toplumunu her bakımdan etkileyen ıslahatlar 18. yüzyıl sonunda askerî alanda başlasa da toplumsal değişimin ana hatlarını belirleyen ilk metin, yönetim zihniyetinde köklü bir yeniliğe tekabül eden 1839 Tanzimat Fermanı'dır. Devletin son yüz elli yıldır zafiyete düşmüş olduğu savıyla gerekçelendirilen Tanzimat Fermanı, zafiyetten çıkış yolu olarak vergi toplama ve askerlikte eski usulün terk edileceğini, tüm tebaanın canı, malı ve namusunun bundan böyle padişahın ve kanunların güvencesi altına alındığını ilân ederek bu vaatlerin hayata geçirilmesinde rol oynayacak idari, mali ve adli reformların miladı oldu. Uzun yıllara yayılan reform sürecinde Osmanlı toplumu, kamu sağlığı ve güvenliğinden eğitim ve belediyecilik hizmetlerine kadar pek çok alanda gündelik hayatın çehresini değiştiren yeni düzenlemelerle tanışırken; nüfus da ilk defa hem ekonomik bir kaynak hem de ıslahı elzem içtimai birçok derdin menbaı olarak, bütün vasıflarıyla bilinmesi ve iyi yönetilmesi gereken siyasi bir hedef haline geldi. Dolayısıyla annelik vazifeleriyle nüfus siyasetinin belkemiğini teşkil eden kadınların kamuoyunun gündemine tam da bu dönemde yerleşmesi şaşırtıcı değildir. Hele ki Osmanlı toplumunun Avrupa'ya nazaran çağın hayli gerisinde kaldığını düşünen reformcu seçkin ve aydınlar, kadınların hâlihazırdaki vaziyetini memleketin ahvalini gösteren bir barometreymiş gibi telakki ediyorken.[2] En sarih ifadesini "Bir memleketin nisvânı [kadınları] derece-i terakkîsinin mîzanıdır [ölçüsüdür]" cümlesinde bulan bu anlayış (Abdülhak Hamid, 1878/79: 74),[3] kadınları medeniyet yolunda sarf edilmesi gereken mesainin hem sembolü, hem hedefi, hem de ister istemez politik öznesi olarak işaretledi. Bir refah ve kalkınma vaadi olarak ilerleme ile vaadin zımnen içerdiği ahlâki yozlaşma ve manevi kimliği kaybetme endişesi arasındaki gerilimin damga vurduğu bu mesaide, atalet ve rehavet karşısında çalışkanlık ve gayret, müsriflik ve alafrangalaşma temayülü karşısında para ve zaman tutumluluğu, cehalet karşısında eğitim yüceltildi. Üstelik bu ikiliklerdeki tüm olumsuz vasıflar sadece erkeklerden ve Avrupalı kadınlardan değil gayrimüslim Osmanlı hemcinslerinden de geri kaldığı düşünülen Müslüman kadınlara hasredildi. Osmanlı İmparatorluğu'nda feminist bilincin tomurcuklandığı zemini oluşturan gazete ve mecmualarda seslerini duyurma imkânı bulan kadınların pek çoğu da topluma yönelik eleştirilerini ve hak taleplerini, disiplinci olduğu kadar değişim de vaat eden bu söylem içinden dile getirdiler.

Kısacası geç Osmanlı İmparatorluğu'nda terakki (ilerleme) ve temeddün (medenileşme) ülküsünü benimsemiş re-

formcu devlet ricali ve aydınlarla bizzat bu ülkülerden doğan kadın hakları mücadelesinin en önemli ortak gayesi, kadınları cehalet ve ataletten kurtarmak, maarif yoluyla onları ev idaresi, çocuk terbiyesi ve vaktin kıymetini iyi bilen, tutumlu, çalışkan ve vatanperver annelere dönüştürmekti. Eğitim alanındaki reformlar ve okullaşmadaki artışa paralel olarak okur-yazarlığın da arttığı 19. yüzyılın ikinci yarısında bu yeni kadın imgesinin yaygınlaşmasında, okur kitlesi olarak ilk kez doğrudan kadınları hedef alan süreli yayınlar önemli rol oynadı.[4] Büyük ölçüde okur yazar, üst sınıf kadınlara hitap etmekle birlikte bu yayınlar (Karakışla, 1999: 15), kadınların toplumsal mevkiinin sorgulanması, eşitlik ve özgürlük taleplerinin dile getirilmesi ve Batı'yı sarsan feminizm cereyanının Osmanlı topraklarında da müzakere edilmesi için eşsiz bir kamusal platform yarattı.[5] Bugün Osmanlı kadın hareketi ve feminizmi hakkında bildiklerimizin çoğunu bu kadın gazeteleri ve mecmualarına borçluyuz.

Osmanlı kadın ve toplumsal cinsiyet tarihi literatüründe kadın hareketine dair analizler, II. Meşrutiyet öncesi ile sonrası, 1908'in hemen ertesi ile Balkan Harbi, Birinci Dünya Savaşı ve mütareke yıllarının farklı toplumsal koşulları hesaba katılarak yapılır. En azından son yirmi yıldır tarihçiler, bu dönemsel farkların yanı sıra Türk ve Müslümanların dışında diğer milletlerden kadınların siyasi-kültürel faaliyetleri ve deneyimlerini de bu hareketin parçası olarak dikkate alıyor (örn. bkz. Ekmekçioğlu ve Bilal, 2006; Köksal ve Falierou, 2013; Maksudyan, 2014; Alakom, 2019). Osmanlı kadın hareketi üzerine yapılan yeni çalışmalar artık çok daha nüanslı olduğu gibi, bize bu hareketin eseri olan fikir, eylem, örgütlenme ve öznellik biçimlerinin, gelenekçi-muhafazakâr-İslâmcı ve ilerici-seküler-Batıcı şeklinde paketlenen ideolojik kalıpların basitliğine sığdırılamayacak denli karmaşık ve çok boyutlu olduğunu da gösterdi. Yazının devamında bu karmaşık resmin önemli bazı noktalarına değinecek, aynı zamanda Osmanlı aydınlarının modernlik tasavvurunda kadınlar için açılan alanın tekâmüle (evrime) dayalı terakki söylemiyle nasıl sınırlandırıldığını göstermeye çalışacağım.

İFRAT VE TEFRİT ARASINDA MODERN OLMAK

Şayet "modern olmak", Marshall Berman'ın dediği gibi "paradoks ve çelişkilerle dolu bir hayat sürdürmek [...] Aynı zamanda hem devrimci hem de muhafazakâr olmak [...] demek"se (2001: 24), Osmanlı feminizminin ekseriyetle şehirli ve eli kalem tutan temsilcileri tam manasıyla moderndi.[6] Pek çoğu kendini feminist olarak tanımlamakta tereddüt göstermekle birlikte, cinsiyet farkında temellenen eşitsizliklere meydan okuyarak başka bir gelecek tasavvur ediyor, fakat aynı zamanda bu tasavvur içinde aileyi, hane içi sorumlulukları ve İslâmi değerleri idealize ederek mevcut toplumsal normlara, geleneğe ve geçmişe yatırım yapıyorlardı. Birbiriyle kaynaşmış, görünüşte çelişkili bu iki damar, mali kriz içinde bocalarken ardı arkası kesilmeyen savaşlarla toprak kaybeden ve kayıpların nedenini nüfusun maddi-manevi arızalarında arayan bir imparatorlukta, bu arızaların giderilmesinde rol oynaması, ama bunu yaparken ifratla tefrit arasında ölçülü ve mutedil bir çizgi tutturması beklenen ideal Müslüman kadın kimliğinin temel harcı oldu.

Osmanlı aydınlarının modernlikle ve feminizmle kurduğu ilişkiyi bir çırpıda özetlemek için ifrat ve tefritten daha kullanışlı iki kelime yoktur herhalde. İfrat ve tefritten kaçınma, bir yanda ani ve hızlı dönüşümlerin girdaplı sularına kapılıp sürüklenme, diğer yanda geçmişte takılıp kalma endişesi karşısında değişim içinde istikrar vaat eden bir çıpa, hele ki kadın-

Fransa'da Marguerite Durand'ın 1897'de çıkardığı ve Osmanlı feministlerinin de takip ettiği ilk feminist gazete La Fronde *için C. H. Dufau'nun hazırladığı afiş (https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90121224.item).*

lar mevzubahis olduğunda çok daha sık hatırlanan ve hatırlatılan bir yaşam kılavuzu gibiydi. Özellikle Müslüman kadınlar için daimi bir tehlike oluşturduğu farz edilen ifrat, medenileşme adına Batı'ya duyulan hayranlıkta ölçüyü kaçırıp kendini kaybetmek; mesela Avrupalı kadınları örnek alayım derken Müslüman olmanın gerektirdiği tesettür kuralları ve iffetten taviz vermek, alafrangalaşma sevdasına ailenin ve milletin servetini heba etmek ya da eğitim hakkı ve çalışma hayatından nasiplenmek isterken erkeklerle kadınlar arasındaki "doğal" farkları yok sayıp tıpkı Süfrajetler gibi haddini aşmak demekti.[7] Tefrit ise Batı'nın endüstriyel, teknolojik ve siyasi gücü ortadayken bu güçten istifade için çaba sarf etmemek; örneğin kız çocuklarının eğitimi hususunda taassup göstermek, atıllık ve tembellik içinde zaman öldürmek ve batıl itikatların esiri olmak manasına geliyordu.

İfrat ve tefritin reddiyesine dayanan bu disiplinci ve paternalist söylem, Batı medeniyetinin alamet-i farikası telakki edilen çalışkanlık ve tutumluluğu erdem haline getirerek (Hafez, 2013: 575-580, Wishnitzer, 2015: 116-117), Müslüman Osmanlı kadınının eğitim yoluyla ve kendi çabasıyla şimdiki zamanın marazlarından arınmasını sağlayacak yeni bir öznellik alanının tarifinde işlevsel oldu. Fakat bununla eşzamanlı olarak, Osmanlı'nın her bakımdan Avrupalılardan üstün addedilen manevi değerlerini muhafaza için Batı'ya karşı alınacak mesafeyi tayin etti ve bu doğrultuda kadınların arzu, talep ve beklentilerine sınır çekti. Bu sınır, erkek merkezli modernleşme yahut medeniyetleşme projesine kadınların ne suretle, hangi misyonla dâhil edilebileceğinin de yolunu gösteriyordu. Ölçülü olmak, ha-

yata hâkim olan tekâmül (evrim) kuralları icabı değişim için beklemeyi bilmek, maneviyatın ve hüviyetin özü kabul edilen İslâm'ı ve annelik başta olmak üzere kadınlık vazifelerini milletin çıkarları adına her şeyin üstünde tutmak, projede yer almanın en temel koşullarıydı.

KADIN NASIL OLMALIDIR?

Arada sırada ezberden bir beyit, bir mısra okuyabilmeli, fakat okumanın sırasını o beyitten, o mısradan daha iyi bilmelidir (Cenab Şahabeddin, 1896: 45).

Deniz Kandiyoti, İslâm'ın "kültürel kimliğin belirteci" olduğu Ortadoğu toplumlarında feminist söylemin "İslâmi uygulamaların baskıcı olduğunu reddetmek yahut baskıcı **uygulamaların** aslında **İslâmiyet'le alâkalı olmadığını öne sürmek"ten başka bir seçeneği olmadığını söyler (2007: 9). Osmanlı toplumunda da Müslüman feministler şer'i bir müessese olan çok karılılığı ve tesettürü eleştirirken dahi, bir altın çağ olarak idealize ettikleri geçmiş İslâm toplumlarını ve Kur'an'ı kendi argümanlarına delil gösterip hak taleplerinin ve toplumsal itirazlarının meşruluğunu şeriatın dokunulmazlığından destek alarak ispat etmeye çalıştılar.[8] İslâmiyet'in akıl ve hikmet dini olduğunu (Fatma Aliye, 1891: 11), Müslüman kadınlara Avrupalı hemcinslerinin mahrum oldukları çok geniş haklar bahşettiğini (Ebüzziya Tevfik, 1912: 225-236; Cenab Şahabeddin, 1912: 1), ticaretten ziraate her alanda kadınları hür bıraktığını söyleyen (Emine Semiye, 1910: 6), hatta Baha Tevfik gibi İslâmiyet'in feminizm olduğunu ileri süren pek çok aydın (t.y.: 70 ve 85), Batı medeniyetine atfedilen kimi hasletlerin İslâmiyet'e hiç de yabancı olmadığını savundu.

Hanımlara Mahsus Gazete'nin yazarlarından Hamiyet Zehra da 1895'te "Kadınlarda Vazife!" başlığıyla kaleme aldığı bir yazıda, hemen her zaman Batı medeniyetinin üstünlüğünün esas sebeplerinden kabul edilen çalışma ve maarifin dinin emirlerinden olduğunu söylüyordu örneğin. Ancak çalışma ve maarifi bu şekilde yüceltmesine rağmen, Müslüman bir kadına, onu meslek hayatına hazırlayacak bir tahsilden ziyade kocasını hoşnut etmek, evlatlarının refahını sağlamak ve evini iyi idare etmek için her şeyden evvel "kadınlık ilmi"nin gerekli olduğunu düşünüyor; bu vazifeleri ihmal edip vaktini sokaklarda gezmekle harcayan ve alafrangalığa meyleden kadınları ise eleştiriyordu. Hamiyet Zehra'ya göre hesaptan anlamak, coğrafya, Arapça ve Farsça öğrenmek önemliydi şüphesiz, ancak son kertede terakki için kadınların vazifelerini bilmesi daha mühimdi. Bu sebeple, Avrupalı kadınların meslek hayatındaki **muazzam** başarılarının gazetelerde **aktarılarak** Osmanlı kadınlarına **emsal gösterilmesini** ve "dinimize" başvurmak yerine **her sıkıntıda gözü "harice" yani Batı'ya çevirmeyi yanlış buluyor, bunları ifrat telakki ediyordu:**

> ***Biz bir müşkile tesadüf ettiğimiz zaman harice müracaat etmeden kendi dinimize danışsak daha iyi değil mi? Avrupa'da kadınlar mükemmel avukatlık ediyorlarmış. Biz de mi avukat olmaya çalışalım?!.. Keza nisvân memuriyetlerde müstahdem imiş, polislik ediyorlarmış!.. Biz bunlarla zihnimizi karıştıracağımıza evvela vazife-i nazikemiz olan dinimizi hüsn-i ifâya vasıta olan lisan-ı Arabî'yi mümkün mertebe tahsil ile iki satırlık Türkçe bir ibarede on iki tane hata yapmasak daha iyi etmiş olmaz mıyız?*** (1895: 3).

Eğitimin meslek hayatına atılmak için değil, büyük ölçüde kadınlık vazifelerini ıslah için bir zaruret olarak görülmesi, Osmanlı matbuatında nadir rastlanan bir yaklaşım değildi elbette. 1869'da Türkçe bir gazetenin çıkarttığı ilk kadın ilâvesi

olan *Terakki-i Muhadderat*'ta kadınların her şeyden önce çocuk terbiyesi, dikiş, nakış ve idare-i beytiyye (ev idaresi) gibi "faydalı" şeyler öğrenmesi ve eğitimin içeriğinin, erkeklerinkinden farklı olarak, buna göre düzenlenmesi gerektiği sıkça dile getirilir (örneğin bkz. 1869a: 3-5; 1869c: 1-2; Hayriye Hanım, 1869: 5). Ataleti ve müsrifliği cehaletten kaynaklanan, milletçe kalkınmaya mani teşkil eden en büyük maraz olarak gören ve neredeyse tüm sayılarında ev idaresinin önemini vurgulayan *Terakki-i Muhadderat*, ev idaresini bir "fen" (bilim) olarak nitelendiriyor, bu fen sayesinde akıllarını kullanmayı ve tutumlu olmayı öğrenecek kadınların "evi dürüst bir makine gibi işlet[erek]" aile servetini artturacaklarını vurguluyordu (1870a: 1; 1870b: 1-2). *Hanımlara Mahsus Gazete* de Hamiyet Zehra'nın yazısından anlaşılacağı gibi aynı aile ideolojisini destekleyerek, kızların milli âdetler ve dinin emirleri doğrultusunda "ailelerine ve hanelerine merbûtiyetleri [bağlılıkları] ziyadeleşecek surette terbiye edilmeleri" gerektiğini savunuyordu (1896: 2). Benzer biçimde, Rum Ortodoks milletinden Osmanlı kadınlarının 1870-73 yılları arasında İstanbul'da çıkardığı *Evridiki* (*Eurydice*) dergisinin eğitime biçtiği rol, kadınların hane içi sorumluluklarını mükemmelen yerine getirebilmelerini sağlamakla sınırlıydı. "Eski" kadınlık vazifelerinin ıslah edilmesiyle Rum kadınlar "milletin anneleri" ve "ideal ev kadınları" haline gelecek, bu "yeni" rolleriyle istikbale katkıda bulunacaklardı (Falierou, 2013: 213-216). Aynı eğilim Osmanlı Musevi ve Ermeni milleti arasında da hâkimdi. Efi Kanner Musevi cemaatinin kadınların eğitimine anneliği modernleştirmekten başka bir misyon atfetmediğini (2016: 71), Victoria Rowe ise hane içi rollerine siyasal bir anlam yüklenen Ermeni kadınların "aile çerçevesinde Ermeni kültürünün öğretmenleri ve koruyucuları olarak düşünül[düğünü]" belirtir (2006: 47).

Kısacası en azından Balkan Savaşları'na kadar terakki yolunda tüm kadınlardan en acil beklenti, eğitimin bahşedeceği donanımla meslek hayatına atılmaları değil, yine bu vasıtayla evlerinin idaresi ve ailelerinin saadeti için çalışmaları, çocukların ilk mürebbiyesi sıfatıyla onları iyi terbiye edip topluma faydalı olmalarıydı. Milletin yararı ile hanenin refahı arasında bağ kuran bu söylem, mevcut toplumsal cinsiyet rollerinin tahkiminden başka bir şey önermiyormuş gibi gözükse de tıpkı İran'da ve Mısır'da olduğu gibi (Najmabadi, 1998; Shakry, 1998), "sorumluluk ve vatanseverlik kavramları ile pekiştirilmiş yeni bir annelik" (Demirci-Yılmaz, 2015: 74), kendini ailesine ve milletine adamış, "vakit nakittir" özdeyişini benimsemiş, cehaletten kaynaklanan tembellik ve israfa savaş açmış, evinin müdiresi olacak yeni bir ev kadınlığı anlayışı doğurdu. Annelik ve ev kadınlığının bir ideal olarak rasyonellik ve bilimsellik gibi gayet modern prensipler etrafında yeniden tanımlanması ve aynı zamanda politik bir misyonla donatılması kadınlara, çocukların ve milletin istikbali adına da olsa eğitim, eşitlik ve özgürlük taleplerini ifrata kaçmamak kaydıyla dillendirebilecekleri meşru bir zemin yarattı. Ancak bu yeni imkâna rağmen memleketin öncelikli çıkarları kadınların arzu ve çıkarlarının önüne geçecek, "vakitsiz" addedilen hak talepleri içtimai tekâmül sürecinde hallolunmak üzere geleceğe havale edilecekti.

TEKÂMÜL KAİDELERİNE TÂBİ BİR FEMİNİZM: "VAKTİ GELİNCE"

Evrim kuramı, Charles Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nden (1859) sonra yayımladığı *İnsanın Türeyişi* (1871) adlı kitabında "cinsel ayıklanma" (*sexual selection*) tezini geliştirmesiyle sadece biyolojiyi değil sosyoloji, psikoloji ve tıbbı da ilgilendiren bir mahiyet kazanarak popülerleşmiş, İngiltere'de gerek feministler gerekse anti-femi-

nistler bu kuramı kendi siyasi ajandalarını destekleyecek şekilde kullanmaya başlamışlardı. Evrim sürecinde kadın ve erkeğin zihinsel yetiler ve fiziksel güç bakımından birbirinden farklılaşarak kadının zayıf kaldığına, dolayısıyla cinsiyetler arasında ortaya çıkan hiyerarşinin doğal olduğuna dair fikirler Viktoryen dönemin cinsiyet normlarıyla örtüştüğü gibi, oy hakkı mücadelesine karşı yürütülen kampanyada anti-feministlerin elini güçlendiriyordu (Fara, 2018: 32-34; Duffin, 1978: 57-59). Menstürasyon, çocuk doğurma, emzirme ve benzeri fizyolojik durumlar icabı kadınların evlerinde sakin bir yaşam sürmeleri gerektiğini ileri süren dönemin muhafazakâr bilim çevreleri de aile hayatına tezat teşkil eden Süfrajetlerin militan eylemlerini akacağı yatağı bulamamış, yani üremeye kanalize olamamış bir cinsel enerjinin saldırganca dışa vurumu olarak değerlendirip bu görüşlerini evrim kuramıyla meşrulaştırdılar (Fara, 2018: 39-40). Ancak Darwin *İnsanın Türeyişi*'nde, ikincil cinsiyet özellikleri de dâhil olmak üzere bütün maddelerin çevresel koşulların etkisi ve insan iradesiyle değişebilir olduğunu da vurguluyordu. Bu görüş pek tabii anti-feministlerin değil, cinsiyet eşitsizliğinin özcü biyolojik açıklamalarla doğallaştırılmasına karşı çıkma ve kadınların mevcut toplumsal konumunun gerekli koşullar yaratıldığında değişebileceğini savunma noktasında feministlerin argümanlarını kuvvetlendirdi (Brilmyer, 2017: 19-26).

Osmanlı matbuatında ise evrim kuramına dair görüşlere 1860'ların sonlarından itibaren rastlansa da kurama yönelik ilgi esas II. Meşrutiyet yıllarında artmış, konu üzerine pek çok tercüme ve telif eser yayımlanmıştı (Alkan, 2009: 4-22). Hasan Ünder'in dediğine göre, hemen hepsi Sosyal Darwinizm'den etkilenen dönemin aydınları ve devlet adamları, bu kuramın özellikle "hayatta kalmak için mücadele" esasını benimsemişlerdi (2003: 429). Ancak Osmanlı matbuatında erkek münevverlerin "kadın meselesi" üzerine kaleme aldıkları yazılarda, doğal ayıklanma tezinden mülhem bu esastan ziyade evrim sürecinin terakki fikriyle ilişkili zamansal boyutunun öne çıktığını belirtmek gerekir. Bu yazılarda tekâmül kaidelerine atıflar, toplumsal değişim ve ilerlemenin hem kaçınılmazlığını hem de yavaşlığını vurgulamak, yani kadınlara bir yandan umut vaat etmek, diğer yandan taleplerinin hayata geçebilmesi için gereken koşulların henüz olgunlaşmadığını, dolayısıyla sabırlı olup beklemeleri gerektiğini tebliğ etmek üzere retorik bir araç olarak işlev görüyordu. Kadınlar ise evrimsel zamanın yavaş ama kesintisiz akışını kendi lehlerine işleyen bir tekemmül (olgunlaşma) süreci olarak değerlendirirken aynı zamanda bir hayat hakkı olarak nitelendirdikleri çalışma hakkını savunmak için evrim kuramının sözcük dağarcığından faydalandılar.

II. Meşrutiyet'in ilânından hemen sonra dönemin ilk kadın dergisi *Demet*'i çıkartan Celâl Sahir, "kadın meselesi"ni bir eğitim meselesi olarak gören, kadınların hürriyetten beklentilerini toplumsal tekâmül kaidelerini hesaba katarak makul bir seviyede tutmaları gerektiğini düşünen aydınlardan biridir. 1908'de kadınlara hitaben verdiği bir konferansta her şeyden önce, kadınların eğitimine annelik vazifeleri üzerinden değer biçen dönemin Osmanlı aydınlarının standart görüşlerini tekrarlıyor, "en büyük vazifesi terbiye-i evlat [olan] kadınları cahil bırakmak, okutmamak milletin âtîsini öldürmektir," diyerek dinleyicilerine sesleniyordu. Celâl Sahir'in konuşması, eğitim seferberliğinde rol almalarını umduğu "muktedir hanımlar"a yönelik bir davetti aynı zamanda. Tüm kadın dernekleri birleşerek büyük bir kız mektebi açmalı, dahası Nigâr, Emine Semiye ve Halide Salih Hanımlar gibi Türk kadınları ile meşhur gayrimüslim Osmanlı kadınları el ele verip mukaddes bir amaç olan kız çocukla-

rının eğitimi için çalışmalıydı (1909: 764-765). Ancak Celâl Sahir bu davetin yanı sıra bir de ikazda bulunarak, kadınlara hak taleplerinde ölçüyü kaçırmamaları gerektiğini hatırlatır. Kanun-i Esasi'nin ilânını müteakip gazetelerde yazıları çıkan kadınların üslubunun ifrat derecede "asabi" olduğunu söyleyen Celâl Sahir'e göre, hayatta "her şey bir tekâmül-i tedrîciyye [yavaş yavaş evrime] tâbi" idi, "fazla koşmak çabuk yorgunluk getirir"di. Bu sebeple kadınların "sinn-i medeniyet [medeniyet yaşı] itibariyle bizim büyük babamız olan Avrupa'da kabil olan her şey[in] bizde kabil olama[yacağını]" hesaba katması ve bütün milletin terakkisini düşünerek "şimdilik" maarifle yetinmesi gerekiyordu (1909: 763).

1908'de, muhtemelen Temmuz devriminin hemen ertesinde kadınlara verilen bu konferansın, bir yıl sonra Ekim 1909'da *Mehasin*'de yayımlanması zamanlama açısından manidardır. Zira Celâl Sahir sözleriyle Eylül ayında yine aynı dergide "Terakkîyat-ı Nisvâniyyeyi Kimden Bekleyelim?" başlıklı bir yazısı yayımlanmış Emine Semiye Hanım'a hitap eder gibidir. Bu yazıda Emine Semiye, "devr-i istibdadda olduğu gibi ilân-ı hürriyetten sonra da ricâlimiz bizi hiç düşünmedi," diyerek hem yeni iktidarın kız çocuklarının tahsil imkânlarını iyileştirmek için girişimde bulunmamasını eleştirir hem de kadınların hürriyetten beklentilerinin "Bekleyiniz, terakkîyat-ı nisvâniyyenin zamanı da gelecektir," sözleriyle ahir bir zamana ertelenmesinden duyduğu hayal kırıklığını dile getirir (1909: 734-735). Dolayısıyla Celâl Sahir'in evrim kaidelerine tâbi bir toplumsal değişimin kaçınılmazlığı karşısında kadınların hak ve hürriyet taleplerinin zamanla karşılık bulacağını ima eden, ama aynı zamanda milletin iyiliği adına kadınları itidale çağıran sözleri, Emine Semiye'nin bu sitemkâr yazısına erkekler cephesinden bir yanıt olarak okunabilir.

Birinci Dünya Savaşı sürerken İstanbul Dârülfünunu'nda Ziya Gökalp'le birlikte içtimaiyat dersleri veren ve Türkiye'de Durkheimcı sosyolojiyi tanıtan kişilerden biri olan Necmettin Sadık'ın (Özyürek, 2015: 85-86), "kadın meselesi"ni ele alırken savunduğu tekâmül perspektifi de daha incelikli olmakla birlikte, Celâl Sahir'inkiyle benzerdir. Necmettin Sadık 1917'de *Sabah* gazetesinde kaleme aldığı "Türk Kadınları ve Harp" başlıklı yazıda (1917: 3) öncelikle savaşın başından itibaren yoğun biçimde hayata atılan kadınların çalışmasının toplum tarafından artık bir ahlâksızlıkmış gibi görülmediğini söylüyor, bunu "milli vicdan"da gerçekleşen büyük dönüşüme bağlıyordu. Ancak buna rağmen "kadınlık meselesi" tam manasıyla halledilmiş değildi. Zira "aile hayatında ifrata varan taksim-i îmalin [iş bölümünün] tabiî bir neticesi" olarak kabiliyet ve yatkınlıkları erkeklere nazaran gelişmeyen kadınlar, meslek hayatında hâlâ dezavantajlı konumdaydılar. Öyle ki kadın memur arayan müesseseler dahi istihdam için uygun niteliklere sahip eleman bulamıyordu. Necmettin Sadık'ın bu sorunu aşmak için önerdiği çözüm ise aile içindeki iş bölümünün yeniden düzenlenmesi ve kadınların hazırlanması, hatta kadınları çalıştırma derneği gibi bir de kadınları "hazırlama derneği" kurulmasıydı.[9]

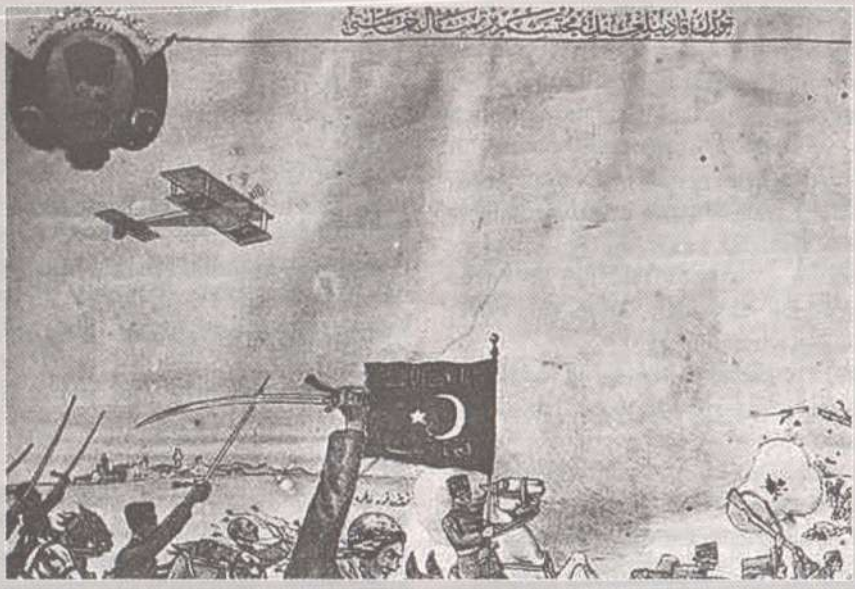
Meslek hayatı için kadınların bazı kabiliyetlerinin yetersiz kalmasını hane içi cinsiyetçi iş bölümündeki dengesizliğe bağlayan Necmettin Sadık'ın fikirleri, ev işinin mühim bir kadınlık vazifesi telakki edildiği Osmanlı toplumu için hayli yenilikçidir aslında. Bu fikirlerin, zekâ, idrak ve kabiliyetler bakımından kadınla erkek arasında hiçbir fark bulunmadığını, eğer ortada bir fark varsa da bunun toplumsal koşullardan kaynaklandığını ima eden veçhesi ise, kadın gazetelerinde zaten uzun zamandır dile getiriliyordu (örn. bkz. Safiye Hanım, 1869: 3; Terakkî-i Muhadderat, 1869b:

1-2). Daha 1622'de kadınların toplumdaki ikincil konumuna akıl yoksunluğunun değil eğitim imkânlarındaki fırsat eşitsizliğinin sebep olduğunu söyleyen Marie le Jars de Gournay ve onu takiben Mary Wollstonecraft gibi feminist öncülerin düşünceleri (Offen, 2000: 34), Osmanlı feministlerine de ilham vermişti. Ancak Necmettin Sadık kadınların mesleki yetersizliklerinin aile içi sorumluluklarının ağırlığından kaynaklandığını belirtirken kuvvetle muhtemel feminist öncülerin değil, evrim sürecinde çevre koşullarının cinsiyet farklılıkları üzerindeki belirleyiciliğini vurgulayan Darwin'in görüşlerini örnek almış olmalı. Sırası gelmişken Osmanlı İmparatorluğu'nda *Sosyal Darwinizm* adıyla 1920'de yayımlanan ilk kitabın Necmettin Sadık'a ait olduğunu da belirtelim (Alkan, 2009: 22).

Necmettin Sadık, 1918'de *Türk Kadını* dergisinde yayımlanan "Bizde Feminizm" başlıklı bir başka yazısında da kadınlara yine hazırlanmalarını tavsiye ediyordu (1918: 2-4). Fakat bu sefer hazırlanılması gereken şey meslek hayatı değil siyasi hayattı. Üstelik yazar meslek hayatı için hazırlanmayı, kadınlar o hayata zaten çoktan karıştıkları için, aciliyet arz eden bir durum olarak tarif etmişken, siyasi hayata hazırlanmanın yavaş, sabırlı bir bekleyiş sürecinden ibaret olduğunu ima ediyordu. Zira "Bütün müesseseler gibi kadınlık âlemine ait müesseseler de değişmeyen, ebediyen değiştirilemeyen bir tekâmüle tâbi" idi ve elbet Amerika ve İskandinav ülkelerindeki kadınlar misali Türk kadınları da "vakti gelince" siyasi haklarına kavuşacaktı. "Feminizm davası"na karşı olmadığını bu şekilde gösteren Necmettin Sadık yine de önerdiği serbest yaşam biçimiyle Batı feminizminin Türk ve İslâm kadınları için münasip olmadığı kanaatindeydi. Bu yüzden, içtimai tekâmül ve terakkinin her milletin mazisi, seciyesi, örf ve âdetleri, manevi duyguları ve kültürüne tâbi bulunduğunu belirterek, bu çerçeveye uygun gördüğü "hakiki feminizm"in önceliklerini şöyle betimler:

> *Hakiki feminizm hiçbir zaman kadınlığın şu iki hakiki ve mukaddes gayesini unutmamıştır: Aile ve ahlâk. Ailenin inhilâli [dağılması] milletin inhilâli demektir. [...] Ailede, hayatta kadının erkekle müsâvata [eşitliğe] doğru gitmesi, kadınların faal hayata karışmaları hep ailenin lehine olmalıdır. [...] Hiçbir vazife kadınların ailedeki vazifelerinden daha mühim ve daha tabiî olamaz. Her ne olursa olsun bir mesleğe girerek aile haricinde yaşamak sevdası kadınların âtıl kalmasından daha tehlikelidir. [...] Türk kadınlığının terakkisi Türk ailesinin terakkisinden ayrılamaz.*

Bu satırların kaleme alındığı seferberlik yılları, erkeklerin cepheye sevkiyle ortaya çıkan işgücü açığı sebebiyle kadınlar için istihdam olanaklarının arttığı, sadece kentli yoksulların değil kocaları ve oğullarını askere gönderdikleri için geçim derdine düşen orta sınıf kadınların da çalışmak zorunda kaldığı yıllardı. Kadınların hayatında meydana gelen bu mecburi ve ani dönüşüme "muharebeden en büyük istifadeyi temin eden [...] kadınlardır," diyerek (Sabah, 1917: 3), savaşın "kadınlık âleminde elli senede vücuda gelemeyecek olan bir tekâmül," yarattığını söyleyerek (Sabiha Zekeriya, 1919: 12), hatta bunu bir "kadın inkılâbı" olarak nitelendirerek (Emine Semiye, 1921: 3) olumlu bakanlar olduğu gibi, tam tersine bu dönüşümü Osmanlı ailesini ve milli ahlâkı çökerten bir unsur olarak görenler de vardı. Yoksulluğa paralel olarak fuhuşun ve zührevi hastalıkların yaygınlaşması, alkol tüketiminin artması, bunun yanı sıra çalışma hayatına atılan kadınların giyim kuşam ve yaşam biçimlerinde görülen serbestlik, aile buhranı ve ahlâki dejenerasyonun işaretleri olarak değerlendiriliyordu (Oğuz, 2019: 97). Bu bakımdan



1908 Devrimi sonrası Selanik'te, konferanstaki kadınlar (https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/28400).

"aile ahlâkının milli dayanışmanın çimentosu" kabul edildiği böyle bir dönemde (Toprak, 1991: 451), Necmettin Sadık'ın geçmiş ve maneviyatla bağları koparmayan, aile-ahlâk-millet kaidelerine dayalı, kadınların ailevi sorumluluklarını her şeyin önüne koyan "hakiki feminizm" anlayışı, Osmanlı modernleşmesi ve milliyetçiliğinin ruhunda hep var olan ama savaş koşullarında çok daha keskinleşen bu toplumsal endişelerin bir yansımasıdır.

HAKK-I HAYAT MÜCADELESİ

Tom Nairn milliyetçiliği, modernliğin nimetlerinden faydalanmak için sürekli ileriye hamle yapan, ama bunu yaparken bağımsızlığı kaybetmek korkusuyla geçmişe ve geleneğe tutunmaya çabalayan bir ideoloji olarak tanımlar. Bu haliyle milliyetçilik, bir yüzü geleceğe diğer yüzü geçmişe dönük iki çehreli mitolojik Roma Tanrısı Janus'un modern halidir (1997: 71). Milliyetçilikler bu zamansal çelişkiyi çözmek için erkekleri modernliğin ilerlemeci, devrimci öznesi, kadınları ise milliyetçiliğin geçmişle sürekliliği savunan muhafazakâr yönünün, geleneklerin temsilcisi olarak konumlandırmış (McClintock, 1993: 66), aynı zamanda modernleşme uğruna siyasi bağımsızlığı ve ulusal kimliği yitirmemek için, bu kimliğin özü kabul edilen manevi alanı/evi dış dünyadan ayrı, modernleşmenin etkilerinden mahfuz tutulması gereken bir alan olarak tarif etmişlerdir (Chatterjee, 2011: 108-111). Bu tespitler Osmanlı-Türk milliyetçiliği ve modernleşmesi için de geçerlidir kuşkusuz. Necmettin Sadık'ın sözlerinde billurlaşan kadın ve aile anlayışı, Osmanlı reformcularının terakki projesinin her zaman tam göbeğinde yer almıştı.[10] Sadece erkekler değil, hayat mücadelesi içinde kuvvetini yitiren ailelerin milletin "çürük kökleri"ne ben-

zediğini söyleyen Emine Şefkat (1913: 3), hükümeti daima siyasi inkılâpla meşgul olup aileyi ihmal ettiği için eleştiren Mükerrem Belkıs (1913: 2) gibi pek çok kadın da aileyi, nisvân-ı İslâm'ın milletin refahı ve saadeti için mücadele edeceği bir seferberlik alanı olarak görüyordu. Ancak elbette hayata atılarak çalışmayı, aile ve ailevi vazifeler kadar mühim bulan ve hatta bu görüşlerini tekâmül kuramına başvurarak izah eden kadınlar da vardı, tıpkı Naciye Hanım gibi.

1913'te *Kadınlar Dünyası*'na yazdığı bir yazıda çalışmayı bir insan hakkı, bir "hakk-ı hayat" olarak savunup çalışmanın Osmanlı kadınları için aciliyetini dile getiren Naciye Hanım, öncelikle bu haktan yoksun kalmalarının müsebbibi olan erkekleri sertçe eleştirir. Naciye Hanım'ın veciz ifadeleriyle erkeklerin tarih boyunca zorlu mücadelelerle elde ettikleri özgürlükten bir tek kadınlara pay düşmemişti. Dışarıdan hürriyetperver gibi gözükseler de esasında "birer küçük müstebid" [despot] olan erkekler, siyasi haklar bir yana dursun, kadınları yaşama hakkından bile mahrum bırakıyordu. Halbuki çalışmak, "Dünyada en büyük hak hakk-ı hayattır. Cenab-ı hâlık-ı kâinatın yaratmış olduğu her bir mahlûk yaşamak ister," diyen Naciye Hanım'a göre yaşamı idame ettirmek için bir mecburiyetti. Dolayısıyla çalışma hakkı için verilen mücadele de aynı zamanda bir hayatta kalma mücadelesiydi. Bu mücadeleyi her şeyden ziyade önemseyen Naciye Hanım yazısının sonuna doğru, erkeklerle yan yana çalışan ve elbet yakında siyasi haklarını da elde edecekleri aşikâr olan Avrupalı ve Amerikalı kadınları okurlarına örnek göstererek sözlerini şöyle noktalıyordu:

> *Biz Osmanlı kadınları tekâmül nazariyesini bildiğimiz için bu kadar ifrata gitmiyoruz. Lakin hukuk-ı insaniyemizi olsun istemeye hakkımız yok mudur?.. Niçin erkekler sokaklarda bizi taciz etsinler? Niçin bir kadın namusuyla yaşamak için çalışmaya bırakılmasın? İşte bizim istediğimiz hukuk-ı siyasiye değil şimdilik bu gibi hukuk-ı insaniyedir* (1913: 3).

Naciye Hanım'ın yazısında da görüldüğü gibi, Osmanlı feministleri mücadelelerinde taleplerinin makul ve mütevazı olduğunu ispat etme lüzumu hissederek çoğu zaman kendi konumlarını Avrupalı kadınların konumuyla kıyaslamış; onların sahip oldukları hakları bir ideal olarak ufuklarından çıkarmamakla birlikte, acil gördükleri talep neyse onu meşrulaştırmaya yönelik bir strateji izlemişlerdi. Bu strateji dile de yansıyor, acil olanı tali olandan ayıran kadınlar taleplerini vurgularken sık sık fikirlerindeki ölçülülüğe işaret edecek sözcükler seçiyorlardı. Kadınların dili, ulaşılması o an ihtimal dâhilinde olan haklar karşılığında, erişilmesi "şimdilik" mümkün olmayan haklardan zamanı gelinceye kadar feragat edileceğini bildiren bir dildi. Talebini vazgeçiş üzerinden ifade ederek meşrulaştıran bu dil, aynı zamanda "ataerkil pazarlık"ın diliydi (Kandiyoti, 1988). *Hanımlara Mahsus Gazete*'de Rasime Hanım Fransa'da kadınların avukatlık yapmaya başladığını aktardıktan sonra, Osmanlı kadınlarının "şimdilik" sadece fen ve bilimden istifade etmek istediğini, doktorluk veya avukatlık gibi mesleklerin ise "zamanın, tekâmülün bileceği şeyler" olduğunu söylerken bu dili kullanıyordu örneğin (1898: 4). Keza 1913'te *Kadınlar Dünyası*'nda yayımlanan bir yazıda kadınlar henüz en tabii haklardan bile istifade edemiyorken siyasi hakları "şimdilik" hatırlarına bile getirmediklerini belirten Nebile Akif de öyle (1913: 3). Osmanlı feministleri, hayata hâkim olan tekâmül kanunlarının doğal olarak kadınlık âleminde de tecelli edeceğini (Kadınlar Dünyası, 1913: 1), yani her şey değişirken kadınların bu değişimin dışında kalamayacağını söylüyorlardı. Yazılarında vurguladıkları "şimdilik" sözcüğü-

nün anlamı bu bakımdan, Celâl Sahir gibi münevverlerin bu kelimeye yükledikleri anlamdan farklıdır. Değişimin hızı karşısında manevi alanın dağılmasından korkan, kadınları milletin çıkarı için hak ve hürriyetlerine kavuşacakları günü sabırla beklemeye, o an gelinceye kadar ifrata kaçmadan yavaş ve ölçülü bir faaliyette bulunmaya davet eden erkeklere karşı, Osmanlı feministleri Avrupalı kız kardeşlerinin başlattığı güçlü rüzgârı arkalarına alarak beklemeyi ancak koşullu olarak kabul ediyor, *Kadınlar Dünyası*'nın ve Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-i Nisvân Cemiyeti'nin kurucusu Ulviye Mevlan'ın söylediği gibi, sadece milletin saadeti değil kendi saadetleri için de terakkiden hemen şimdi pay almak istiyorlardı.

> *Bugün kadınlık uyanmıştır. Bir hak sahibi, bir insan olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Kendisi için, cemiyet-i beşeriyyenin saadeti için hür yaşamak istiyor* (Ulviye Mevlan, 1918: 2). ❐

DİPNOTLAR

1 Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde 19. yüzyılda başlayan, iki dünya savaşı arası dönemde ise iyice artan nüfusa dair endişelerin annelik ideolojisini nasıl kuvvetlendirdiği ve ne gibi biyopolitik müdahalelere zemin hazırladığı hususunda bkz. Mazower, 2008: 87-119.

2 Bu yaklaşım Osmanlı reformcu aydınlarına mahsus değildir şüphesiz. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında kapitalist modernleşmenin periferisinde kalan ve ulus inşa sürecinden geçen pek çok Ortadoğu ve Uzakdoğu ülkesi ile Hindistan gibi sömürgelerin milliyetçi aydınları da "kadın sorunu"nu ilerleme ve medenileşmenin köşe taşı olarak görmüşlerdir. Bu konudaki geniş literatürden birkaç örnek için bkz. Fleischmann, 1999; Abu-Lughod, 1998; Chatterjee, 2011.

3 Bu cümle II. Meşrutiyet'in ilânından sonra yayın hayatına başlayan *Mahâsin* ve *Kadın* dergilerinin kapaklarına taşınarak bir nevi motto haline gelmiştir.

4 Müslüman kadınlar arasında okur-yazarlığın artışında 1858'de kız rüştiyelerinin açılması, 1869 tarihli Maarif-i Umumiyye Nizâmnâmesi ile kız sıbyan ve rüştiye mekteplerinin kurumsal yapı ve müfredatlarının düzenlenmesi, 1870'te bu mekteplere öğretmen yetiştirecek Dârülmuallimât'ın kurulması önemli dönüm noktalarıdır. Bkz. Somel, 2000: 223-238.

5 Bu platformda eşitlik ve özgürlük talepleri dile getirilirken, kölelerin/cariyelerin özgürlüğünün ne ölçüde mevzubahis edildiği ise, Yaprak Zihnioğlu'nun belirttiği gibi, araştırılmayı bekleyen bir konudur. Bkz. Zihnioğlu, 2016: 53.

6 Yaprak Zihnioğlu erken dönem Osmanlı kadın hareketinin öncülerinin büyük ölçüde seçkin ailelerden geldiğini belirtir (2016: 52). Ancak Elizabeth B. Frierson'ın dediği gibi, bu profil 1890'lardan itibaren büyük ölçüde değişmiş, örneğin kadın mecmualarında sınıfsal konumları itibariyle ayrıcalıklı nitelendirilemeyecek kadınlar da yazmaya başlamıştır (2000: 181).

7 İfratın en görünür biçimi olan Avrupa modası ve yaşam tarzını taklit ve bunun temsil ettiği sathi modernleşme/alafrangalaşma, Osmanlı romanında ve mizah basınında çokça ele alınmış bir meseledir. Bu konu hakkında bkz. Mardin, 1991: 23-77; Brummett, 2003: 357-414.

8 Örneğin Münire Mesud, Kürt kadınlarının durumundan bahsettiği bir yazıda peçe takmayı sefil bir işkence olarak tarif ettikten sonra şöyle der: "Şeriat katiyyen yüze siyah perde çekmek gibi şeyleri emretmez. Bilakis reddeder. Muharebelerde peygamber efendimizin maiyetinde kadınlar bulunup harbe iştirak ettiklerini tarih-i İslâm bize irâe ediyor [gösteriyor]" (1913: 7). Ayrıca bkz. Çakır, 2011: 256-260.

9 Necmettin Sadık "çalıştırma derneği" derken 1916'da kurulan Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslâmiyesi'ni kastetmektedir. Cemiyet'in amacı, savaşta kocalarını ve oğullarını kaybetmiş Müslüman Osmanlı kadınlarına "namuslarıyla" çalışıp geçimlerini sağlama imkânı yaratmaktı (Karakışla, 2015: 75).

10 Keza kadın ve milli aile, Kemalist modernleşme projesi için de büyük önemi haiz bir meseledir. Bkz. Ural, 2013, Demirci-Yılmaz, 2015: 81-90.

Balkan Savaşları'nın ve Birinci Dünya Savaşı'nın Osmanlı'da Kadın Hakları Söylem(ler)ine Yansımaları

ZEYNEP KUTLUATA

GİRİŞ

Batı'da ve genel olarak Ortadoğu coğrafyasında kadın hareketleri ortaya çıktıkları 19. yüzyıldan itibaren, milliyetçilik ve modernizm ideolojilerine yer yer eklemlenerek, yer yer bu ideolojilerle tartışarak ve çatışarak cinsiyet temelli hak söylemlerini geliştirdiler. Osmanlı coğrafyasında da gelişen kadın hareketleri de benzer gerilimleri barındırıyordu. Osmanlı'da kadın hareketleri imparatorluk yapısının gereği çok kimlikli bir dünyanın içinde ortaya çıktı ve gelişti. Bu yazının odağı olan Müslüman/Türk kadınlarının söylemlerine bakıldığında, modernizmin ve milliyetçiliğin Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı döneminin ortaya çıkardığı kırılmaları ve çelişkileri de içinde barındırdığı açığa çıkar. Savaşın etkisi ve halihazırdaki siyasi yapının kırılganlığı kadın hareketi söylemlerine de yansır. Bu söylemler kadın haklarına dair talepleri dile getirmekle birlikte, özellikle daha milliyetçi bir çerçeveden, savaş döneminde (Müslüman/Türk) kadınların pratiklerine dair bir idealizm de barındırır. Ancak, toplumun hemen her kesiminden kadınların gündelik sıkıntılarını ve devletten taleplerini dile getirdikleri arzuhallere bakıldığında ise, bu idealizmden oldukça uzakta, hayatta kalma pratikleriyle karşılaşılır.

Milliyetçilik, militarizm ve cinsiyetçilik arasındaki ilişkiyi analiz eden teoriler militarizmin ve milliyetçiliğin kadınlara biçtiği rollere dikkat çeker. Savaşa ve militarizme dair feminist analize dayalı çalışmaların gösterdiği üzere, savaş cinsiyetlendirilmiş bir süreçtir, cinsiyetçi iş bölümü üzerine inşa edilir ve bu süreçte cinsiyet rolleri çok daha karmaşık biçimler alır. Savaş dönemleri askerî gücün ve militer değerlerin en görünür ve rakipsiz olduğu dönemlerdir. Eril şiddetin kışkırtılarak devletin hizmetine sokulduğu savaş zamanları aynı zamanda kadınlığa ve erkekliğe dair cinsiyetçi klişelerin de yeniden üretildiği zamanlardır. Erkeklerden bizzat savaş faaliyetini yürütenler olmaları, kadınlardan da cephe gerisinde savaş faaliyetini maddi ve manevi düzeyde desteklemeleri beklenir. Kadınların savaşlarla kurduğu ilişkiler, cinsiyetin akışkan bir toplumsal kategori olduğunu ve cinsiyet rollerinin ve pozisyonlarının kültürel ve tarihsel bağlamlara göre değiştiğini, savaş ya da militarist politikalar karşısında farklı konumlanmalar olabileceğini gösterir.

Savaş dönemlerinde kadınların deneyimlerine yoğunlaşan çalışmaların[1] birçoğu savaş sırasında kadınlarla ilgili olarak en fazla annelik kavramı ve pratiğinin ön plana çıktığını, anneliğin militarize edilmeye çalışıldığını ortaya koyar. Savaş döneminde annelik, kadınların öncelikli vatani görevi ve ulusal kimliklerinin asıl öğesi olarak tanımlanır. Kadınların savaşa en görünür katkısı, oğlan çocuklar doğurmaları ve bu çocukları asker olmak üzere yetiştirmeleridir. Yani kadınlar, devlet için en değerli metayı üretirler. Doğurganlığıyla tanımlı olan kadın bedeni, savaş döneminde aynı zamanda, özellikle cephe gerisinde, savaş malzemesi üretiminde işgücü olarak da kullanılır. Tüm bunlardan hareketle, hayat veren anne imgesinin kadınların vatandaşlığı için bir simge olduğu kabul görmek-

tedir. Annelik, aynen askerlik gibi, belirli bir cinsiyete özel bir aktivitedir ve yine askerliğe benzer bir biçimde savaş döneminde ulusal ve toplumsal birliği kurmak ve/veya güçlendirmek üzere işlevlendirilir. Kadınlar hem "doğal" olduğu varsayılan hem de "tarihsel" önemine vurgu yapılan annelik rollerini icra etmeye yönlendirilirler.

Bu çalışmaların ortaya koyduğu tespitlerin Osmanlı bağlamında da büyük oranda geçerli olduğu söylenebilir. Balkan Savaşları ve hemen ardından Birinci Dünya Savaşı sırasında kadınlar, anneler olarak çeşitli alanlarda savaş sürecini desteklemeye çağrılırlar. Bu dönem aynı zamanda imparatorluk yapısından ulus-devlet yapısına geçiş sürecidir ve hem devlet kademeleri hem de nüfus Müslüman-Türk kimliği etrafında homojenleştirilme aşamasındadır. Dolayısıyla, yönetici elitin ve entelektüel çevrenin içermeye ve aktive etmeye çalıştığı kadınlar, gayrimüslim kadınlar değil, Müslüman/Türk kadınlardır. Dönemin milliyetçi erkek/eril yazınına bakıldığında, Türk/Müslüman kadınların (Türk) milliyetçi projeye ataerkil sınırlar içinde eklemlenmeye çalışıldığı görülebilir. Savaş koşullarında, kadınların eylemleri, pozisyonları ve hakları "devletin ve milletin ihtiyaçları" doğrultusunda konumlandırılmaya çalışılır. Kadınlar, erkeklerin cephede olduğu dönemde emek alanındaki boşluğu doldurmalı, ekonomik alana destek vermeli, milli kimliğin oluşmasında sorumluluk almalı, erkeklerin askere gitmelerini teşvik etmeli ve en önemlisi askere gidecek erkekleri doğurmalıdırlar. *Türk Yurdu* dergisindeki "Türk Kadınlığının Harbi Umûmideki Faaliyetleri"[2] başlıklı bir yazıda, Türk kadınlarının savaş sırasındaki faaliyetlerinin küçümsenmemesi gerektiği anlatılır. Yazıda, Türk kadınlarının, savaş dönemini Batı'ya kıyasla daha zor şartlarda deneyimlediği ve Türk kadınlarının aktivizminin Batı'ya göre daha geç bir dönemde başladığı belirtilir ve bu gecikmeye rağmen kadınların, tarlalarda, yardım kuruluşlarında, fabrikalarda çalıştığı vurgulanır.

Söylemsel alana bakıldığında, dünyanın geri kalanında da geçerli olduğu üzere, kadınların özellikle annelik üzerinden militarize edildiği, Müslüman/Türk kadınlara savaş içinde ve sonrasında milli bir misyon biçildiği görülebilir. Savaş dönemlerinde devletlerin, yönetici elitlerin politikalarından biri, kadınların çocuklarını kaybetmeleri sonucunda hissettikleri acıyı ya da çocuklarını kaybetme ihtimalinin yarattığı kaygıyı manipüle ederek, kadınları militarizasyon sürecinin bir parçası haline getirmektir. Bu manipülasyon oğlan çocuğa duyulan sevginin ulusa duyulan sevgiye aktarılmasına ve acının "düşman" ulusu hedefleyen intikama dönüştürülmesine çalışılarak sağlanır. Savaş dönemi edebiyatı buna dair izler taşır. Örneğin, Yakup Kadri'nin "Zeynep Kadın" adlı öyküsünde köyün muhtarının ve imamının anneye oğlunun cephede öldüğü haberini verdiği bölümde, muhtar ve imam, annenin ağlamasına oldukça sert biçimde müdahale eder:

> *"Öyleyse kendini topla, sesini kes! (...)" Zeynep Kadın: "Osman Efendi, sözün doğru. Doğru ama yapması güç! Bilemezsin yüreğim nasıl yanıyor" dedi. Bunun üzerine bir kenarda mütefekkir kalan İmam Efendi söze karışır: "Şehide ağlamak günahtır," dedi. "Hem Cenab-ı Hak sana ayrıca büyük bir lütuf etmiş, bir tanesini aldı, onun yerine diğerini gönderiyor."*[3]

Annelerden oğullarının ardından yas tutmamaları istenir. Yas pasifleştirir, içe dönük bir eylemdir ve acıyı bireyselleştirir. Oysa annenin bu acıyı bireyselleştirmesinin önüne geçilmeye çalışılır.[4] Annelerin ağlamaması, savaş koşullarına uyum sağlamaları, silahlara ve baruta alışmaları, oğullarını savaşmak üzere yetiştirmelerinin alt yapısını oluşturacaktır.[5] Yukarıdaki gibi örneklere dönemin milliyetçi yayın-

larında sıkça rastlamak mümkün. Savaş döneminin ideal vatansever annesi, acısının üstünü vatan sevgisiyle örtebilen kadındır. Ailesinden çıkan şehitlerle gurur duyar, bedeni ve ruhuyla vatanın hizmetindedir. Böylesi bir söylemsel çerçevenin içinde kadınların acılarını hissetmelerine, savaşa dair hissettiklerini söylemelerine, çelişkilere yer yoktur.

SAVAŞIN TÜRK/MÜSLÜMAN KADINLARIN HAK SÖYLEMLERİNE YANSIMASI

Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı, Türkleştirme projesinin modernleşme projesiyle beraber ilerlediği, Osmanlı Devleti'nin Türk Devleti'ne, Osmanlı toplumunun Türk toplumuna dönüşeceği bir geçiş dönemine denk düşer ve bu dönemde Osmanlı ve Türk terimi yer yer karşıt, yer yer geçişken bir şekilde kullanılır. Dinî kimlik (Müslümanlık) ise ortak paydadır. Dönemin kadın hakları mücadelesini doğrudan takip edebileceğimiz *Kadınlar Dünyası* dergisine de bu gerilim yansır. Osmanlılık ve Türklük yer yer karşıt konumlandırılsa da çoğunlukla, "milli" olan bağlamında geçişkendir. Kritik olansa, istisna tartışmalar dışında, Osmanlılığın gayrimüslimleri kapsamayacak şekilde kullanılmasıdır. "Osmanlı torunları" son kertede sadece "hilalin kızlarını" kapsar:

> *... Biz!... Anlı şanlı mazinin Viyanalara dayanan Osmanlıların torunları, hilâlin kızları, cebin-i pak ü safımızı mezellet toprakları içinde bırakmaya tahammül edecek miyiz?.. Bir cereyan-ı âtıl ile akan Dicle, Fırat'ın, Tozan'ın kızları, bu hakaretlere katlanacak mıyız?*[6]

Kadınlar milli kimliklerine bürünüp anneler olarak savaşı desteklemeye davet edildiklerinde, tarif edilen milli kimlik geçiş döneminin bu özelliğini ve çelişkilerini de yansıtır. Bu anneler, önceki kuşak annelerden, yani eskiyi temsil eden annelerden ayrışmak zorundadır, onlar "uykuya dalmış", "hizmeti reddetmiş", bu nedenle de millete zarar vermiş kadınlardır; genç kadınlar, yapılan çağrıya kulak vererek onlardan ayrışacaktır:

> *Ey genç kadın, muzlim boşluklarda inleyen şu istimdad-ı hazine cevap ver... Bak zavallılar, annesiz, rehbersiz, bu mahuf girive-i ademe daldılar. Sen, zavallı, sen de annesizdin, lakin şimdi kendi mevkiini öğren... Bu milleti, bu harap milleti, artık sen kurtaracaksın!.. Sen, ninelerinin o muhrib uykusuna karışma!..*[7]

Müslüman/Türk kadın hareketinin aktif dönemlerini yaşadığı Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı döneminde kadınlar anneliği, kendi hak taleplerini iletmek için bir kanal olarak kullanırlar; bunu yaparken de yer yer yukarıda örnekleri verilen militarist ve milliyetçi politikalarla paralel bir çizgide ilerlerken yer yer de bu politikalarla çatışma içine girerler. Ancak milliyetçi ve militarist politikalarla uyum içinde oldukları durumlarda, ataerkiye meydan okudukları düzeyde, militer ve milliyetçi politikalarla ister istemez çelişirler. 1913 yılında yayın hayatına başlayan *Kadınlar Dünyası* dergisinde yer alan yazılara bakıldığında, kadın hakları, kadınların özgürleşmesi ile ilgili taleplerin ya da gündemlerin, annelik üzerinden de sıklıkla dile getirildiği görülebilir. Kadınlar aynı anda, hem anne – ki savaş döneminde anne, askerin, şehidin, ulusun annesi demekti– hem de eğitim hakkına erişmeye, medeni haklar elde etmeye, çalışma hayatına dahil olmaya çalışan, hak talep eden bireyler olarak sunulur. Annelik, bir anlamda, kadınların hak taleplerini dile getirdikleri çatışmalı bir alan haline gelir; ortada bir çelişki değil, çatışma vardır; kadınlar bir taraftan ataerkiye meydan okuyup bir taraftan da milliyetçi, militarist politikaların içinden söylem ürettiklerinde bu çatışma daha da gün yüzüne çıkar.

Dönemin yazınına bakıldığında, anneliğin farklı şekillerde militer ve milliyetçi çerçeve içinde politize edildiği görülebilir. Savaş koşullarında annelik pasif değil, aktif bir pozisyondur. Burada tarif edildiği anlamıyla aktiflik ve pasiflik, kamusal ve özel alan ayrımına da denk düşer. Annelik kamusal bir faaliyet olarak tanımlandığı oranda aktif bir kimliğe dönüşür. Anneler, bir düzeyde, ulusun kolektif hafızası olarak konumlandırılırlar. Tarihten hatırlanması gerekenleri seçecek, saklayacak ve çocuklarına intikam duygusu olarak aktaracaklardır:

Emin ol ki yavrum, bugün ne eker isen yarın onu biçersin. Uzaklara gitme, 93 senesindeki mağlubiyetimizden mütenebbih olmayarak 33 sene uyuduk... İşte bu otuz üç senedir daldığımız hab-ı gafletten İstanbul kapılarında gümbürdeyen düşman toplarıyla uyandık... Bizi ezenlere kadim dostumuz, ezmek isteyenlere tabii müttefikimiz dedik... Kalplerimizde bizi ezenlere ve ezmek isteyenlere karşı bir darbe-i intikam duyulmadı... Bizi bu hale getiren cehalet, hissizliktir... Sen yaşamak, fakat insanca yaşamak istersen çalış, hiç durmayarak çalış, ömrünü mütemadi bir sa'y içinde geçir... İntikamı ve öç almayı unutma! Her bildiğini ve her öğrendiğini intikam ile süsle, din ve vatanını, sancak ve milletini sev...[8]

Kadınlar, eğitim hakkı gibi Birinci Dalga Kadın Hareketi'nin en temel mücadele alanlarından birini dile getirirken de yer yer milliyetçi, militer bir çerçeve içinden söylemlerini kurarlar. Kadınların bireysel olarak güçlenmeleri gibi temel gerekçelerle birlikte, çocuklarını vatansever olarak yetiştirebilmelerinin ancak iyi bir eğitimle mümkün olabileceği de sıklıkla vurgulanır. Bu metinlere bakıldığında ulusu sevmenin sadece bir duyguya değil, aynı zamanda bir bilgiye karşılık geldiği görülür. Annelerin gelecek kuşakların öğretmeni olması da bu noktada gündeme gelir:

Kalplerimizi sızlatan felâkât-ı ahîremizde çiğnenen mukaddesatımızın ve tahkir edilen izzet-i nefs-i millimizin intikamını alacak ve Türklerin o ezeli düşmanları olan şimal komşumuzun bir gün gelecek seylâb-ı hücmuna karşı Türklüğü müdafaa edecek ve memleketi şu bulunduğu harap ve perişaniyetten kurtararak âsar-ı marifet ve medeniyetle revnak-bahş edecek olan nesl-i âtiyi âguş-ı terbiyesinde büyütecek, vatan ve milliyetperverlik fikir ve hissini samim-i ruhlarına yerleştirerek Türklük şeref ve ulviyetini ve şaşaa-i maziyesini ihya ve iade ettirecek olan kızlarımızın talim ve terbiyesi için inas mekteplerimizin de teksiri bir zaruret-i katiyedir.[9]

II. Meşrutiyet sonrasında yoğunlaşmış olan, modern bir çerçeveye bürünmüş aile yapısının kurulması tartışmaları savaş döneminde de gündemdedir. Bu yeni ailenin kurucu öznesi anneler olacaktır. Anneler yalnızca yeni ailenin kurulmasını değil, yeni erkeğin yetiştirilmesi işini de üstlenmek durumundadırlar. Biyolojik yeniden üretimin yanı sıra, kültürel yeniden üretimden de sorumlu olan kadınlar, özellikle oğlan çocukların milli ve modern bir karaktere bürünecek şekilde yetiştirilmelerinde sorumludurlar. Oğlan çocuklar bir taraftan yenilikçi ve ilerlemeci olmalı, bir taraftan da vatan toprağına bağlı, düşmana intikam besleyen, bedenen ve manevi olarak güçlü, azimli bir karakter edinecek şekilde yetiştirilmelidirler. Bunu gerçekleştirecek olanlarsa kadınlardır:

Öyle bir terbiye lâzım ki teceddütten, terakkiden bizi uzaklaştırmasın. Fakat bunun yanında çocuklarımızda bir heyecan, bir hareket duyulsun. Onların azmi yanında bütün kuvvetler kırılsın. Öküz arabalarının tekerleklerine sarılarak perişan, dağınık hicret etmesin-

ler. Öyle bir terbiye lazım ki kuvvetle istihfaf ettirsin, toprak muhabbeti, aile intikamı uyandırsın. Azimden, meşakkatten korkmasınlar. Ispartalılar gibi zayıf ve cılız çocukları aramızdan atalım. Hepsi kavi, sağlam, pür-heyecan, daima gayelerine yürüsünler. İşte bu kitle bize lâzım. Evet, bu denildi. Fakat bu kitle, bu ordu nasıl yetişecek? Kimler yetiştirecek? Bu sualin cevabı tek bir kelime: Kadın...[10]

Dönemin milliyetçi eril/erkek yazınında oğlan çocukları yetiştirmek için kadınlara benzer bir misyon yüklendiği gözlemlenebilir. Kadın hakları mücadelesi içinde olan kadınların bu konuyu dile getiriş biçiminde odak sadece oğlan çocukların yetiştirilmesi değil, böylesi önemli bir görevi dile getiren kadınlara, bu "görev" aracılığıyla güç verilmesinin kanalının açılmasıdır. Öyle ki, yeri geldiğinde "ailenin 'reisi' kadın olmalıdır" görüşünü ima edecek kadar özel alanda iktidar talep edilir:

Her ailede hâkim-i yegâne, valide olmalıdır. Bir evin hanımı o evin hâkimi ve o ailenin reisidir. Bu onun hakkı, hakkı sarihidir. Binaenaleyh bir mini mini çocuğun terbiyesine aile efradından hiç kimse karışmamalıdır ve valide hariçten gelen bir müdahaleye mâni olmalıdır. Mini mini, âmir, reis olarak yalnız validesini tanımalıdır. Bizim yere göğe koyamadığımız Türk evlerinin müstebit beyefendilerine muntazır, garp hayat-ı ictimaiyesinde evin efendisi hiçbir şeye karışmaz. Onun her istirahati temin olunmuştur. O, evde âdeta temelli ve muhterem bir misafir gibidir. Evin hâkimi, ailenin reisi o evin hanımıdır.[11]

Kadınların siyasal alana dahil olmaları kadar, orduya girmeleri de çok sınırlı düzeyde olmakla birlikte, gündeme gelir. Tabii bu noktada kadınların savaşa katılması, somut bir talepten çok, kadınların potansiyellerine işaret etmek, gerekirse eline silah alıp erkekler gibi vatanı savunabileceklerini ima etmek üzere gündeme gelir. Kadınların silah kullanabilme, savaşa katılabilme kapasitelerine dair bir referans olarak Jeanne D'Arc gibi Batı'da süfrajetlerin de simge olarak kullandığı tarihî bir figür ve Anadolu coğrafyasından da Kara Fatma[12] imgesi kullanılır. Örneğin 20 Temmuz 1913 tarihli sayısında *Kadınlar Dünyası* dergisi, kadın savaşçı olarak bilinen Kara Fatma'nın gravürünü kapakta kullanır ve Kara Fatma ile ilgili biyografik bilgilere yer verir.

Bu suretle beşeriyet, azim bir nefes daha kazanacak, meclis-i mebusan kürsülerinde kadın sesleri işitilecek; mahkemelerde, belediyelerde kadınlar da bulunacak, onlardan da vali, mutassarıf, kaymakam olacaktır. Bunun neticesi olarak her şey değişecek; ordularda Jeanne D'Arc gibi Kara Fatmalar gibi şeci' kumadanlar, dava vekilleri, fabrikatörler, ameleler velhasıl her işte kadınlar da bulunacak!!![13]

"Kadın savaşçı" figürü stratejik ve simgesel olarak kullanılsa bile, savaş anneler için oğulların ölmesi demektir ve bir kadın oğlunu savaşta kaybettiğinde, hissettiği acının ulus adına manipüle edilmesi hiç kolay değildir. Erkeklerin yazdığı metinlerden, onların savaş döneminin annelik pratiği olarak tarif ettiklerinden farklı olarak, kadınların yazdıkları metinlerde savaş döneminde anne olmanın, oğlunu kaybetmenin ve bu acıyı milli onura, intikam arzusuna evriltmenin zorluğu açığa çıkar:

Garibe
Anladım ki kadınlığın vazifesi şu imiş: / Yetiştirmek yurt kurbanı, meserreti, kederi, / Ağlayarak, sızlayarak her dakika yüreği. / Bir kısık ses dedi bana pek acı şu sözleri: / – Kadınlığın vazifesi hayatında ağlamak / Esaretin zincirini bellerine bağlamak / Duruşları pek tuhaftır isyan etmez özleri / Kadınlığı çiğnemek-çin akıllı söz bulmuşlar!

/ Hayırdır. Kadın esir, çünkü nimet külfettedir / Külfet bizde, aksini iddia ya koyulmuşlar, / Aman Allah pek gülünç, anlaşılmaz garibedir![14]

Benzer bir çelişki çocuk doğurma konusunda da gündeme gelir, *Kadınlar Dünyası* bir taraftan savaşı desteklerken bir taraftan da kadınların savaşa en önemli katkısı olarak görülen çocuk doğurma konusunda da farklı bir tavır sergileyebilmektedir:

Terbiyenin aile ve mektepten olduğunu söyleyenler, bu iki hayatın da bizde olmadığını bilerek anlamalıyız ki kadın bir heves, bir makina, çocuk doğurmak için yaratılmış bir vasıta değildir.[15]

Oğlan çocuklarının tüccar, sanatçı, işçi gibi farklı meslekler de seçebileceklerini, geleceklerinin sadece ordu ve askerlik ile tarif edilmemesi gerektiğini vurgulayan tekil metinlere de rastlamak mümkün. Askerî yenilgilerin bile askerî araçların görüntüleri eşliğinde anlatılıyor olmasının, milli gururun sadece ordu ve savaşlar üzerinden dile getiriliyor olması eleştirilir:

...bizim ninnilerimizdeki arzu yavrularımızın dimağına nakşolunur. Oğlum paşa olacak! temennileri elbet hayat-ı memuriyetin o küçük dimağlarda takarrürünü mucip olur. Hangi kadın var ki oğluna ticaretten, sanattan bahsetsin, oğlum makinist, fabrikada amele olacak desin? ... Bizde gurur, delice, divanece bir gurur var. O kadar ki bizden yüksek, bizden âli hiçbir şey yok! Efsus ki bu gurur bir vakar-ı milli mahiyetini haiz değildir. Felâketlerimizden bahsederken bile araya top tüfek görüntülerini sokarak gülünç olmak, rica ederiz ne ile kabil-i telîftir? Fikir ordularından bahsedilseydi belki dinleyebilirdik. Bilmemek ayıp değil, fakat öğrenmemek, körü körüne bir gurura esir olmak, hakikati tasdikten istinkâf etmek, açık söyleyelim cinayettir! ... Avrupa'ya karşı koymaya nefsimizde bir cüret buluruz. Mümkünatın nasıl şey olduğunu bilmiyoruz ki olamaz, diyelim...[16]

Ekonominin millileşmesi savaş süresince gündemde olan önemli temalardan birisidir. Ekonominin millileşmesine katkı sunmak yalnızca kadınların görevlerinden biri olarak gündeme gelmez, kadınlığın ayrılmaz bir parçası, kadınlığın özüyle alakalı bir konu olarak da tarif edilir. Kadınların milli kimliklerine yabancılaşmış olmaları, kadınlıklarına yabancılaşmalarıyla özdeştir. "Yabancı" mallar satan dükkânlardan alışveriş yapan üst sınıf zengin kadınlar tam da bu kadınlar, milli kimliklerinden uzaklaşmış kadınlardır. "Yabancı" tüccarlardan alışveriş yapan kadınlar ulusal anlatının hain, şeytani karakterleri haline gelir. Bu kadınların karşısında da "fedakârlıklarıyla", "cefakârlıklarıyla" takdir edilesi, hayran olunası "Anadolu kadını" konumlandırılır.

Biz kadınlar, memleketin âlâm ve saadetiyle en ziyade alâkadar bir unsur olduğumuzdan iktisatçılar bizim âguşumuzdan doğmalıdır. Kadınlık, milliyetin, cengâverliğin mehdidir. Her millet kadınlığın kucağından doğar. Bugün bonmarşelerde, Karlmanlarda avuç avuç altın serperek memleketin kanını ecnebilere massettiren hanımlarımızın milliyetle kabil-i telif olmayan o harekât-ı hafif meşrebanesi yüzünden milletimiz kemik ile deriden ibaret bir kadit halindedir. Anadolu'daki fakir çiftçi hemşirelerimizin kendilerini her türlü ziynet ve saadetten mahrum ederek verdikleri paraları bu suretle israf ettiğimizden millet istikrazlar içinde boğulmuştur. Feyzdar memleketimiz birçok kuraklık içinde bulunuyor. Buna feyz vermek biz validelerin vazifesidir. Hükümetimiz memur ekerek istikraz biçtikçe daima ye's ve hicran içinde bulunmaya mahkûmdur.[17]

Savaş sürecinin ana teması olan "millileşme", dönemin kadın hakları savunucuları açısından da aslında henüz tanımlanma ve tartışılma aşamasındadır. Örneğin, Nezihe Muhlis (Nezihe Muhittin) ve Emine Seher Ali arasındaki, Müslüman kadınların Müslüman olmayanlardan alışveriş yapmaması gerektiği hakkındaki tartışma, imparatorluğun çözülme sürecinde, Müslüman-Türk kadın hareketinin imparatorluğun çok kimlikliliği karşısında milli olanı nasıl tanımladığı hakkında bize ipucu sunar. Nezihe Muhlis, yaptığı bir konuşmada sadece Müslümanlardan alışveriş yapılması gerektiğini öne sürer: "Kaba saba olsa da zade-i tab'ımız olan mahsulât ve mamulâtımızı giyelim. Bu da olmazsa alışverişimizi sırf, evet sırf Müslümanlara hasr edelim. Selâmet, istikbal-i memleket, saadet ve refah-ı millet ancak bundadır." Emine Seher Ali, bu konuşma sırasında dinleyiciler arasındadır ve daha sonra *Kadınlar Dünyası*'nda bir yazı kaleme alarak kendisinden daha alt kuşak olan Nezihe Muhlis'in bu önerisine karşı çıkar. Bu önerinin farklı kimliklerden kadınların ortaklığına zarar vereceğini, gayrimüslimleri dışladığını ifade eder:

> *Nezihe Muhlis hanım kızımızın nutuklarını da biz pek âteşin, pek asabi bulduk. Bunu şiddet-i heyecana, gençliğe haml ettik. Belki bizim sinnimizin ilerlemesi, o genç ruhu ihatada izhar-ı acz etmemiz sebep oluyor. Nutuk heyet-i mecmuası itibarıyla pek güzel. Yalnız kadınlıktan uzaklaşmış, anasır-ı gayrimüslimeye de dokunmuş gibidir. Biz, sevgili Nezihemize itidal tavsiye ederiz.*[18]

Bu tartışmaya dahil olan Fehamet Handan, Nezihe Muhlis'in görüşüne katıldığını, kendisinin de aynen onun gibi düşündüğünü söyler ve ekler: "... alışverişimizi sırf, evet sırf Müslümanlara hasr edelim diyor ve bunu yarını düşünerek İslâm kadınlığının büyük bir duygusu olduğunu fiilen isbat etmemizi kâffe-i hemşirelerimden rica ve istirham eyliyorum." Emine Seher Ali bu tartışmada büyük oranda yalnız kalır.

KADINLARIN SAVAŞ DÖNEMİNDE YAZDIKLARI ARZUHALLER

Savaş döneminde kadınlar devlet kurumlarına, bakanlıklara yazdıkları arzuhaller aracılığıyla savaş koşullarından kaynaklanan şikâyet ve taleplerini dile getirirler. Birinci Dünya Savaşı'nda kadınların yazdıkları arzuhallere bakıldığında etnik, dinî ve sınıfsal kimlik bağlamında bir çeşitlilikle karşılarız. Farklı kimliklerden kadınlar farklı temalarda taleplerini arzuhaller aracılığıyla dile getirirler.[19] Bu yazı bağlamında, Müslüman/Türk kadınların gündeme getirdiği konulara, taleplere ve şikâyetlere odaklanıldığında, savaş döneminde, cephe gerisinde, kadınların başa çıkmaya çalıştığı temel konu yoksulluktur. Birinci Dünya Savaşı sırasında da kadınların arzuhaller aracılığıyla dile getirdiği en yaygın talep, kocaları askerde olan ya da kocalarını kaybeden kadınların, yani asker ailesi olarak tarif edilen kadınların, kocaları üzerinden aldıkları maaşı alamamaları, aldıkları maaşın aileyi geçindirmek için yeterli olmaması olur. Asker aileleri adına gönderilen telgrafların büyük çoğunluğu köylerde yaşayan kadınlar tarafından yazılmıştır. Genelde bir köyde yaşayan tüm aileleri temsilen kadınların adları ve askerde olan erkekle akrabalık bağı (anne ya da eş) kullanılarak toplu imzalar atılmıştır. Bu telgraflar, ortak sorunları, talepleri, şikâyetleri dile getirir. Örneğin Birinci Dünya Savaşı sırasında Fethiye, Menteşe'den Makbule adıyla, asker aileleri adına yollanan bir telgrafta, maaşlarını düzenli olarak alamadıkları, hayatta kalabilmeleri için gelire ihtiyaçları olduğu yazar.[20]

Muhacir kadınlar geride bıraktıkları mülklerinin kiralarını almakta zorlanırlar. Kasım 1915 tarihli bir dosyada, Meryem

isimli bir kadının Selanik'teki eviyle ilgilenip kira takibini yapacak olan aynı zamanda da müftü olan Ahmet Efendi'nin bu takibi yapmadığını, evinde kendi rızası dışında başkalarının oturmaya başladığını yazar.[21] Yine muhacir olan ve Aydın'da yaşayan Sıdıka, Bosna'daki evinden kira almadaki zorluklarını anlatır. Kirayı alıp kendisine düzenli olarak iletecek olan Abdi Ağa, kiranın çok altında miktarlar yollamaktadır.[22] Eşlerini Çanakkale'de kaybedip barınacak evleri olmayan kadınlar, kendilerine ev tahsis edilmesini isterler. Örneğin 28 Eylül 1915 tarihli bir dosyadan anlaşıldığı üzere, Emine kocasının ölümüyle kimsesiz, gelirsiz ve evsiz kalmıştır. İstanbul'da kendisine bir ev tahsis edilmesini talep eder.[23] İstanbul'un bombalanması sonucunda evleri zarar gören kadınlar tazminat talep ederler. Örneğin 18 Ocak 1918 tarihli bir dosyada, Hasköy'de ikamet eden üç kadın, Hacer, Makbule ve Mihriye, "düşman tayyarelerinden atılan bombalardan haneleri dûçar-ı hasar olduğundan cihetle" zararlarının tazmin edilmesini ister.[24] Kırsal alanda yaşayan kadınlar askerî gerekçelerle özel mülklerine el konulması, kullanılması konusundaki sorunları, haksızlıkları, kanunsuzlukları dile getirirler. Kasım 1913 tarihli bir dosyada, Tekfurdağı'nda yaşayan Eda isimli bir kadın, Binbaşı Bedrettin Bey'in Tekfurdağı'ndaki evine izinsiz bir şekilde yerleştiğini, evinden çıkmasını istediğinde de kendisine şiddet uyguladığını söyler, Binbaşı'nın evinden çıkarılmasını talep eder.[25] Kadınlar, yerel eşraftan, memurlardan şikâyet ederler. Mayıs 1916 tarihli bir dosyada Antalya'da yaşayan bir grup kadın, yerel eşrafın topraklarına el koyduğundan, topraklarını ekip biçmelerine izin vermediğinden bahseder.[26] Kocaları savaştan dönmeyen kadınların, istekleri dışında, köy imamları ve ihtiyar heyeti tarafından sahte kimlik belgeleriyle başkalarıyla evlendirildikleri de devlet kurumlarına iletilen şikâyetler arasındadır.[27]

Kadınların devlet kurumlarına iletikleri şikâyetlerde ve taleplerde, finansal konulardan, askerlerle ilgili sıkıntılara, memurlardan, yerel eşrafla ilgili şikâyetlere, oğulları esir olanların haber alma taleplerinden, zorla evlendirilmelere kadar geniş bir yelpazeden bahsedebiliyoruz. Bu örneklere bakıldığında, dönemin yazınında –hem milliyetçi erkek/eril yazında, hem de yer yer kadınlar tarafından üretilen yazında– dile getirilen, idealize edilen anneliğin ve kadınlığın pratikte karşılık bulduğunu söylemek zordur. Aksine, kadınların savaş dönemindeki gündelik pratiklerinin asıl olarak savaş koşullarında ayakta ve hayatta kalma mücadelesiyle şekillendiği görülebilir.

SONUÇ

Balkan Savaşları ve hemen ardından Birinci Dünya Savaşı dönemi Osmanlı Devleti ve toplumu açısından çatışmaların, kırılmaların, gerilimlerin yaşandığı bir geçiş dönemidir. Kadın haklarına ilişkin söylemler de bu dönemin etkilerini taşır. Dönemin Türk milliyetçi (eril/erkek) yazınında kadınlara milli kimliğin kurulmasında, savaşın somut olarak desteklenmesinde ataerkil sınırlar içinde rol biçilir. Bu "milli" bakış açısı, kadın hakları mücadelesi içindeki kadınların söylemlerine ataerkil sınırları zorlayacak şekilde yansır. Savaş döneminde kadınların savaş faaliyetine nasıl destek olduğu ya da olması gerektiği, "millileşme" projesine nasıl dahil olacakları ile ilgili yorumlar, kadınları vatanları için, devletin bekası uğruna her türlü fedakârlığı yapan "anneler" ideali üstüne kuruludur. Oysa savaş döneminde kadınların yazdıkları arzuhallere, telgraflara bakıldığında, bu idealin uzağında, kadınların savaş koşullarında kendilerini ve ailelerini hayatta tutma çabası görünür olur.

Müslüman/Türk kadın hakları savunucularının arasında savaş koşullarında

devlete ve orduya destek olunması gerektiği konusunda fikir birliği vardır. Balkan Savaşları'nın ardından hız kazanan millileşme (Türkleştirme, nüfusu homojenleştirme) projesine dönük eleştiri oldukça cılızdır. Gayrimüslim kadınlarla ilişkilenme, dayanışma gibi gündemler ortada pek yoktur, olanlarsa tekil ve zayıf kalmış gibi görünmektedir.

Savaş döneminde Osmanlı'da Müslüman/Türk kadın hareketinin kurduğu söyleme bakıldığında, hareketin militarist ve milliyetçi bir söylemi ciddi düzeyde barındırdığı görülmekle birlikte, bu söylemin, dönemin ataerkil politikalarıyla çatıştığı oranda, militarist ve milliyetçi politikalarla çelişki içinde olduğu görülür. Bir annenin oğlunu savaşta kaybetmesinin yol açtığı acının bireyselliğini vurgularlar; yeni ve modern ailenin kuruculuğunu üstlenecek, gelecek kuşakları yetiştireceklerse, bu takdirde aile içinde daha fazla söz hakkı talep ederler; kadınların eğitim hakkını savunurken yer yer anneliği araçsallaştırır ve bu hakkı gelecek kuşakları nitelikli bir şekilde yetiştirmenin ön koşulu olarak koyarlar; kadınlar savaşa dahil olacaksa yeri geldiğinde asker de olabileceklerini ima ederler. Söylemleri, kadınlar adına, kadınlar için hak talep ettikleri noktada kadınları modernist, militarist, milliyetçi ve ataerkil bir çerçevede araçsallaştırarak savaş sürecine dahil olmaya davet eden dönemin (Türk) milliyetçi eril/erkek söyleminden ayrışır. Bu bağlamda dönemin (Türk) milliyetçiliği içinde ara bir katmanı temsil ettikleri söylenebilir. ❐

DİPNOTLAR

1 Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Sutton, Barbara, S. Morgen ve J. Novkov (der.) (2008), *Security Disarmed: Critical Perspectives on Gender, Race, and Militarization*, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J; Lorentzen, Lois Ann ve Jennifer E. Turpin (der.) (1998), *The Women And War Reader*, New York University Press. Elshtain, Jean Bethke ve Sheila Tobias (der.) (1990), *Women, Militarism, and War: Essays in History, Politics, and Social Theory. Savage*, Md.: Rowman ve Littlefield; Enloe, Cynthia (2000), *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*, University of California Press; Grayzel, Susan (1999), *Women's Identities at War: Gender, Motherhood, and Politics in Britain and France During the First World War*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, N.C.

2 Lebib Selim, "Türk Kadınlığının Harbi Umûmideki Faaliyetleri", *Türk Yurdu*, cilt 5, no. 94, 8 Teşrinisani 1331 (*Türk Yurdu*, s. 250).

3 Yakup Kadri, "Zeynep Kadın" *İkdam*, no. 6999, 7 Ağustos 1916 (*1. Dünya Savaşı Hikâyeleri*, s. 116-117).

4 "Ağlama, Emi?" (Şehidin anası 'Güllü Bacı'ya) /Bacı yok mu hani Çopur'un Memiş, / Güdük Hasan, Mehmet, komşunun İbiş, / Oğlun Duran, filan hep şehit imiş;/ Bu habere sakın ağlama, emi? / Yeşiller giyinip kırklara eren, / Ölmeden cennette yerini gören, / Vatanı uğruna canını veren / Şehide karalar bağlama, emi? (...)" (Şevki Bektör, 6 Teşrinisani 1333, *Türk Yurdu*, yıl: 6, no. 148, 22 Teşrinisani 1333 (*Türk Yurdu*, s. 270).

5 "Evet babacığım, çok iyi... Hele gelinlerinizin böyle silah sesleriyle, barut kokularıyla göçürülmesi çok güzel. Zirâ bu gelinleriniz de yarın asker ocağına göndereceksiniz koç yiğitlerimizin anaları olacaklardır; vatan toprağına kin ve tamahlar beslemekte olan düşmanlara göğüs gerecek askerlerimizi bağırlarında büyütecekler." Mehmet Emin, *Türk Yurdu*, yıl 5, no. 75 (*Türk Yurdu*, s. 146).

6 Ulviye Macit, "Yurt Hemşirelerime", *Kadınlar Dünyası*, no. 8, 11 Nisan 1329 (*Kadınlar Dünyası* içinde, s. 78).

7 "Bugünün Genç Kadınına", *Kadınlık*, no. 1, 8 Mart 1330 (Şükufe Nihal, *Bütün Eserleri* içinde, s. 9).

8 Pakize Sadri, *Kadınlar Dünyası*, no. 41, 14 Mayıs 1329 (*Kadınlar Dünyası* içinde, s. 415).

9 Hatice, "Kızlarımızın Lüzum-ı Tahsili", *Kadınlar Dünyası*, no. 88, 30 Haziran 1329 - 9 Şaban 1331 (*Kadınlar Dünyası*, s. 403-404).

10 Nesrin Salih, "Bizde Aile Hayatı Niçin Yok", *Kadınlar Dünyası*, no. 75, 17 Haziran 1329 (30 Haziran 1913) (*Kadınlar Dünyası*, s. 262).

11 Fatma Zerrin, "Terbiye-i İbtidaiyede Validelerin Mevkii", *Kadınlar Dünyası*, no. 70, 12 Haziran 1329 (*Kadınlar Dünyası* içinde, s. 207).

12 Kara Fatma(lar) ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Zeynep Kutluata, "Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Savaş ve Toplumsal Cinsiyet: Kara Fatma(lar)", *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, 2006-2007 Seçkisi, s. 149-68 (İstanbul: BGST Yayınları, 2008).

13 S. Naciye, Sultan Ahmed, "Evrak-ı Varide: Erkekler Hakikaten Hürriyetperver midirler?, Ne İstiyorlar?", *Kadınlar Dünyası*, 10 Nisan, 1329, no. 7 (*Kadınlar Dünyası*, s. 307).

14 Mediha İsmail, "Garibe", *Kadınlar Dünyası*, no. 11, 14 Nisan 1329 (*Kadınlar Dünyası*, s. 106).

15 Nesrin Salih, "Türk Kızları", *Kadınlar Dünyası*, no. 52, 25 Mayıs 1329 (*Kadınlar Dünyası*, s. 16-18.)

16 Emine Seher Ali, "Hayat-ı Sanat", *Kadınlar Dünyası*, no. 9, 12 Nisan 1329 (*Kadınlar Dünyası*, s. 85).

17 Ulviye Macit, "Yurt Hemşirelerime", *Kadınlar Dünyası*, no. 8, 11 Nisan 1329 (*Kadınlar Dünyası*, s. 78).

18 Emine Seher Ali, "İktisat", *Kadınlar Dünyası*, no. 4, 7 Nisan 1329 (*Kadınlar Dünyası*, s. 35).

19 Birinci Dünya Savaşı döneminde Ermeni kadınların yazdıkları arzuhaller için bkz. Zeynep Kutluata, "Masum ve Bigünâh Mahdumum...: Birinci Dünya Savaşı'nda Ermeni Kadınların Yazdıkları Arzuhaller" *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar* (online: http://www.feministyaklasimlar.org/category/sayi-27-ekim- 2015/) sayı 27, (Ekim 2015).

20 BOA 45 / 64 1336 Ra 25

21 DH.H... 70/17 1332 Za 27

22 BOA. DH.İ.UM.EK. 27/78 1335 R 21

23 BOA. DH.İ.UM 89-04/1-13 1333 Za 23

24 BOA. DH.İ.UM 21-1 20 1336 R 05

25 BOA. (YB 27) DH.H... 3-1/27 1331 Z 02

26 BOA. DH.İ.UM 84-2/49 1334 B 15

27 BOA. DH.H... 61-1/55 1331 B 03

Müslüman-Türk Kadın Süreli Yayınlarında Ortadoğu Kadın Hareketleri

EMİNE HIZIR

Ortadoğu, sınırları yüzyıllar içerisinde değişen politikalarla tekrar tekrar kurulan bir coğrafya. Tarihte birçok kez sömürge devletlerinin hücumuna uğrayan Ortadoğu devletleri, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, dünyada cereyan eden milliyetçilik akımının da etkisiyle bağımsızlık mücadelesi ve reform talepleriyle hareketlendi. Bu hareketlerde kadınlar da aktif olarak rol aldı fakat bu kez kadınların erkek egemen milli mücadelede yer alma sebepleri yalnızca ulusun çıkarı ve bağımsızlığı değildi. "Kadınlar, yabancı güçlerden kurtulmadıkça kendi haklarını elde edemeyeceklerini düşünerek ulusal kurtuluş mücadelelerinde yer aldılar..." (Davaz, 2004; 179) Özellikle üst sınıfa mensup eğitimli kadınlar, Batı'daki gelişmelerden ve kadın hareketinden haberdardı. Bir yandan sömürgeci güçlerle, diğer yandan ataerkil düzenle ve bu düzene göre şekillenmiş politikalarla mücadele başlattılar.

1906-1911 tarihlerinde İran Anayasa Devrimi, 1919'da Mısır Devrimi gerçekleşti; 1923 yılında ise Türkiye Cumhuriyet'i kuruldu. Birbirine çok yakın tarihlerde Ortadoğu ülkelerinde yaşanan bu gelişmeler, modernleşme hareketlerinin coğrafyayı etkisi altına almış olduğunu gösterir. Aynı zamanda coğrafi ve tarihsel yakınlıkta benzer hareketlerin yaşandığı bu ülkelerin birbirleri üzerindeki etkisi de bu devrimler üzerinden düşünülmelidir.

Bu çalışmada, Ortadoğu'da 1890-1930 yılları arasında benzer süreçlerden geçen Mısır, İran ve Osmanlı (Türkiye) Devletlerinde oluşan kadın hareketleri, Müslüman-Türk kadın süreli yayınlarından hareketle takip edilmeye çalışılacaktır.

Osmanlı Devleti'nde 1869 yılında yayımlanan ilk kadın dergisi *Muhaderât*'tan sonra, kadınlara yönelik birçok süreli yayın çıkarıldı. Başlangıçta erkekler tarafından ya da erkeklerle beraber çıkarılan yayınlara sonrasında kadınlar tarafından, kadınlar için çıkarılan dergi ve gazeteler de eklendi. II. Meşrutiyet'in ilanıyla ise kadın gazete ve dergilerini de kapsayacak şekilde, süreli yayınlarda büyük artış yaşandı. Kadın süreli yayınlarının birçoğunda geleneksel anlayışla ve modernizmin de etkisiyle aile hayatı, çocuk yetiştirme, güzellik, moda, ev işleri vb. konular üzerine yazılırken bir kısmındaysa bu çalışmanın da izini sürdüğü kadın hakları, kadınların talepleri, dünya kadınlarının mücadelelerine dair yazılar yer almaktaydı.

Dönemin öne çıkan kadın süreli yayınlarında[1] kadın hareketleri, dünyada feminizm, bizde feminizm gibi başlıklar altında yayımlanan yazılarda yoğun olarak Batı'nın referans alındığı ve örnek verildiği görülür. Ortadoğu ülkelerinde modernleşme hareketlerinin yönü Avrupa olduğundan, feminist hareketin takip ettiği yolun da Avrupa olması şaşırtıcı değildir. 1890-1930 yılları arasında Osmanlı'da yayınlanan yirmiden fazla kadın süreli yayını incelendiğinde, birçoğunda Mısır, Suriye, Lübnan, İran, Afganistan gibi ülkelerin kadın hareketine dair herhangi bir habere rastlanmazken Fransa, Almanya, İngiltere, Rusya kadınını tanıtan, başarısını, mücadelesini aktaran birçok yazı görülür. Sınırlı sayıda süreli yayın arasında *Kadın (Selanik)* (1911-1912), *Kadınlar Dünyası* (1913) ve *Kadın Yolu* (1925), Ortadoğu kadın

hareketine dair içerikleriyle öne çıkmaktadır.

Kadın (Selanik) Dergisi'nde Kâzım Nami adıyla "Acem Kadını ve İhtilali" başlıklı birbirinin devamı dört yazı yayımlanır. Yazıların ilki, 10 Teşrin-i Sani 1324 (23 Kasım 1908) tarihli 5. sayıdadır. Bu yazıda Osmanlı'da özgürleşen basın ve artan yayın faaliyetleriyle birlikte İran'daki toplumsal hareketlerden haberdar olunduğu, bu hareketlerin önemi, Batı tarafından nasıl algılandığı aktarılır. Osmanlı toplumundaki yenileşme hareketleri, dünya üzerindeki reformist hareketlerin algılanma biçimini de değiştirmiş, bu hareketlerin Osmanlı süreli yayınlarında yer bulmasına imkân sunmuştur. Genel bilgilerin ardından Kâzım Nami, asıl amacının "Acem kadınının bu hareketlerdeki rolünün ne olduğunu göstermek" olduğunu belirtir. Serinin sonraki yazılarında ise bu konuyu ayrıntılarıyla ele alır.

İran'da halk, 1905 yılında ekonomik problemler, hak ve adalet arayışı gibi nedenlerle gerek Avrupa'da yaşanan gelişmelerin gerekse Osmanlı'da ilan edilen Kanun-i Esasi'nin etkisiyle ayaklandı. 1906'da İran Anayasa Devrimi gerçekleşti. Kadınların da katılımıyla gerçekleşen bu devrimin kadınlar için getirdiği bir yenilik yoktu. Kadınların ve erkeklerin bu devrimden çıkarı ortaktı: Vatanı müdafaa. Kâzım Nami, *Kadın*'ın *(Selanik)* 9. sayısındaki son "Acem Kadını ve İhtilali" yazısında bu durumu şöyle aktarır: "Hepsi hiss-i vatanperverâneye mâliktir [vatansever hislere sahip]. Gaye-i emelleri [arzularının amacı] umumiyedir [geneldir]. Her şeyden evvel vatanlarının tesirat-ı tehditkârâne-i ecnebiden [yabancıların tehdit eden etkisinden] kurtulmasını; haricen [dışarıda] kuvvet, dahilen [içeride] hürriyet kazanmasını istiyorlar."[2]

Vatanın bağımsızlığı, ulusun kurtuluşu fikri, *Kadın Yolu Dergisi*'nin 30. sayısında, "Mısır'da Kadın Hareketleri" başlığıyla yayımlanan yazıda ise "Mısır gençleri, kadın ve erkek, evvelâ: İçinde muztaribâne [acı içinde] yaşadıkları esâret-i siyasiyyeden [siyasi tutsaklık] kurtarılmaya çalışmaktadırlar,"[3] cümleleriyle kendine yer buluyordu. Kadınların haklarına ve hak taleplerine dair yazılan bu yazılarda önceliğin ulusal bağımsızlık olduğunun ifade edilmesi, 20. yüzyılın başlarında sömürge ya da sömürge tehlikesi altında olan Ortadoğu ülkeleri için şaşırtıcı değildir. Milletin kurtuluşu için kadının kurtuluşu, kadının kurtuluşu içinse milletin kurtuluşu şart görülüyordu. Ulusal mücadele ve kadın mücadelesi birbirinden destek alması gereken, birlikte kurulan hareketler olarak göze çarpıyordu. Ortadoğu kadın hareketinin milliyetçilikle olan ilişkisine dair tartışmalar da buradan hareketle yürütüldü. Birinci Dünya Savaşı'nın ardından bu coğrafyayı da etkisi altına alan milliyetçilik cereyanı içinde kadın, sağlıklı bir toplumun temelini oluşturacak anne ya da kız kardeşe denk geliyordu. Kadının talep ettiği haklar, milliyetçiliğin ana değerleriyle örtüştüğü takdirde erkekler tarafından da savunuluyordu. Fakat kadınlar hem kamusal alana çıkmak hem de aile hukuku gibi alanlarda erkeklerin hoşuna gitmeyecek eşitlik isteme taleplerinde bulunuyorlardı. Bu noktada kadınların mücadelelerinin çok yönlülüğünü düşünmeyi, kadın mücadelesinin ulusal mücadeleden ayrılmadığını düşünmeye yeğliyorum.

Kadın *(Selanik) dergisinin 5-6-7-9. sayılarında "Acem Kadını ve İhtilali" başlıklı yazılar yer alıyor.*

Kadınlar Dünyası *dergisinin 104. sayısında "Mısırlı Kadriye Hüseyin Hanımefendi" tanıtılmaktadır.*

"Mısır'da Kadın Hareketleri" yazısında, 1895 yılına dek Mısırlı kadınların kadın hareketi adına herhangi bir şey yapmamış olduğu; ancak Kasım Emin Bey'in kadın serbestliği ve yeni kadın düşüncesiyle yazdığı iki eserin ardından Mısırlı kadınların matbuatta kendilerini göstermeye başladığı ve geleneklerden sıyrılma gereği duyduğu anlatılır. Yazının büyük bir bölümü 1923 yılında kurulan "Mısır Feminist Birliği"nin ilkeleri ve amaçları üzerinedir. "1919-1920 tarihinde Fransız mektebinde tahsilini ikmal etmiş [tamamlama] olan Hüdâ Şu'ravî Hanım'ın riyasetinde [başkanlığında] Mısır Kadın Birliği teşekkül etmiştir [kurulmuştur]. Bu cemiyet programında muayyen metâlib [belirli talepler] dermiyân eylemişlerdir [ileri sürmek]:

Evvelen [birinci olarak]: Hayat-ı içtimâiyye [toplum hayatı] ve tahsiliyyede [eğitimde] erkek ve kadın müsâvâtı [eşitlik].

Sâniyen [ikinci olarak]: Aile hukukunun tanzimi [düzenleme] ve ıslâhı [iyileştirme].

Sâlisen [üçüncü olarak]: Kadınların hakk-ı intihâba [seçme-seçilme hakkı] iştirakleri [katılması] ve parlamentoya kabulleri."[4]

Orijinal adı "Mısır Feminist Birliği" olmasına rağmen yazıda "Mısır Kadın Birliği" kullanımının tercih edilmesi dikkat çekici. *Kadın Yolu Dergisi*'nde açıkça feminist mücadeleden bahseden birçok yazı yayınlanmışken bu noktada feminist kelimesi yerine kadın kelimesinin kullanılması, Mısır Feminist Birliği'nden bir yıl sonra, 1924'te kurulan Türk Kadın Birliği'nin etkisi olarak düşünülebilir.

Mısır Feminist Birliği'nin yayın organı *L'Egyptienne*, Türk Kadın Birliği'nin yayın organı ise *Kadın Yolu*'dur. Her ikisi de birliklerin faaliyete geçmesinden iki yıl sonra yayınlanmaya başlayan bu dergilerin amacı hemen hemen ortaktı: Birliğin amaç ve faaliyetlerini kadınlara duyurmak, dünya kadınlarından ve kadın hareketinden bahsederek kadınları bilinçlendirmek ve mücadelenin içine çekmek. Aslı Davaz, *Eşitsiz Kız Kardeşlik* kitabında, *L'Egyptienne Dergisi*'nin Türkiye'deki kadın hareketiyle ve kadınların toplumdaki yeriyle ilgili birçok haber ve yazı yayınladığını belirtir. Arap dünyası ve Doğu'da yaşanan gelişmelerden öncelikli olarak bahseden dergi aynı zamanda tanınmış Mısırlı, Doğulu ya da Batılı kadınları tanıtıyordu ve Türkiye'den kadınlara da yer vermişti (Davaz, 2004: 203). Bu doğrultuda *Kadın Yolu Dergisi*'nin *L'egyptienne*'ye karşı zayıf kaldığını söylemek mümkün. *Kadın Yolu*'nda Türkiye'de ve Batı'da yaşanan feminist hareketler yoğun olarak yer alırken Ortadoğu'ya dair yayınlanan yazılar bir elin parmağını geçmez. Türkiye'deki kadın hareketleri Mısır ve diğer Ortadoğu ülkeleri tarafından yakından takip edilirken Ortadoğu kadın hareketi, Türkiye'deki kadınların daha ziyade "haberdar" olduğu bir durum olarak karşımıza çıkar. Türkiye'deki modernleşme hareketlerinin Mısır, İran ve diğer Ortadoğu ülkelerine göre daha hızlı gelişmesi ve bir öncü görevi görmüş olması bu durumun sebepleri arasında gösterilebilir.

Mısır Feministler Birliği'nin yirmi yıl boyunca son derece sınırlı kazanımlar (evlenme yaşının yükseltilmesi gibi) elde etmesine karşılık, Türk Kadınlar Birliği, başta seçme ve seçilme hakkının kazanılması olmak üzere, ciddi

yasal reformlar elde etmiştir (Bora, 2010: 57).

Yine "Mısır'da Kadın Hareketleri" adlı yazıda, Mısır Kadın Birliği'nin amaçları doğrultusundaki kazanımlarından da bahsediliyor: Kız okullarının açılması, Aile Kanunnâmesi, boşanma hakkı, evlilik yaşının on altıya çıkarılması gibi... Birçoğu kadının aile hayatındaki yerine yönelik olan bu gelişmeler kadın hakları için sevindirici fakat yazının yazıldığı dönemde, kadınların çok daha fazla hak talep ettiği ve bu gelişmelerin devamını bekledikleri görülüyor. Yazının devamında, henüz kadınları tatmin edecek bir görünürlüğün sağlanmadığı alanlar sıralanıyor:

> *... Mısır kadınları, henüz haricde [dışarıda] memuriyet ve sıfat-ı hayatına [hayat sıfatına] atılmış değildirler. Tiyatro, aktris, müzisyen, kadınlardan pek asil ailelere mensup olanları dahi ancak bir hayır-kâr merasim [hayırlı tören] ve müsâmerelerde erkeklerin hazır bulunmamasına rağmen icrâ-yı sanat eylemektedirler [sanat yapabilmektedirler]. Bundan gayrı kadınlar hiçbir suretle hayat-ı hariciye [dışarıdaki hayat] ile alâkadar değildirler.*[5]

Oysa, özellikle orta-üst sınıf kadınların eğitim ve hukuk alanındaki taleplerle beraber en sık dile getirdikleri ve arzuladıkları şey kamusal hayata dâhil olmaktı.

Kâzım Nami, *Kadın (Selanik) Dergisi*'nin 6. sayısındaki "Acem Kadını ve İhtilali II" yazısında "Bir mâhluk-ı za'îf telakkî olunan [zayıf bir varlık olarak görülen] –erkeğin hakareti kadar kadını sükût ettiren [susturan] bir şey var mı!– Acem kadını, müteehhil [evli] olduğu halde bile, birçok zaman umûr-ı hâriciyyeden [dış işlerinden] bîhaber [habersiz] ve hâric [dışarı] bırakıldı. ... Bu şerâit [şartlar] altında yaşayan kadınların bir hareket-i ahrâraneyi [hürriyet hareketini] anlayabilmesi, alkışlaması ve mu'âvenet [yardım] etmesi nasıl mümkün olabilir?"[6] cümleleriyle kadınların devrimle gelen yeniliklerden, kamusal yaşamdan uzak kalmalarına ve kendilerini geliştirmelerine engel olan erkekleri hedef gösteriyordu.

Kadın Yolu *dergisinin 30. sayısındaki ayrıntılı "Mısır Kadın Hareketleri" yazısı dikkat çekiyor.*

Kadınlar Dünyası Dergisi'nde, "Hukuk-i Nisvan" adıyla bir yazı dizisi yayımlanır. Yazıların ana teması, dünya üzerinde farklı milletten kadınların yaşamları ve sahip olduğu haklardır. "Kadınlar Dünyası" imzasıyla yayımlanan bu yazılardan, 4. sayıda yer alan, "Mısr-ı Kadim Erkekleri Nazarında Kadınlar" alt başlıklı yazıda "... Mısr-ı kadim nisvanı hakkından, yaşattırıldıkları hayattan"[7] bahsedilir. Kadının tarih boyunca kapatıldığı sarayların, evlerin, onun gelişmesine engel olduğu anlatılır. Erkeğin tahakkümle kendisinin ilan ettiği kamusal alana karşılık, kadına "bıraktığı" ancak özel alanın da özeli olarak ifade edebileceğimiz haremdir. "İşte kadınlara karşı olan bu tazyikat kadınları şöhret kazandırmaktan alıkoydu."[8] Görünür olmayan, sürekli olarak bastırılan ve baskılanan kadının erkekle eşit, erkek kadar başarılı, erkek kadar görünür olması mümkün müdür? Öyleyse, "kadınların dünya dünya olalı erkeklere enis-i can, refik-i ömr olamadıklarını, hanelerinin nâzımı, idarelerinin nazırı bulunamadıklarını"[9] söylemek abartılı olmayacaktır. Eşitsizliği kuran ve yöneten ataerkil zihniyet kadınları "dışarıdan" mahrum etmekle kalmamış, "içeride" söz sahibi olma haklarını da ellerinden almıştır.

Kadın (Selanik) Dergisi'nin 9. sayısında yer alan "Acem Kadını ve İhtilali" yazısında ise, kadınların gelecekten bir

beklentisi olmadığını düşünmenin yanıltıcı olduğunu ifade eder: "Kadınların istikbal için hiçbir emelde bulunmadıklarını temin etmek fazlaca gitmektir. Asırlardan beri alıştıkları örtü; bizim nazarımızda olduğu gibi onlarca bir temâsil-i esaret [esaret sembolü] telakki [kabul] olunmuyor; mâmâfih onlara da ağır gelmeye başlıyor lakin âlem-i islâmiyetin [İslâm dünyasının] hareket gösterdiği bu itiyada [alışkanlık] karşı defaten ilân-ı harb [savaş ilanı] etmeyecek kadar zarif ve dûrendişanedirler [gelecekten endişededirler]."[10] Ortadoğu'da 20. yüzyılın başından itibaren tartışmaya açılan peçe, kadınlar arasında da fikir ayrılıklarına neden oldu. Kadınların bir kısmı peçenin İslâmiyet'in bir parçası olmadığını, gelenekler ve erkekler aracılığıyla kadının buna mecbur bırakıldığını ve peçeden kurtulmak gerektiğini savunurken buna karşı çıkan kadınlar, henüz eğitim ve hukuki eşitlik talepleri karşılanmamışken kılık kıyafet tartışmasını amaca giden yola taş dizmek olarak görüyordu. Kâzım Nami'nin peçeden esaret sembolü ve alışkanlık olarak bahsetmesi, peçenin anlamının Osmanlı toplumunda da dönüşmeye başlamasıyla ilgili. Peçe, ait olduğu düşünülen İslâmiyet'ten alınmış ve toplumun alışkanlıklarına mal edilmiş. Fakat 1915'lerde peçeyle ilgili zamana ihtiyaç olacak ki, "kadınların zarif oldukları için peçeyle savaşmadıkları" da belirtilmiş aynı yazıda.

İran'da ve bahsi geçen diğer Müslüman ülkelerde peçenin çıkarılması birdenbire gerçekleşen bir hareket olmadı. *Kadın Yolu Dergisi*'nin 30. sayısında, "Mısır'da Kadın Hareketleri" başlığıyla yayımlanan yazı şöyle bitiyordu: "Mısır kadınları, elân [hâlâ] hicâb namını verdikleri gayet zarif bir yaşmak taşımaktadırlar. Fakat bunu fikr-i takib [takip etme] ve tesettürden ziyade zarâfet ve güzellik namına muhafaza ediyorlar. Mısır'ın birçok yerlerinde Mısır kadınları şapka ile gezmektedirler."[11] Aradan geçen yıllara rağmen *Kadın Yolu Dergisi* (1927) yazarları, tıpkı *Kadın (Selanik)* (1909)'da Kâzım Nami'nin dile getirdiği gibi kadının taktığı yaşmağı "zarif" oluşuyla değerlendiriyordu. Peçe ya da hicabı "zarif"likle açıklamak, bu örtülerin ifade ettiği anlamın artık değiştiğini gösterir. Örtü, kadının inisiyatifinde, isterse kullanmaya devam edeceği bir şeye dönüşmüştür.

Ortadoğu'da gazetecilik faaliyetlerinin gelişimi ve dünyaya açılması 19. yüzyılın sonuna doğru gerçekleşti, 20. yüzyılda ise hız kazandı. Türkiye, Mısır, İran gibi ülkelerin dış dünyadan haberdar olmasını ve gelişmeleri yakından takip edebilmesini sağlayan basın yayın faaliyetleri aynı zamanda bu ülkelerde başlamış toplumsal hareketlerin yayınlandığı; yeni hareketlerin başlamasına da katkı sağlayan mecralar oldu.

Ortadoğu'da yürütülen kadın mücadelelerinin paralellik gösterdiği ve etkileşim hâlinde olduğu bir gerçek. Ancak gerek Mısır ve İran'ın gerekse Türkiye'nin sürdürdüğü mücadelenin kendine özgü bir biçimi ve akışı; benzedikleri kadar, farklı oldukları noktalar var. Türk-Müslüman kadın süreli yayınları üzerinden bu etkileşimi anlamaya çalıştığımda birçok dergi ve gazete incelememe rağmen sınırlı sayıda yazı ile karşılaştım. Türk-Müslüman kadın süreli yayınlarında Hindistan, Çin, İngiltere, Almanya gibi ülkelere dair haberler, bu ülkelerden başarılı kadınlar, kadınların sahip olduğu haklar ön plandaydı. Buradan hareketle Osmanlı kadın hareketinin yüzünün Batı'ya dönük olduğunu, Ortadoğu'daki kadın hareketlerinden de haberdar oldukları ve gelişmeleri takip ettiklerini söylemek mümkün. Belki de bu konuda yapılacak daha kapsamlı bir çalışma, örneğin hem Türkiye hem Mısır ve İran süreli yayınlarında kadın hareketinin izini karşılaştırmalı olarak sürmek, bildiklerimizden çok daha fazlasını önümüze koyarak bugünkü düşündüklerimizin ötesine geçmemizi sağlayabilir.

Ortadoğu ve aslında dünya kadın hareketi, değişerek ve dönüşerek mücadeleye devam ediyor. Çünkü kendi haklarını elde etmenin yanında, Nezihe Muhittin'in ifadesiyle: "Sulh-i umumînin [dünya barışının] esbâb-ı hakikiyyesini [gerçek sebeplerini], en ziyade kadınların ihzâr edebileceği [hazırlayabileceği] fikri çok kuvvetlidir."[12] ❐

DİPNOTLAR

1 (*Hanımlara Mahsus Gazete* (1895-1908), *Demet* (1908), *Mahâsin* (1908-1909), *Kadın* (Selanik, 1908-1909), *Kadın* (İstanbul, 1911-1912), *Kadınlar Dünyası* (1913-1914/1918-1921), *Hanımlar Âlemi* (1914), *Kadınlık* (1914), *Bilgi Yurdu Işığı* (1917), *Süs* (1923-1924), *Kadın Yolu* (1925-1927).

Süreli yayınları incelemekte işimi kolaylaştıran *İstanbul Kütüphanelerindeki Eski Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliyografyası*'nda emeği geçen herkese ve bu bibliyografyanın hazırlanmasına öncülük eden Kadın Eserleri Kütüphanesi'ne sonsuz teşekkürler.

2 Kâzım Nami, "Acem Kadını ve İhtilali", *Kadın* (Selanik), sayı 9, 8 Kanun-i Evvel 1324.

3 (imzasız), "Mısır'da Kadın Hareketleri", *Kadın Yolu*, sayı 30, 1 Ağustos 1927.

4 *A.g.y.*

5 *A.g.y.*

6 Kâzım Nami, "Acem Kadını ve İhtilali II", *Kadın* (Selanik), sayı 6, 17 Teşrin-i Sani 1324.

7 Kadınlar Dünyası imzalı, "Hukuk-i Nisvan", *Kadınlar Dünyası*, sayı 4, 20 Nisan 1913.

8 *A.g.y.*

9 *A.g.y.*

10 Kâzım Nami, "Acem Kadını ve İhtilali", *Kadın* (Selanik), sayı 9, 8 Kanun-i Evvel 1324.

11 (imzasız), "Mısır'da Kadın Hareketleri", *Kadın Yolu*, sayı 30, 1 Ağustos 1927.

12 Nezihe Muhittin, "Dünya Kadınlığı Çalışıyor", *Kadın Yolu Dergisi*, sayı 19, 15 Eylül 1926.

Dergicilik Üzerinden Feminizm Tartışmaları: Kaktüs'*ten* Feminist Politika'*ya* *Sosyalist Feminizm*

GÜLNUR ACAR SAVRAN

GİRİŞ

Türkiye'de son otuz yıl içinde kendini sosyalist feminist olarak nitelendiren ya da sosyalist feminist göndermeleri olan irili ufaklı çok sayıda yayın çıktı. Bunların arasında *Sosyalist Feminist Kaktüs* (1988), *Kadın Bülteni* (1990), *Minerva* (1994), *Eksik Etek* (1994), *Martı* (1994), *Cemre* (2000), *Kadınların Kurtuluşu* (2000), *Feminist Hareket* (2002), *Kadın Emeği* (2008), *Feminist Politika* (2009), *İnsaniye* (2013), *Mor Dayanışma* (2017), *Karın Ağrısı* (2017) ve *Feminerva*'yı (2017) saymak mümkün: Kimi kısa süreli oldu kimi daha uzun soluklu, kimiyse hâlâ çıkıyor.

Ben bu yazıda içinde yer almış olduğum iki dergi üzerinde duracağım: Sosyalist feminizmin Türkiye'deki ilk sesi olan *Kaktüs* ve görece uzun bir süre çıkmış olan *Feminist Politika* (*FP*). Bu iki dergiyi birbirinden ayıran önemli bir özellik var: *Kaktüs* ilk sayısında "Biz Sosyalist Feministiz" başlıklı imzasız bir yazıyla sosyalist feminist kimliğini oldukça kesin hatlarla belirlerken, *FP*'nin "Merhaba" başlıklı çıkış yazısında şöyle deniyor: "*Feminist Politika*'nın sadece feminizm içi bir ayrım olarak sosyalist feminizmin değil, feminist hareketin sesi olmasını umut ediyoruz... Erkeklerden, devletten, sermayeden ve sol örgütlerden bağımsız bir feminist mücadelenin sesini yükseltmek için katkı yapmak isteyen tüm feministlere açık olacak sayfalarımız."[1] Kuşkusuz *Kaktüs*'ün sayfaları da kurtuluş perspektifine ilişkin olarak belirlenmiş bu kimliğin dışında kalan kadınlara açık; ancak tıpkı FP gibi *Kaktüs*'ün de gelecek katkılar için bir ölçütü var: "... bizim ilk ipuçlarını yakalamaya ve çerçevesini belirlemeye çalıştığımız 'Bağımsız Kadın Mücadelesi' ve 'Feminizm' anlayışı temelinde bizlerle tartışmayı anlamlı bulursanız... *Kaktüs*'ü besleyen asıl bu katkı ve katılımlar olacak."[2]

Bu iki derginin kendilerini nasıl konumlandırdıklarına biraz daha yakından baktığımızda bir benzerlik daha görüyoruz: *Kaktüs* neden yalnızca bir dergi olmayı seçtiğini açıklarken şöyle diyor: "Kadın hareketine, baştan genel geçer bir örgütlenme modeli sunmayı doğru bulmadığımızı... bu aşamada genel politik pozisyonları oluşturmayı gerekli bulduğumuzu... dile getirdik."[3] Nitekim *Kaktüs* kolektifindeki kadınlar Dayağa Karşı Dayanışma Kampanyası, Cinsel Tacize Karşı Kampanya (Mor İğne Kampanyası) ve Ceza Yasası'nın fahişelere tecavüzün cezasında indirim öngören 438. maddesine karşı kampanyada sözlerini diğer feminist kadınlarla birlikte oluşturuyor, kampanyalara sosyalist feminist kimlikleriyle değil fe-

ministler olarak katılıyorlar. *FP*'ye gelince: Dergi Sosyalist Feminist Kolektif (SFK) tarafından çıkarılıyor olmasına rağmen kendisini sosyalist feminist olarak nitelendirmiyor; zaten SFK da beden, cinsellik, erkek şiddeti, kürtaj, kadın cinayetleri ve daha birçok konuda eylemlerini, kampanyalarını ve politikasını "sistem dışı" başka feministlerle birlikte oluşturuyor; *FP*'nin sayfalarında, özgül olarak sosyalist feminist bir perspektifle yazılmamış olan, beden-cinsellikten erkek şiddetine, kürtajdan kadın cinayetlerine, milliyetçilik, savaş ve militarizmden çözüm sürecine, fuhuş-seks işçiliğinden pornografiye, ev işçileri ve ev eksenli çalışan kadınlardan işçi kadınlara ve sendikalara, LGBTİ ve lezbiyen kadınlardan göçmen kadınlara, başörtülü kadınlar ve Kürt kadınlardan gayrimüslim ve Ermeni kadınlara, kentsel dönüşüm, ekoloji ve çevreden vegan feminizme kadar ve bunların ötesinde birçok konuda yazıya yer veriliyor. SFK'nın sekiz yıllık tarihinde kendisinin başlattığı ve sosyalist feminist pozisyonuna dolaylı da olsa işaret eden iki kampanyası var: "Erkeklerden Alacaklıyız!" ve "Aile Dışında Hayat Var!" Dergideki kadın emeği (ücretli /ücretsiz emek kıskacı, sosyal haklar, aile ve iş yaşamını uyumlulaştırma politikaları, istihdam ve esnek çalışma), neoliberalizm / yeni muhafazakârlık ve patriyarka-kapitalizm ilişkisi yazıları ise SFK'nın sosyalist feminist perspektifi ışığında kaleme alınmış.

Bu iki dergiyi ele alırken, *Kaktüs*'te öne çıkan veya derginin tahlillerinde merkezî bir yeri olan kimi temaları seçip *FP*'de bunların izini sürmeye çalışacağım. Böylece iki dergi arasındaki süreklilik ve kopuşlara, ilkinden ikinciye evrilirken sosyalist feminizmin nasıl bir gelişme çizgisi gösterdiğine açıklık getirmeyi umuyorum. Bu hedef için altı tema belirledim: 1. Cinsiyetçi/kapitalist sistem ve patriyarkal kapitalizm, 2. (Andığım bütün boyutlarıyla) Kadın emeği, 3. Aile, 4. Yaygınlaşma anlayışı, 5. Bağımsız kadın hareketi, kadın kurtuluş hareketi ve sistem dışı feminizm ve 6. Sosyalist feminizm. Bu gelişimi değerlendirirken gözden kaçırılmaması gereken bir nokta şu: Sosyalist feminizm, *Kaktüs*'te derginin kendi ifadesiyle de büyük ölçüde bir "pozisyon oluşturma" çabasıyken *FP*'de kadın emeği, neoliberalizm / yeni muhafazakârlık ve patriyarka-kapitalizm ilişkisi konusunda bu perspektifle uyumlu somut politikalar geliştiriliyor.

CİNSİYETÇİ/KAPİTALİST SİSTEM Mİ PATRİYARKAL KAPİTALİZM Mİ?

Kaktüs'ün "Biz Sosyalist Feministiz" başlıklı yazısında "Cinsiyetçi Sistem" başlığı altında şöyle deniyor: "Bugün içinde yaşadığımız toplum cinsiyetçi/kapitalist bir sistem... Cinsiyetçi sıfatı cinsler arasında eşitsiz bir işbölümü yaratan, bunu sürdüren ve erkeklerin egemenliğine yol açan bütün toplumsal ilişkileri, davranışları, düşünceleri ve edimleri betimliyor. Bu sıfatı sistem sözcüğü ile birlikte kullanarak, erkek egemenliğinin tarihin çok uzun bir dönemi boyunca var olduğunu ve bugün tüm dünyada sistematik olarak sürdüğünü anlatmak istiyoruz. Bunu sürdüren mekanizmaların her üretim tarzında bir öncekinden devralındığını ve farklı biçimler kazandığını düşünüyoruz."[4] Bu yaklaşım Nesrin Tura'nın 1989 yılında yapılan Kadın Kurultayı'na sunduğu tebliğde bir ölçüde derinleştiriliyor: "Biz ezilmemizi ayrımcılık olarak değil cinsiyetçilik olarak tanımlıyoruz... cinsiyetçilik kapitalizmin kendi çıkarları için yarattığı ayrımcılık biçimlerinden çok daha köklü ve nitel olarak farklı bir egemenlik biçiminin adıdır. Ayrımcılık bu köklü egemenliğin şu ya da bu alandaki yansıma biçimidir... ezilmemizin nedeni değil somut sonucudur. Cinsiyetçiliği kapitalizmin ya da feodalizmin sıfatlarından, niteliklerinden biri olarak da görmüyoruz. Cinsiyetçilik, yüzyıllardan

beri süregelen köklü, yaygın, bütünsel ve sistematik bir egemenlik biçimidir."[5] Bu alıntılara, cinsiyetçiliği patriyarkanın ayrımcılık biçimi olarak gören bir gözle baktığımızda ortada bir çelişki olmasa bile bir gerilimin olduğu söylenebilir. Gerçekte bir ayrımcılık biçimi olan cinsiyetçiliğe patriyarkanın tüm özellik ve düzlemleri yüklendiğinde, kavram gereğinden fazla şişkinleşiyor ve bir gerilime yol açıyor: Cinsiyetçilik bir ideoloji mi bir toplumsal ilişki biçimi mi? Özellikle ikinci alıntıdaki erkek egemenliği bir toplumsal ilişkiye işaret ediyor, ama cinsiyetçilik kavramı bir yandan kendi içeriğini dayatıyor bize. Nitekim Stella Ovadya *Kaktüs*'e gönderdiği mektubunda şöyle diyor: "O toplantı ve daha önce söylediklerinizden karşımızdakinin, bizi ezen ve denetleyen gücün ideoloji olduğunu anladım ve çok şaşırdım. Türkiye'de bugün kadınların % 82'si doğrudan ailenin ve kocanın denetimi altında. Emeği, ürünü yalnızca bir koca ya da babanın tasarrufunda. İdeoloji bu tasarruf hakkının adı mı sizce? Bu ideolojinin somut çıkar düzeyinde karşılığı nedir? Cinsiyetçilik mi, cinsiyetçi kapitalizm mi?"[6] Aslında bizi ezenin ideoloji olmadığına dair *Kaktüs*'ün çeşitli yazılarında güçlü ifadeler yer alıyor ama cinsiyetçilik kavramını bu şekilde kullanmak bu argümanları zayıflatıyor. Kısmî çözüm, cinsiyetçiliği ideoloji düzlemine ait bir terim olarak kullanıp kapitalizmle eklemlenmiş olan sistemin erkek egemenliği olduğunu söylemekten geçiyor. *Kaktüs*'lü kadınların giderek bu kullanıma meylettiğinin bir işareti var: "'Kadınların Kurtuluşu Bildirgesi'nin Düşündürdükleri" başlıklı yazıda şöyle denmiş: "...bildirgenin verdiği ilk mesaj erkek egemenliğinin ve bu egemenlik üzerinde yükselen cinsiyetçiliğin bütünsel ve sistematik bir nitelik taşıdığı."[7] Ne var ki, erkek egemenliği de patriyarka veya ataerki kavramının içerdiği maddi düzlemi ve sistemik yapıyı yeterince anlatmıyor.

Peki *Kaktüs* neden ısrarla patriyarka kavramını kullanmıyor? Bunun yanıtını Stella Ovadya'ya verilen cevapta bulmak mümkün: "Belki sana garip gelecek ama tam da erkek egemenliğinin ideolojik bir kalıntı olmadığını düşündüğümüz içindir ki 'patriyarka'ya da 'ataerkil düzen' gibi terimleri kullanmamayı tercih ediyoruz. Bunların her kullanım biçimine kuramsal-ideolojik olarak kesinkes karşı olduğumuzdan değil; yananlamları bakımından bu terimler kapitalizm-öncesi bir üretim tarzının ideolojik kalıntılarını çağrıştırdığı için sakıncalı geliyor bize. Bu biçimde kullanılmayıp aile içi bir üretim ilişkisini ifade ettiğinde ise ... demin değindiğim kuramsal-ideolojik nedenlerle benimsemiyoruz. Bir de daha genel bir erkek egemenliği anlamında kullanılıyor... O zaman da bu kadar karışıklığa yol açan bir terime başvurmak neden?"[8] Alıntıda sözü edilen kuramsal nedenlerin başında, bütün kadınların ezilmesini açıklayan tek bir sömürü biçimine dayalı patriyarkal üretim tarzı kavramının benimsenmemesi geliyor.

Kaktüs sayfalarında cinsiyetçi sistem kavramının uzantısı olan bir tartışma daha yer alıyor. "Biz Sosyalist Feministiz" başlıklı yazıda cinsiyetçi sistemle ilgili olarak ayrıca şu söylenmiş: "Cinsiyetçi sistem tarih içinde hep üretim tarzları ile eklemlenerek var olmuş. Tek başına kendi iç dinamikleriyle yaşayan bir sistem değil. Bugün kapitalist üretim tarzı ile eklemlenen bir cinsiyetçi sistem var." Kumru Başer *Kaktüs'e* gönderdiği mektupta bu yaklaşımı şöyle eleştiriyor: "Toplumdaki her türlü ilişki ve çelişkinin son tahlilde (!) üretim tarzı ile bütünlüğü içinde açıklanabildiği doğru tabii ... Ancak bu son derece soyutlama düzeyindeki sözün çok sık kullanılmasının bazı tehlikeleri olduğunu düşünüyorum... Her egemenlik sisteminin, bütünleştiği üretim tarzından bağımsız kendi iç dinamikleri vardır..."[9] Kumru Başer'in farklı soyutlama düzeyleriyle ilgili bu uyarısı kanımca oldukça önemli: Bugün erkek egemenliğinin ya da

patriyarkal sistemin somut tezahürlerini açıklamak için, özellikle kadın emeği, ücretli emek/ücretsiz emek ikiliği, kadın istihdamı gibi konularda onu kapitalizmle eklemlenmişliği içinde ele almak gerektiği bence çok açık. Ama özellikle bedencinsellik-heteronormatiflik vb. söz konusu olduğunda bu somut biçimleri ancak tarihselliği içinde, yani patriyarkanın iç dinamiklerine bakarak anlayabileceğimiz de bir o kadar doğru. Kaldı ki, örneğin hangi tarihsel gelişimin bugünkü karşılıksız emek olgusunun ortaya çıkmasını mümkün kıldığını kavramak için de bize patriyarkanın iç dinamikleri gerekli.

Eylül 1990'da çıkan Sosyalist Feminist Kaktüs *dergisinin 12. ve aynı zamanda son sayısı. Dosya konusu: Cinsellik.*

FP'ye geldiğimizde artık "cinsiyetçi sistem"in yerini patriyarkal kapitalizm, bazı yazarların yazılarındaysa yer yer kapitalist patriyarka almış. SFK'nın "Başlarken" başlıklı metninde patriyarkal kapitalizm iki sistemin eklemlenmesiyle oluşan tarihsel bütünün adı. İki sistem arasındaki ilişki şöyle açıklanıyor: "Bir üretim tarzı olarak kapitalizm tarihsel olarak patriyarka ile işbirliği temelinde kurulmuş ve günümüzde patriyarka ile kapitalizm birbirini şekillendiriyor... Patriyarka, tarihsel olarak kapitalizme öncel ve kendi özgül dinamikleri olan bir egemenlik biçimi. Ancak kapitalizmle eklemlenerek özgül bir biçime bürünüyor."[10] Bu ilişkiye Ece Kocabıçak açıklık getiriyor: "Maddeci bir tahlil patriyarkayı bir sistem olarak ele alır ve diğer bir sistem olarak kapitalist üretim tarzı ile ilişkisini bir tabiyet ilişkisi olarak görmediği gibi, daimi bir çelişki ilişkisi olarak da tarif etmez. Diyalektik olarak nitelendirilebilecek bir bütün oluştur[ur] bu sistemler..."[11]

İç dinamikler konusunda da SFK'nın tahlilleri *Kaktüs*'ün ötesine geçiyor. Ayşe Toksöz ve Özlem Barın imzalı bir yazıda, "kadınların bedenlerinin ve cinselliklerinin erkekler tarafından, erkek şiddeti aracılığıyla denetlenmesi [patriyarkanın] patriyarkal kapitalist bütünden bağımsız olarak varolagelmiş kendine has dinamiklerine"[12] örnek olarak gösteriliyor. Kadınların bedeninin ve cinselliğinin denetlenmesi kapitalizm altında çeşitli yeni biçimlere bürünüyor olsa da, buradaki tahakküm ve zorlama erkeklerin kadınlara sahip oluşlarına dayanır ve bu sahiplik ilişkisi patriyarkanın kendi içsel dinamiklerinden biridir: "Küçük bir örnek vermek gerekirse, bugün kadın bedenine kapitalizm dolayımıyla yapılan estetik müdahalelerle kapitalizmden çok öncelerine dayanan pratikler olan feodal Japonya'da kadınların ayaklarının bağlanması ya da kimi Afrika ülkelerinde kadınların boyunlarının metal halkalarla cendereye sokulmasının anlamı tıpatıp aynıdır."[13] Bu bağlamda patriyarkanın kapitalizmle birlikte büründüğü özgül biçim değil, tarih içindeki sürekliliği öne çıkar.

SFK'nın tahlillerinde cinsiyetçilik ait olduğu ideoloji düzlemine çekiliyor, erkek egemen sistem ise patriyarka olarak nitelendiriliyor. "Cinsiyetçi/kapitalist sistemin" yerini patriyarkal kapitalizm alı-

21. Yüzyıl Kadınların Yüzyılı Olacak...: Şirin Tekeli

FİLİZ KERESTECİOĞLU

Ne olur Şirinciğim! Senin her davana bakarım, her işini yaparım ama şu vasiyet işlerini konuşmasak her yıl!

Dinlemezdi tabii. Yakılmaktan, denizlere karışmaktan, organlarının bağışlanmasından söz edip (ama artık organlarının yetmezliği nedeniyle "o da olmaz" derdi), kadavra olarak üniversiteye teslimine karar verdi sonunda: Gitti, anlaşmasını imzaladı. Sanki bir müjde verirmiş gibi aradı beni, içi rahatlamıştı! Son yolculuğunda, İstanbul Tıp Fakültesi'nde onu Şebnem Hoca'ya (Şebnem Korur Fincancı) ve genç tabiplere teslim ederken benim de sanki içim rahatladı! "Lütfen onu inceleyecek tıp öğrencilerine kim olduğunu, nasıl bir kadın olduğunu da anlatır mısınız" dedim naçizane...

Bir bilim kadınıydı Şirin ve kendi bedenini bilime adaması da o kadar doğaldı. Çok naifti ama bir o kadar da bilimsel, reel, analize yatkın. Son yıllarda "politikayla hiiiiç ilgilenmiyorum," dese de alabildiğine politik bir siyaset bilimciydi!

"Mahcup feministim," dese de Türkiye'de ve aslında Türkiye dışında da kadınlara çok yollar açan bir "harbi feminist"ti.

Ve 13 Haziran 2017'de, tabii ki mor kıyafetli kadınlar tarafından uğurlandı...

SÖZ ŞİRİN TEKELİ'DE

1944 doğumluyum, yani İkinci Dünya Savaşı'nın son yılı doğdum. Hatta onunla ilgili çok tatlı bir anım vardır. İlk nüfus kâğıdımda "ekmek karnesi verilmiştir" yazıyordu.

Annem Hayrunnisa Köni, babam Yunus Kâzım Köni; her ikisi de felsefeciydiler. İkisi de öğretmendiler ama babamın Milli Eğitim Bakanlığı'nda idari görevi de olmuştu. Çocukluğum, babamın görevinden dolayı Ankara'da geçti. Babam açıkça ateistti, annem agnostikti. Babaannem bizimle yaşardı, o da Balkan göçmeni, namazında niyazında, orucunu tutan bir kadındı. Bunlar birbirine ters düşen inançlar ama inançların farklılığına rağmen aynı evde, müştereken, birbirlerine çok saygı duyarak yaşadılar. Dolayısıyla çocukluğum bir hoşgörü ortamında geçti. Sonradan bütün hayatım boyunca anarşizan demokrat oldum

yor. Bu sonuncu kavram, aşağıda göreceğimiz gibi esasen SFK'nın kadın emeği tahlillerinde ve politikalarında işlevsellik taşımakta.

KADIN EMEĞİ

Kaktüs'te kadın emeği üretim / yeniden üretim ikiliği çerçevesinde ele alınıyor. Bu yaklaşıma göre üretim ile yeniden üretim, şu ya da bu özgül üretim tarzında değil bütün üretim tarzlarında karşılıklı olarak birbirini şekillendirir: "Cinsiyete dayalı işbölümü kadının üretim ilişkileri içindeki konumunu biçimlendirirken, üretim ilişkileri de cinsiyete dayalı egemenlik ilişkilerini biçimlendir[ir] ... söz konusu olan ... karşılıklı bir etkileşim, bi-

ama bunun temelleri aslında çocukluğumdaki bu ortama, demokrasiye kadar gider: Farklı inançlara sahip insanların bir arada yaşamaları ve birbirlerine hoşgörü göstermeleri. Bu, çocukluğumla ilgili söylemem gereken en önemli nokta sanırım.

.....

Babaannemle ilgili bir küçük hikâye anlatmak isterim: Annem sabahın köründe okula giderdi. Ben babaannemle kalırdım. O zaman, 78 devirli plaklar var ve bizim evde de o plakları çalan eski bir gramofon var. Annem her gün okula gitmeden babaannemin önüne bir dizi plak koyar ve bugün bunları dinleteceksiniz, derdi. Plaklar Batı müziğine dayalı, annem müthiş bir Kemalist, babaannemse bu plakları sevmiyor haliyle. Bir gün, babaannem bu klasik müzik programından sıkılmış, kendisi de Balkan göçmeni olduğu için ve çok da güzel olan, "İki Taşın Arası" diye bir türküyü koymuş ve dizlerine vurarak dümtek yapıyor, ben de ona katılıyordum. Derken, o gün, öngörülmedik bir saatte annem eve geldi. Manzarayı gördü, bir felaket. Beni odana git diyerek azarladı. Babaanneyi de azarladı: "Ben size dememiş miydim, bugün bu plaklar dinlenecek," dedi. Aralarında anlaşmazlıklar vardı, zaman zaman bu olayda olduğu gibi ortaya da çıkardı ama genellikle bu noktaya varmazdı. Bu anlamıyla bir hoşgörü ortamıydı diyorum (Özdemir, 2016).

Sevgili Şirin, "21.yüzyıl kadınların yüzyılı olacak" demiştin ya; çok çabalıyoruz, başaracağız...

Sanırım Şirin'in son yıllarında üzerinden çıkarmadığı pazen elbise geleneği biraz da babaannesinden ona geçen bir hatıra olsa gerek!

Sıcaklığı ve son yıllarda pazen elbisesiyle de bütünleşip simgeleşen doğallığı onu hemen dokunabileceğimiz, dertleşebileceğimiz bir kadın kılıyordu.

Fransız televizyon kanalı Mezzo'yu da çok sever, daima açık tutardı. Hele ki hem son sesle klasik müzik dinleyip

çimlendirme ve iç içe geçme[dir]."[14] Bu genel etkileşim mantığı kapitalizmde özel bir biçime bürünür: "Çalışma ve yaşama mekânları ayrıştı... Üretimden ayrılan yeniden üretim, evde kadının işi olmaya devam etti. Toplumsal üretime katılacak emek gücünün yeniden üretimi (beslenme, giyim, temizlik vb.) kadın tarafından ücretsiz olarak gerçekleştirilir oldu. Bu işi erkeğin değil de kadının yapmasını sağlayan ise 'sermayenin mantığı' değil, geçmişten devralınarak uyarlanan cinsiyetçi sistem. Kadının emeğinin ürünlerine evde koca, iş yerinde kapitalist tarafından el konuyor."[15]

Bu arada *Kaktüs* sayfalarında kadın emeği bağlamında, kadının erkeğin beslenmesini, giyimini ve evin temizliğini

bir yandan da beyaz şarabını içiyorsa gürül gürül akan kahkahaları sokaklara taşardı diyebilirim.

Bence olağanüstü güzel resimler yapardı. İnce bir zevkin, hayata zevkle karışmasının yansıması olan resimler...

Ama en çok, evet en çok samimiyeti, insanın içine işleyen içtenliği yakalardı sizi.

Onu annemle tanıştırınca bu durumu daha iyi anlamıştım. Dili evrenseldi, adeta her insana ulaşabilen evrensel bir dil. Ama aynı zamanda özel de bir dil...

Kadınların ne kadarı tanımıştı, onu yakından görmüştü bilmiyorum ama zaten bu çok da önemli değildi. Çünkü Şirin'in uzaktan da olsa gizemli bir etki gücü vardı.

Aynı gizemli ilişki kedilerle arasında da sürüyordu. Şirin son yıllarında Bodrum'da yaşadı ve en çok sevdiği kedisi Badem'in ölümünden sonra da evinde, yamacında kediler hiç eksik olmadı. Fransa'da sevdiği tek politikacı olan Ségolène Royal'den adını alan Sego, Sego'nun yavrusu Şipşirin, en son çöp kutusunun yanında bulduğu Picassa ve onun yamacına sığınan, her gittiğimde bana mutlulukla ve üşenmeden hepsini tek tek tanıştırdığı nice kedi...

Küçük not defterleri vardı, daha doğrusu küçük ve hepsi aynı model ajandalar. Her gün içine notlar yazmış, ki bunları ölümünden sonra gördüm. Özellikle kendisine acı-tatlı siyaset hikâyeleri anlattığımda "Filizciğim bunları yazıyorsun değil mi, lütfen her gün için küçük notlar al en azından," demesi ve sürekli not tutmamı tavsiye etmesi de sanırım bu kendi deneyiminin ona çok iyi gelmesindendi.

YİNE ŞİRİN'İN SÖZLERİYLE GENÇLİK YILLARI VE FEMİNİZME YÖNELİŞİNE DÖNERSEK

Şimdi, aslında işin ucu anneme kadar gidebilir. Annem klasik Kemalist kadınlardan biri, erkek lisesinde felsefe hocası, yabancı dil bilmiyor ama eline geçen bütün kitapları okuyor ve oğlan çocuklarına kadınlara saygıyı öğretmeye çalışıyor. Dolayısıyla bana da mesaj verildi. Mutlaka okuyacaksın, mutlaka meslek sahibi olacaksın falan filan. İlk faktör annem, ondan sonra Fransızca öğrendiğimde Simone de Beauvoir'ı keşfettim, başucu kitabım oldu tabi ki... Özellikle İkinci Cins, *o zaman Türkçeye çevrilmemişti. Lozan'da Siyaset Bilimi okudum. Ondan sonra Türkiye'de İktisat Fakültesi'nde doçentlik tezimi yazmaya sıra geldiğinde, 1975'te Birleşmiş Milletler, Dünya Kadınlar Yılı ilan etmişti. Batı Avrupa'da zaten feminizm almış başını gidiyor 68'den itibaren ve onları izliyorum...*

Sonunda doçentlik tezimi kadınla-

ücretsiz olarak gerçekleştirdiği, kadının ürünlerine koca tarafından el konduğu söyleniyor ama kadının emeğine el konmasından söz edilmiyor. Bunun için *Kaktüs*'lü kadınların diğer feministlerle birlikte kaleme aldıkları Kadınların Kurtuluşu Bildirgesi'ni (Şubat 1989) beklemek gerekiyor. Bu noktada artık, kadınların emeğine erkekler tarafından el konduğu ikirciksiz biçimde benimsenmiş bir hareket noktası oluşturuyor. O kadar ki Bildirge üzerine yazılan yazıda, metnin bütünü maddeci bir yaklaşımla kaleme alınmış olduğu ve kadın emeğinin belirleyiciliği anlayışına dayandığı için sıralamanın "emeğimiz, bedenimiz, kimliğimiz..." şeklinde olması gerektiğine işaret ediliyor.

rın siyasete katılımı konusunda yapmaya karar verdim. Tabii herkes alaya aldı, bir kişi hariç; Bülent Tanör. Kendi kürsümden başlayarak "böyle tez mi olur!" falan diye tepkiler gelince, tez benim gözümde büsbütün meşruiyet kazandı. Dört sene çalıştım onun üzerine, savundum, sonra YÖK çıktı ve üniversiteden ayrıldım. Ben üniversiteden ayrıldıktan sonra 1982'de yayınlandı kitap ama 82'de artık o tez benim için çok eskimişti. Çünkü biz arada o bilinç yükseltme grubuyla has feminizmi keşfetmiştik. Ve benim tezimde Osmanlı Kadın Hareketi yok, örtbas edilmiş, belge yok, kaldı ki eski Türkçe bilmek gerekiyor onları okuyabilmek için. Bende tamamen klasik Kemalist yazarların görüşleriyle bina edilmişti Türkiye'de kadınların tarihi. Dolayısıyla oradaki görüşlerim daha ziyade kamusal hayatta kadınlar, çalışma hayatı, eğitim, siyaset ilişkileriydi. Bir tek şu var, sonra karıştırdığımda gördüm, girişte niçin bu konuyu seçtiğim konusunda fevkalade cüretkâr bir yaklaşım, orgazm hakkından bahsetmişim mesela. O feminist bilinç varmış...

Başta da ifade ettiğim gibi; kendisine "mahcup feministtim," dese de hiç de "mahcup" olmadı Şirin! Aklıyla ve inadıyla çok aydınlık yollar açtı önümüzde. Onun kadar somut işlere imza atan ve bunları azimle hayata geçirebilen bir kadın tanımadım diyebilirim. Zaten kurucusu olduğu bütün Vakıf ve kurumlar da bunun en açık göstergesidir hepimiz için.

...Ben üniversiteden ayrıldım, haftasına iş teklifi geldi Yazko'dan "bir dizi başlatır mısın," diye. Ben tek başıma yayıncılık bilmiyorum dedim. Esas olarak çevirilere dayanacaktı bu diziler. Türkiye'de feminizmin f'si yok. Dolayısıyla iyi dil bilen tercüme yapılacak bir ekip kuruldu ve başladık; Şule Torun, Stella Ovaida, Yaprak Zihnioğlu, Ferai Tınç...

Bu son derece devrimci bir dönüşümdü. Juliet Mitchel'in kitabını çeviriyorduk. Kitabın yarısına geldiğimiz zaman bilinç yükseltme grubu diye bir şey olduğunu öğrendik.

Bence kadın hareketi çok parlak bir gelişme yaptı Türkiye toplumu bağlamında, yalnız Türkiye değil bazı alanlarda Batı toplumlarıyla da aşık atar diye düşünüyorum. Çeyrek yüzyıl, az bir zamandan söz etmiyoruz fakat bu süre zarfında en can alıcı sorunlar gündeme getirildi. Türkiye için tabu kadınlara yönelik şiddet, aile içi şiddet! Yargıtay dergisinde bulduğun o berbat karar ve sokağa inme kararımız. Dayağa Karşı Yürüyüş'le 12 Eylül'den sonra ilk sokağa inen hareket bizdik.

Yine bu yazıda, bütün kadınların ezilmesinin kuramlaştırılmasının genel ve kapsayıcı bir el koyma kavramından yola çıkmak zorunda olduğu, ama bütün kadınlar olarak paylaştığımız bu ortak ezilmişliği tek bir sömürü kavramıyla karşılayamayacağımız söyleniyor. Kadınların aile içinde harcadıkları emeğin anlamı hangi üretim ilişkileri içinde yer aldıklarına bağlı olarak farklılaşır. Dolayısıyla "Tarlada çalışan kadının [ev G.A.S.] emeğiyle fabrika işçisi kadının ev emeğini aynı 'sömürü' kavramı ile ifade etmek olanaksız"dır.[16] Bu ayrıştırmaya yukarıda Stella Ovadya'nın mektubuna verilen yanıtta da değinmiştim.

Kaktüs'te bu "pozisyon" belirlemenin ötesinde kadın emeğiyle ilgili somut poli-

"Artık sokağa inme vaktimiz geldi," demiştim, ama "benim katılmam için bir koşulum var. Korsan gösteri olmayacak, yasal bir eylem olacak, vilayetten mi izin alacağız, ne yapacaksak artık. Ben ancak o zaman varım eylemin içinde," dedim. Sizin için çok yeni bir şeydi bu tabii. "Ne demek istiyor, vilayetten izin alınacak," diye! Bence doğru bir karardı bu çünkü korsan eylemle başlasaydı bu kadar yol alınamazdı diye düşünüyorum. İlk adımdan itibaren meşruiyet kazandı... (Kerestecioğlu, 2018)

Hukuk okumayı sevmemiş olsa da uzun bir ömür geçirdiği Ahmet Tekeli'yle Lozan'da başlayan ilişkileri ve "hep çok iyi bir avukat oldu," dediği eşi Ahmet Tekeli'nin etkisi onda her zaman hukuka saygı ve yasallık fikri yaratmıştı. Bizlerse daha uçarıydık, izinsiz mitinglere, gösterilere aşinaydık ama Şirin'siz bir kadın yürüyüşü olabilir miydi hiç!

Feminizm gerçek anlamda enternasyonalist bir harekettir.

Şirin'in içinde olmadığı, birebir yer almadığı alanları da, kadınları da etkileme gücü gerçekten ilginç, adeta incelenmesi gereken bir durumdur! Bulunduğum çevrelerde, örneğin Kürt kadınların da onu çok sevdiklerine tanık oldum. Herkes için bir esin kaynağıydı. Tabii feminizmin kimsenin "kurtarıcısı" ve dayatmacı olmayan felsefesini ne denli özümsemiş olduğunu gösteren sözleri de bunun birebir göstergesi.

Feminizm gerçek anlamda enternasyonalist bir harekettir, dolayısıyla her yerle alışveriş içindedir. Bizim ortaya çıktığımız yıllarda sadece Batı'da vardı. Ama şimdi feminizmden söz ederken Asya'ya da, Hindistan'a da Afrika'ya da bakmak gerekiyor. Feminizm her yere yayıldı ve her yerde de farklı şekilde yorumlanıyor.

Feminizmin Batı merkezli olması Batı'da da ortaya çıkan bir eleştiriydi. Beyaz kadınların renkli kadınların üzerinde hiyerarşi kuruyor olması çok eleştirildi, çok tartışıldı. Feminist örgütlenme bu eleştirilere göre yenilendi: ya bağımsız kuruluşlar (sadece renkli kadınların olduğu) ortaya çıktı ya da farklı örgütlerin içerisinde renkli kadınların seksiyonları oluştu. Bana kalırsa biz bu tartışmayı yaşamadık. Çünkü on yıl sonradan geliyor olmak bu tartışmaları dışarıdan izlemiş olmak belirli bir bilinç kazandırıyor. Mesela biz hiçbir zaman Kürt kadınlarına "akıl" vermedik. Onların kendilerine özgü sorunları var, bölgenin kendine özgü sorunları var. Dolayısıyla onlar kendi feminizmlerini kendileri geliştirecek diye yaklaştık ve bu tuttu. Dolayısıyla hiç-

tikalar yok. *Feminist Politika*'ya geldiğimizde ise bu konuda oldukça gelişkin bir yazınla karşılaşıyoruz. Kadın emeği çok çeşitli boyutlarıyla ele alınıyor ve bütün bu alanlarda somut politik önermeler söz konusu. Kadın emeğinin *Feminist Politika*'nın ayrıcalıklı konusu olduğu kolayca söylenebilir. Nitekim "SFK'nın teorik/politik zeminine kısa bir bakış" başlıklı yazıda şöyle deniyor: "SFK ... yola çıkarken kadın emeğini merkezine alan politikalar geliştirmeyi özellikle önemsedi. Bunu yaparken, patriyarkanın ... kapitalizmle tarihsel bir bütün oluşturduğu analizinden yola çıkıyordu. Bizi ayırt eden en önemli zemin de buydu. Elbette, patriyarka kapitalizmden çok daha eski ve salt kapitalizmle ilişkisi içinde açıklanamayacak

bir zaman, benim bildiğim, Kürt kadınlarından "feminist hareket bize dayattı," lafı gelmedi.

.....

Feminizmde fikir özgürlüğü vardır. Yani isteyen istediği gibi düşünür, tartışılacak bir yer varsa tartışılır yoksa ayrılıklar kendi yolunda devam eder. Biz Türkiye'de bu hataya düşmedik bence. Ben bunun çok bilincindeydim. Kürt kadınlarından bizim öğreneceklerimiz var, onların yaşadıkları sorunları biz yaşamıyoruz. Orta sınıf, meslek sahibi, çalışan falan bir kesimden geliyoruz. Biz, Urfalı, Diyarbakırlı kadınlara ne anlatacağız, onlar kendileri keşfedecekler; keşfetmeliler diye düşünüyordum, nitekim öyle de oldu... (Özdemir, 2016: 3)

Tüm Üniversite, Akademi ve Yüksek Okullar Asistanları Birliği'nin (TÜMAS) kuruluşu, YAZKO kadın dizisi, dergi çalışmaları, *Somut* dergisinde yazılan ilk feminist yazılarla başlayan yol; Kadınlara Yönelik Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'nin (CEDAW) uygulanması için toplanan binlerce imzanın 8 Mart 1987'de Meclis'e sunulması, İnsan Hakları Derneği kurucu üyeliği, Medeni Kanun değişikliği için imza kampanyasıyla sürer ve sürer... Anadolu Kültür, Winpeace Türk ve Yunan Kadınları Barış Girişimi... Fransa Kültür Bakanlığı'nın verdiği Akademik Palmiye Ödülü'nü de unutmayalım.

Çoğu kadınlar ve demokrasiyle ilgili 25 kitabı da Türkçeye kazandırdı. Kendisinin son kitabı ise *Feminizmi Düşünmek*'tir.

Yetinirdi Şirin, varlık içinde olsa da o varlıkların hiç de kendisine ait olduğunu düşünmeden! Hayatı boyunca, hele ki son yıllarında inanılmaz mütevazı bir hayat yaşadı. Ne fazla eşya ne fazla yemek ne fazla giysi; bir hırka, bir pazen elbise...

Çekincesiz paylaşırdı. Nitekim eşinden de kendisine intikal edenlerle tüm mal varlığını, hepsinin de kurucularından olduğu vakıflara bağışlaması bunun en açık göstergesi oldu.

Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi, Kadın Adayları Destekleme Derneği (KADER) ve son olarak Şirin-Ahmet Tekeli Kadın Hukukçuları Destekleme Vakfı (KAHUDEV).

İnatçıydı Şirin, uysal görünümünün ardında büyük bir inadı vardı.

Ah bir de elleri; konuşurken elleriyle kollarıyla, sanki bütün bedeniyle konuşması, belki de adeta kendinden taşan bu inanmışlık ve inat herkese, yanında olmayanlara dahi sirayet ediyordu kim bilir.

Onun şu sözleri Şirin'le hiç vedalaşmayacağımızın da teminatı aslında: "21. yüzyıl kadınların yüzyılı olacak..." ❐

kendine özgün dinamiklere sahip. Fakat, söz konusu olan kadın emeği olduğunda... [onun] dinamiklerini ... kapitalizmden ayrı düşünmek bize göre imkânsız."[17]

Patriyarkanın kapitalizmle oluşturduğu tarihsel bütün içinde, *Kaktüs*'te öne çıkarılan üretim/yeniden üretim ikiliği somut politikaya tercümesini ücretli/ücretsiz emek ikiliğinde buluyor: Kadınların ev içi emeklerine patriyarkal el koyma sadece yeniden üretimin kapitalizm açısından işleviyle tahlil edilemez; bu el koyma aynı zamanda kapitalizmin ihtiyaç duyduğu bölünmüş işgücü piyasasının cinsiyetçi yapısına zemin oluşturur. Bu cinsiyetçi yapı ise kadınların aileden ve erkeklerden bağımsızlaşabilecekleri bir ücret almasını imkânsız kılar. Böylece patriyarkal kapi-

talizmin yapısal bir özelliği olan ücretli emek/ücretsiz emek döngüsüyle karşı karşıya kalır kadınlar. Kadınların çalışma hayatında varoluş biçimleri de, burada yer alamamaları da aynı zincire takılır: Kadınların ev içindeki karşılıksız emekleri. Dolayısıyla SFK'nın, ister sosyal hak talepleri ve aile-iş yaşamını uyumlulaştırma olsun ister istihdam ya da kriz, kadın emeği konusundaki "feminist politikasının esasını ev içindeki karşılıksız emeğimizin ortadan kaldırılmasının oluşturması gerekiyor."[18]

Feminist Politika'nın 3. sayısının dosya konusu "Ücretli emek / ücretsiz emek kıskacında kadınlar". Dosyada ücretli / ücretsiz emek kıskacının çeşitli uzantıları ele alınıyor: "Bu kıskacın günümüzde ücretli emek alanındaki somut tezahürü, kadınlar için öngörülen esnek çalışma biçimleri. Dosyamızdaki yazılarda bu esnekliğin kadınların karşılıksız emeğinin sürekliliğini sağlamaya hizmet ettiği ortaya konuyor. Esnek çalışmanın farklı alanlarda kadınlar açısından yarattığı sonuçlara bakılırken iş ve aile yaşamını uyumlulaştırma politikaları feminist bir süzgeçten geçiriliyor..." (Dosya kapak yazısı) Aynı dosyadaki "Kıskacın neoliberal halleri" adlı kutuda ise bu kıskacın neoliberal politikalarla birlikte daha da sıkılaştığı anlatılıyor: "Esnek çalışma, neoliberalizmin kadınlara dayattığı tek koşul değil elbette. Sosyal hakların geri alınmasıyla beraber, kadınlardan daha fazla karşılıksız ev emeği (bakım emeği dahil) harcamaları bekleniyor. Öte yandan, cinsiyetli iş gücü piyasasında kadın emeği ucuzladıkça, kadınların babalarına/kocalarına bağımlılıkları artıyor ... yoksulluğun metalaştırılması olarak tanımlayabileceğimiz mikrokredi sistemleri, sözümona kadınları 'güçlendirirken', esasen sistemin sürdürülebilirliğini sağlamayı amaçlıyor. Ucuz emek gücünün illegal göçü, kadınların fuhuş ve ev işi/bakım sektörlerinde çalışmak üzere, her türlü haktan yoksun olarak ülkelerini terk etmesi anlamına geliyor." (s. 35) Kısacası kısır döngü dimdik ayakta durmaya devam ederken kadınlar, krizle ve sosyal hizmetlerin çökmesiyle birlikte artan ev içi yüklerinin yanı sıra ev eksenli üretim, mikro kredi destekli çalışma gibi "ek" gelir getirici işlere de itiliyorlar ve bu kıskaç içinde harcadıkları emek katlanarak artıyor.

Neoliberal politikalar ve yeni muhafazakârlık "kadınları eve kapatmadan aileye zincirliyor. Neoliberalizmle ucuzlayan kadın emeği, çalışsa da çalışmasa da kadınları aileye mahkûm ediyor."[19] Çünkü kadınlar için yaygın çalışma biçimi düşük ücretli ve güvencesiz enformel işler, esnek istihdam, esnek çalışma biçimleri. "Ücretli/ücretsiz emek kıskacında kadınlar" dosyasındaki "Esnek çalışmanın cinsiyeti" başlıklı yazıda Ülkü Sarıca esnek çalışma uygulamalarının üç farklı biçiminden söz ediyor: Bunlardan ilki, işin ve üretimin örgütlenmesiyle ilgilidir (esnek fabrika), ikincisi istihdamın ve işin esnekliğini ifade eder, üçüncüsü ise yarım zamanlı çalışma ve çalışma süresinin paylaşılması, veya çağrıya bağlı çalışma gibi çalışma zamanına göndermede bulunan uygulamalardır. Vasıflı işçilerin ek eğitim alarak işletme içinde farklı bölümlerde çalışmaları (esnek fabrika) daha çok erkekler için söz konusu olan bir biçimken "kısmi zamanlı çalışma esas olarak 'dişil bir istihdam' biçimidir... [Y]arım gün uygulaması... büyük çoğunlukla kadınlara 'bir fırsat'mış gibi sunuluyor. Yarım gün işyerinde çalış, yarım gün de evde çalış deniyor. Böylece kadınların daha düşük gelirli, yükselme şansı olmayan işlerde çalışmaları ve esas görevlerinin aile içi sorumlulukları olduğu düşüncesi toplumda daha da bir zemin kazanıyor."[20] Kadın istihdamının artması, istihdama teşvik paketleri gibi örtmece kavramlarla dile getirilen şey aslında güvencesizleştirme ve esnek çalışma uygulamalarıyla kadınların belli biçimler altında çalışmaya mahkûm

edilmesi. "Yani eğer bir 'teşvik' söz konusuysa bu, kayıt dışı işlerde çalışmaya yönelik." Bu teşvik paketlerine eşlik eden kadınları "güçlendirme" ve "kadın girişimciliğini artırma" söylemleri kazındığında ise altından yoksul kadınları piyasaya eklemleyen mikro krediler çıkıyor.[21]

AKP hükümetinin kadın istihdamını teşvik ve artırma paketlerinde parça parça izlerini gördüğümüz aile ve iş yaşamını uyumlulaştırma politikaları, bildiğimiz gibi AB'nin toplumsal cinsiyet politikalarının bir anlamda omurgasını oluşturuyor. Özgün Akduran'ın adı geçen dosyadaki yazısı AB için bir durum değerlendirmesi yapıyor. Bu politikalar bir yandan esnek ve/ya da evde çalışma biçimlerini yasal düzenlemelere tâbi kılarken, bir yandan da "çocuk bakımı ve aile hizmetleri", annelik, babalık ve ebeveyn izinlerine ilişkin düzenlemeler ve okul öncesi eğitimin yaygınlaştırılması gibi önlemlerle kadınların dışarıda çalışabilecekleri biçimde aile yaşamını kolaylaştırmayı öngörüyor. Akduran şöyle diyor: "Yapılan zaman kullanımı anketleri erkeklerin kadınlarla eşit düzeyde sorumluluk ve iş paylaşımına yanaşmakta dirençli olduklarını göstermekte. Bu da aile ve iş yaşamı uyumlulaştırma politikalarının, kadınların tam zamanlı ve güvenceli işlerden ziyade, esnek çalışma ilişkilerinin kurulduğu yarı zamanlı işlerde çalışmalarını desteklemesinden anlaşılmakta."[22]

AKP'nin "kadın istihdamı artırma paketi"ne ve burada örtük olarak yer alan "uyumlulaştırma" önlemlerine geldiğimizde: Kadınların çocuk bakımı için işten ayrı kaldıkları 2 yıl boyunca sigorta primlerini kendileri ödeyerek bu dönemi emeklilik hakkına saydırmaları gibi düzenlemelerin, erken emeklilik haklarını ortadan kaldıran ve prim günlerini artıran SSGSS yasasının ardından hiçbir anlam taşımayacağı açık. "Kreş yardımı"nın ücretsiz bir kamu hizmeti olmak yerine hizmet satın alınmasına dayalı bir düzenleme olması, annelere ödenen Şartlı Nakit Transferlerinin artırılması, işlerin uzaktan çalışma ve evden çalışma biçiminde esnekleştirilmesi türünden düzenlemelerin öngörüldüğü bu durumu Deniz Ulusoy şöyle nitelendiriyor: "Sistem; başta AB olmak üzere, dünyanın her yerinde kadınları çeşitli biçimlerde araçsallaştırarak ... ücretli / ücretsiz emek kıskacının bir tarafını daha çok vurgular, bazen de bu ikisi arasında 'denge' arar. AKP hükümetinin politikaları da, AB ve ABD'de uygulananlardan farklı değil, ancak söylemini ve meşruiyetini bu toprakların özgül patriyarkal yapılanmasından alıyor."[23] Hülya Osmanağaoğlu da, basında tartışılan ve bu düzenlemelerin izinden giden, "doğumdan sonraki iki yıl boyunca yarım zamanlı çalışarak tam ücret alma" ve kadınların doğum nedeniyle işlerine ara vermeleri durumunda başvurulacak "özel istihdam büroları"nın, esnek çalışmayı kadınlar için kural haline getirme programının parçası olduğu kanısında. "Yani bir ömür boyu çocuk bakımının ve evdeki

Erkeklerden alacaklıyız ve ev işlerine harcadığımız saatlerimizi, günlerimizi, yıllarımızı geri istiyoruz.

erkeğin hizmetinin yükünü çekerek esnek çalışmaya mecbur kalacak, diğer yandan da onca yıl harcanan emeğe rağmen kendilerine ait bir emeklilik gelirine ve sosyal güvenceye sahip olamayacaklar."[24]

Kadınların içine sıkıştırıldığı ücretli/ücretsiz emek kıskacını gevşetmeyi ve giderek kırmayı hedefleyen feminist sosyal hak talepleri konusunda SFK'nın kalkış noktasını feministlerin SSGSS döneminden gelen birikimi oluşturdu. Bu birikimin üç ayağı vardı: Feminist bir sosyal politika, her şeyden önce kadınların ev ve aile içindeki konumlarını güçlendirmeli, onların evliliğe/aileye/babaya mahkûm olmamalarının ve ücretli işlere katılmalarının önünü açmalıydı; ikincisi, işgücü piyasasındaki cinsiyete dayalı bölünmeyi aşındıracak düzenlemelerle kıskacın gevşetilmesini sağlamalıydı; bu iki ayağın olmazsa olmaz tamamlayıcısı ise, ev içindeki cinsiyetçi işbölümünü dönüştürmeye, kadınların karşılıksız emeğini ortadan kaldırmaya yönelik politikalardı. Bu üç alanda çeşitli düzenlemeler ve politika önerileri biriktirmişti feministler. Bu yaklaşımın odak noktasında ise yine kadınların karşılıksız emeği vardı.

SFK'nın kendi başlattığı ve sosyalist feminist bir perspektifle yürütmeye çalıştığı ilk kampanya olan "Erkeklerden Alacaklıyız!" işte bu birikime yaslanıyor. *Feminist Politika*'nın 6. sayısında aynı adla açtığı dosyanın kapak yazısında şöyle deniyor: "Önerdiğimiz önlemler daha çok kadınları güçlendirmeye ve üzerlerindeki bakım emeği yükünü hafifletmeye; onların kamusal yaşama katılımlarını ve aile-evlilik ilişkilerinden bağımsızlaşmalarını kolaylaştırmaya yönelik. Ayrıca dosyada, erkekleri kamusal yollarla bakım emeğini paylaşmaya teşvik etme konusunda da kimi öneriler var. Ne var ki hikâye burada bitmiyor. Erkeklerin kadınlara olan emek ve zaman borçlarının nasıl tahsil edileceği bütün ağırlığıyla karşımızda duruyor!"[25]

Feminist Politika'nın çeşitli sayılarında yukarıda andığım üç kategoride birçok sosyal hak talebi bulmak mümkün. Bunlardan ilk kategoriye girenlere bazı örnekler şunlar: Ev kadınları için 50 yaşında emeklilik hakkı; bütün kadınlara babadan ve kocadan bağımsız sağlık güvencesi ve barınma hakkı; koşulsuz nafaka hakkı; hasta ve yaşlı yakınlarına bakan kadınlar için özel ödenek; ücretsiz ve yaygın çocuk ve yaşlı bakım merkezleri; ücretli çalışan ve çalışmayan kadınların yararlanabileceği 24 saat hizmet veren ücretsiz mahalle kreşleri ve okul sonrası bakım merkezleri; kadın-erkek 50 işçi çalıştıran işyerlerinde kreş; ücretli çalışan kadınlar için erken emeklilik hakkı ve cinsiyete dayalı yıpranma payı; iş arayıp bulamayan kadınlara süresiz işsizlik ödeneği vb. İkinci kategoriye giren bazı talepler ise şöyle: Her iş kolunda, meslekte ve görev dağılımında pozitif ayrımcılık; "erkek" işlerinde ve teknik beceri kurslarında kota; eşdeğer işe eşit ücret; güvencesiz esnek çalışmanın ve zorunlu fazla mesainin kaldırılması; kadın-erkek bütün çalışanlar için ücret kaybı olmaksızın işgününün kısaltılması; iş yerlerinde kadınlardan oluşan bağımsız iş teftiş kurulları. Üçüncü eksende ise erkeklerin ev içinde ve dışında bakım emeğine katılımını teşvik edecek/zorlayacak önlemler yer alıyor: Devredilemez babalık izni; babaların kreşle ilgili sorumluluk yüklenmesini sağlayacak şekilde kreşlerde zorunlu babalık saatleri; erkek yaşlı/hasta yakınlarının bu kurumlarda kararlara ve işlere katılımını sağlayacak düzenlemeler... Ancak SFK Kadın Emeği Grubu imzalı bir yazı, sosyal hak talepleriyle ilgili şöyle bir kayıt getiriyor: "... özellikle karşılıksız ev emeğinin tazminine ve kadınların üzerindeki bakım emeği yükünü hafifletmeye yönelik düzenlemelerin gerçek anlamı, aslında erkeklerin harcamaları gereken emeğin ya da kadınlara olan zaman borçlarının devlet (ya da sermaye)

tarafından üstlenilmesidir ... Sosyal hak talepleri, erkeklerin kadınlara borçlu oldukları gerçeğinin üstünü örtmemeli, erkeklerden alacaklı olduğumuzu bize unutturmamalı ... devletin erkeklerle kadınların arasına girmesi ... patriyarkal düzeni yeniden üreten bir mekanizmadır. Bu işbirliği ifşa edilmedikçe ... olsa olsa cinsiyetçi işbölümüne rağmen kadınların hayatları biraz kolaylaşır, ama işbölümünün kendisi ortadan kalkmaz."[26] O yüzden de şu istekleri dile getiriyor SFK'lı kadınlar: "Erkeklerden alacaklarımızı tahsil edene kadar ev işi yapmayalım! .../ Çocuklara babaları baksın. Sabahları onları okula hazırlasın, akşam yemeklerini hazır etsin, derslerinde yardımcı olsunlar. / Hastalandıklarında işi bırakıp eve babaları koştursun... Yaşlı anne ve babaların bakımını erkek evlatları üstlensin. / Hastalandıklarında da baksınlar; ilaç saatlerini hatırlamayı, banyolarını yaptırmayı unutmasınlar. / Biz akşamları gazete okurken erkekler çayı demlesin, çocuğu uyutsun ve sabah için gerekli hazırlıkları yapsınlar. / Erkekler dert ortaklığı etmeyi, kendi çocuklarıyla, babalarıyla ilişkilerini düzenlemeyi öğrensinler..." (SFK "Erkeklerden Alacaklıyız!" broşüründen)

Kampanya çerçevesinde düzenlenen eylemlerin üç ana sloganı vardı: "Ev kadınlarına emeklilik hakkı", "Çalışmak istiyoruz ama esnek değil" ve "Ev işlerine harcadığımız zamanı geri istiyoruz". Yine kampanya çereçevesinde Ocak 2011'de TÜSİAD'ın "Çalışma Hayatında Kadın" toplantısının düzenlendiği Çırağan Oteli'nin önüne gitti SFK'lı kadınlar. Buradaki dövizler ise şöyleydi: "TÜSİAD kadın istihdamını istemez mi? Daha fazla sömürü, daha ucuz iş gücü, esnek çalışma...", "Kadın işçiler tuvaletteyken saat tutan patronlar TÜSİAD üyesi", "Hem evde hem işte çalışan kadınların erken emekliliğine karşı TÜSİAD-hükümet `el ele!", "Kreşleri kapatarak mı kadın istihdamı?", "Erkekler ev işi yapmadıkça hangi kadın istihdamı?". Kampanyanın anlatıldığı yazıda SFK'nın tüm kadın emeği politikası şu şekilde özetlenmiş: "Faaliyetlerimizde sözümüzü kurarken, erkekler ve sermaye tarafından emeğimize el konmasına yol açan mekanizmaları açıklamaya çalışırken her seferinde ücretli emek / ücretsiz emek kıskacına tosluyoruz. Böyle olduğu için de eylemlerimizi tasarlarken bütünlüklü bir çerçeveyi hep göz önüne alıyor, kadınların evde harcadıkları karşılıksız emeği hep gündemimizde tutuyoruz."[27]

AİLE

Gerek *Kaktüs*'ün gerekse *Feminist Politika*'nın aileye yaklaşımı, aslında kadınların emeğine erkekler tarafından el konduğu tespiti ve karşılıksız emeğin ortadan kalkması perspektifiyle bağlantılı. *Kaktüs*'ün bu konudaki hareket noktasını yine "Biz Sosyalist Feministiz" başlıklı metinde bulmak mümkün: "Eş olma konumu kadının, çocuklarının yanı sıra kocasının da bakımını üstlenmesini gerektiriyor. Tüm aileyi beslemek, temizlemek, sevgi gereksinimlerini karşılamak kadının işi ... Öte yandan kadının aile içindeki konumu toplumsal üretimdeki yerini de belirliyor... Kısacası, radikal bir dönüşüm olmaksızın ... aile kurumu çerçevesinde cinsler arası egemenlik ilişkisinin ortadan kalkacağına inanmıyoruz."(s. 7, 16) Öte yandan Kadın Kurultayı'na sunulan "Ailenin Sorgulanması" tebliğinde şöyle deniyor: "Ailenin **kadın açısından** sorgulanması ... cinsiyetçi işbölümünün ... erkek egemenliğinin sorgulanması demek. Feministler için ailenin parçalanması demek, kadınların ... emeklerinin, bedenlerinin, cinselliklerinin, doğurganlıklarının tek bir erkeğin denetiminden çıkıp kendi denetimlerine bırakılması demek. Öyleyse feministler için ailenin parçalanması somut olarak şunların gerçekleşmesi anlamına gelir: Özelleşmiş ev işlerinin olabildiğince toplumsallaşması ve

bunların erkeklerle kadınlar arasında eşit olarak paylaşılması; doğal [biyolojik G.A.S.] annenin çocuğun tek annesi olmaktan çıkarılması; çocukların bakımını birden fazla kadın ve erkeğin üstlenmesi; kadınların cinsellikleri ile doğurganlıklarının birbirinden ayrılması... Kadınlar için tekeşlilik, erkekler için çokeşlilik anlamına gelen her tür düzenlemenin ortadan kalkması. Meşru evlilik bağının ortadan kalkması."[28] Nesrin Tura ise bu parçalanmayı şöyle somutlaştırıyor: "Ben ailenin ortadan kaldırılması dendiğinde ailenin çözülmesini ve parçalanmasını anlıyorum. Bu da ailenin çeşitli işlevlerinin parçalanması, birbirinden bağımsızlaşması demek oluyor: Çocukların doğurulduğu alan olarak aile; çocukların bakıldığı ve eğitildiği alan olarak aile; yaşlı ve engellilerin bakıldığı alan olarak aile; kimle kimin sevişeceğini ya da sevişemeyeceğini belirleyen alan olarak aile ... Şimdi, bu işlevlerin birbirinden ayrılması ne demek? ... Sevişmediğin bir erkekle yaşadığın halde, çocuğu başkasından yapabilmek; bir erkekle seviştiğin ya da yaşadığın halde gömleğini ütülemek zorunda kalmamak. Çocuk doğurduktan sonra, tercihine göre büyütmeyi paylaşabilmek ya da devredebilmek ya da başkasının doğurduğu çocuğa bakmak ... sadece büyükbaban olduğu için bir yaşlının bakımından sorumlu olmamak ya da bir başkasının ninesinin bakımını paylaşmak; teselli ihtiyacını ille de annenin kucağında değil, başka yerlerde karşılayabilmek ... Ben 'ailenin demokratikleşmesi' deninçe, saydığım bütün işlevleri korumasını ama işbölümünün eşit olmasını anlıyorum. Bunun da ne mümkün ne de anlamlı olduğu kanısındayım."[29]

Feminist Politika ilk üç-dört yılında aile konusundaki politikasını AKP'nin aileci politikalarına karşı; kadınların aileye bağımlı kılınarak karşılıksız emeğe ve erkek şiddetine mahkûm edildiği, aileyle özdeşleştirilerek kimliklerine ve bedenlerine erkekler tarafından el konmasına davetiye çıkarıldığı, erkeklerin kadınlar üzerindeki sahiplik ve tahakkümünün pekiştirildiği gibi argümanlarla örüyor. SFK 2012 yılının Ağustos sonu - Eylül başında yaptığı 5. kampında "Aile dışında hayat var!" kampanyasını başlatma kararı alıyor; 2013 kışında ise kampanya başlıyor. Kampta belirlenen slogan ya da altbaşlıkları şöyle: "Kimseye çocuk borcum yok!"; "Sevişmek için aile de erkek de şart değil" ve "Aile bağı değil dayanışma". Bu başlıklardan kampanyanın başlıca konularının annelik, cinsellik ve evlilik olarak tasarlandığını anlamak mümkün. "Aile dışında hayat var!" başlıklı dosyanın kapak yazısında, o güne kadarki AKP'nin aileci politikalarına karşı direniş oluşturma politikasının neden yetersiz olduğu şöyle anlatılıyor: "Aile-iş yaşamı uyumlulaştırma politikalarını tartışırken olsun, aile içinde kadınlara yönelik şiddet üzerine politika yaparken olsun, bir nokta geliyor ki orada tıkanıyoruz, ufkumuzun darlığı bizi sıkıştırıyor ve ütopyalarımızı, hayallerimizi ertelemenin getirdiği kuraklık yüzümüze çarpıyor ... Evlilik, zorunlu annelik, duygusal / cinsel ilişkilerde yoksunluk; dayatılan heteroseksüellik; öte yandan yaşanan ilişkilerin kadın emeğine zorbaca el konmasına dayanması ve şiddet... Ancak hayat bundan ibaret olmamalı, değil, başka türlüsü de mümkün."[30] Dosyanın kolektif giriş yazısında ise bir yandan "Erkeklerden Alacaklıyız!" kampanyasının, öte yandan erkek şiddetine karşı sürdürülen politikanın bizi getirip bıraktığı noktanın heteroseksüel çift varsayımı olduğu söyleniyor ve şiddeti de karşılıksız emeği de ortadan kaldırmanın en köklü çaresinin evliliği ve aileyi çözmek, dağıtmak olduğu ileri sürülüyor. Ailenin feminist eleştirisine ilişkin şu sözler bu feminist perspektifle *Kaktüs*'ün perspektifi arasında bir süreklilik olduğunu da gösteriyor: "Aile; cinsellik, sevgi, duygusal paylaşım ve destek, maddi/ma-

nevi dayanışma, üreme, kuşaklar arası ilişki, çocuk bakımı gibi son derece gerçek ve insani gereksinimlerimizi, ayrılmayacak şekilde birirne iliştirir/yapıştırır ... Feminist aile eleştirisi, bu gerçek gereksinimleri birbirinden ayırıp, her birinin alternatif bir biçimde nasıl karşılanabileceğini ortaya koymayı mümkün kılar."[31] Dosyada AKP'nin aile anlayışından günümüzde anneliğin giderek ayrıntılandırılmış bir meslek haline gelmesine ve doğalcılık fetişizminin gölgesindeki yeni annelik ideolojisine, feministlerin evliliklerine ve evliliğin gerçek yüzünü ortaya koyan boşanmaya, heteronormatif aileye kadar çeşitli konular işleniyor. Dosyanın "Ailenin ötesini tahayyül etmek" başlıklı son yazısı ise farklı ilişki biçimlerine işaret ediyor ve şöyle bitiyor: "Sevgi ve duygusal paylaşımın, dayanışmanın başka türlerinin de eşit derecede 'normal' sayıldığı, yan yana durabildiği bir düzende tek eşli heteroseksüel ilişkinin 'insanların özgürce seçtiği almaşıklardan sadece biri' olması hiç de imkânsız değil."[32] Burada dile getirilen farklı ilişki biçimlerinin bir aradalığı anlayışı *Feminist Politika*'nın 20. sayısının dosya konusunu oluşturuyor. "Aşklarımız, eşlerimiz: Farklı ilişki biçimleri" başlıklı dosyada "tek eşlilik, çok eşlilik, çok aşklılık; bu farklı biçimleri kadınlarla ve / ya erkeklerle yaşamak; tek eşli ilişkilerin cinselliğin ötesine uzanan yalıtılmışlık halleri" üzerine çeşitli yazılar var. Dosyadaki yazılardan biriyse şöyle bitiyor: "Şayet istediğimiz, iktidar yapısının bazı parçalarında basit değişiklikler yaparak ... sadece kendimizi değiştirmek değilse, şayet daha uzun soluklu, karmaşık ve toplumsal bir sürecin içinde görüyorsak kendimizi, o zaman bakım ilişkilerinin başka biçimleri üzerine çalışmak ... bizim için acil bir gerekliliktir. Sorum şudur: Tek eşliliğin duygusal kurgusu değişmedikçe yeniden üretim politikası nasıl devrimci bir dönüşüme uğratılabilir? Ve eğer yeniden üretim politikası çerçevesinde kararlı bir mücadele verilmiyorsa ... erkek egemenliği nasıl dönüştürülebilir ve sonlandırılabilir?"[33] Burada dile getirilen, gelecek tahayyülümüzle şimdi arasında köprüler oluşturma ve kişisel dönüşümlerimizi kolektif bir geleceğin parçası olarak kurgulama anlayışı, bana kalırsa ailenin parçalanmasının sosyalist feminist bir perspektife işaret ettiğini ortaya koyuyor.

Ne var ki, içinde yaşadığımız dönem ilişki biçimlerini çoğullaştırmaya en elverişli dönem değil. Nitekim *Feminist Politika*'nın 26. sayısındaki aile konulu yazılara bakıldığında AKP'nin aileci politikalarına direnme hattına rücu edildiğini görmek zor değil. SFK içindeki kimi kadınların içinde yaşadığımız ilişkilerle kampanyada ortaya koyduğumuz tezlerin arasındaki tutarsızlıktan rahatsız olması kampanyanın yönünün değişmesini beraberinde getirdi. O zaman da söylemiştim şimdi de söylemeden edemeyeceğim: "Özel alan politiktir" sözü şimdi yapabileceklerimizle gelecek tahayyülümüzün birebir örtüşmesi gerektiği anlamına gelmez. Bunun neden kritik bir nokta olduğunu Christine Delphy'den bir alıntıyla açıklayabilirim: "İnsanın hemen şimdi, kendisinin gerçekleştirebileceği ve sorumlusu olduğu değişiklikler olduğu gibi, bir de kendisinin gerçekleştiremeyeceği değişimler vardır ... Pek çok kadının kendi yaşamlarında bazı şeyleri değiştiremediklerini gördükleri için ... ütopyalarında yanıldıkları sonucuna varmış olması çok hüzün vericidir."[34] Kısacası hayatımızı hemen şimdi değiştiremediğimiz için radikal sözümüzü bir kenara bırakmayalım!

YAYGINLAŞMA ANLAYIŞI

Kaktüs çıkışından itibaren, feminizmin yaygınlaşması yolunda sosyalist kadınların feministleşmesi için onlara özel olarak seslenmeyi önemsiyordu. Dolayısıyla solun feminizme yaklaşımı ve kadınların

kurtuluşu perspektifiyle hesaplaşmayı önüne koymuştu. Nitekim derginin 2. ve 3. sayılarında Nesrin Tura'nın çeşitli sol grupların yaklaşımlarını değerlendiren ve eleştiren, "Sığlık ve Kolay Cevaplar" ve "Sorgulamaya Doğru" başlıklı iki yazısına yer verdi. Yine aynı sayılarda İKD (İlerici Kadınlar Derneği) ve AKD'nin (sonradan Devrimci Kadınlar Federasyonu'na dönüşecek olan Ankara Kadınlar Derneği) içinden gelen ve eski örgütlerine eleştirel yaklaşan iki kadınla yapılan söyleşiler yayınlandı. Solla hesaplaşırken bir yandan da solcu kadınlar nezdinde meşruiyet kazanma çabası yer yer derginin diline sol jargondan izler şeklinde yansıyordu: Dergide sıklıkla geçen "kadın sorunu", "kadın bilinci" ifadeleri bunun örnekleri. *Kaktüs*'lü kadınlar bu meşruiyet kazanma çabasını ve kendi dışlarındaki "sosyalist kadınları kadın kurtuluş hareketine katılmaya ikna etme"[35] isteklerini açıkça üstleniyor. 1989 yılında yapılan Kadın Kurultayı'nın onlara göre "en anlamlı sonucu", feministlerle birlikte Kurultay'dan çekilen bazı sosyalist kadınlarla feminist kadınların "düzenli biçimde bir araya gelerek birlikte iş yapma ve çeşitli tartışmaları başlatma fırsatı"nı bulmuş olmalarıydı.[36] Nitekim izleyen aylardaki Mor İğne kampanyası bu birliktelikten doğacaktı.

Feminist Politika'ya geldiğimizde, feministlerin kazanmış olduğu özgüvenle birlikte yaygınlaşma anlayışı artık, kadınların feminist ideoloji dolayımıyla kendilerini kolektif bir politik özne olarak olarak kurmalarına evrilmiş. Feminist dilde öne çıkmaya başlayan "kolektif politik özne" olmanın iki boyutu var: Bu kavram, bir yanıyla kadınların kendi kurtuluşlarının öznesi olmalarına göndermede bulunuyor; bir yanıyla da içinde yaşadığımız toplumun en temel kurucu dinamiklerinden birisi olan patriyarkal ilişkinin tarafı olan kadınların kurtuluş mücadelelerinin başka hiçbir muhalif hareket/grup/ideolojinin bir alt başlığı olarak görülemeyeceğini dile getiriyor. Diğer toplumsal hareketlerle eş düzlemde yer alır feminist hareket! Feminizmin "rüştünü ıspatlamış" olması, *Feminist Politika*'da hiçbir ayırım yapılmaksızın ve hiçbir komplekse kapılmaksızın ev kadınlarına, anne olmayı seçmiş ve seçmemiş kadınlara, her meslekten kadına, tüm ücretli çalışan kadınlara, işçi kadınlara, sendikacı kadınlara, seks işçilerine, Kürt kadınlara, Ermeni kadınlara, öğrenci kadınlara, eşcinsel ve trans kadınlara eşit derecede yer verilmesini ve bütün bu kadınlar arasında feminist dayanışmanın yollarını bulmanın peşine düşülmesini mümkün kılıyor.

BAĞIMSIZ KADIN HAREKETİ, KADINLARIN KURTULUŞ HAREKETİ VE SİSTEM-DIŞI FEMİNİZM

Solun her fırsatta feminizmi sabote etmeye çalıştığı bir dönemde *Kaktüs*'te bıkıp usanmadan yinelenen "Bağımsız kadın hareketi" deyimi esas olarak sol karşısında örgütsel ve politik bağımsızlığı dile getiriyor: "Kimden ve nasıl bağımsız? Partilerden, örgütlerden, erkeklerden... Herhangi bir siyasi eğilimin... kararlarına ve gereksinimlerine bağımlı olmayan ... örgütsel bağımsızlığın yanı sıra politik bağımsızlığını da koruyan"[37] ve içinde feminist olmayan kadınların da yer aldığı bir hareket. Bu tanıma göre, politik bağımsızlık ... "sosyalist politikanın gündeminden ve önceliklerinden de bağımsızlığı içeriyor."[38] *Kaktüs*'e göre kadınların kurtuluş hareketi ise, feministlerin kadınların ezilmesinin tahlili, kavramları, mücadele biçimleri çerçevesinde bir araya geldikleri politik bir harekettir.

Peki ya ideolojik bağımsızlık? *Kaktüs* bu konuda çok net: Arı bir feminizm beklentisi gerçekçi değildir; feminizmin başka ideolojilerle eklemlenmesi kaçınılmazdır. Stella Ovadya da haklı olarak şunu soruyor: "İdeolojik bağımsızlık olmadan, yani bütün kadınların ezilmesinin teorisi

yapılmadan kadınların 'kurtuluş' hareketinden nasıl söz edeceğiz?.. kadınların kurtuluşunun ideolojisi olarak feminizm, çeşitli katmanlardan kadınların ideolojisi olabilir; o kadınların... dünya görüşleri feminizmlerine farklı renkler ve bağlantılar verir."[39]

Kaktüs'ün kavramlaştırmasında karma örgütlerin kadın gruplarına pek yer yok gibi görünüyor. *Feminist Politika*'nın "Başlarken" yazısında ise "Kadın Hareketi"nin son derece geniş bir alana gönderme yaptığını görüyoruz: Devlet ve sermayeyle bağlantılı kadın grupları da var içinde, başörtülü, Kürt Hareketi'nden gelen, Kemalist ve sol kadınlar da... Lobicilik yapan gruplar da STK'lar da... Kadınlar adına politika yapanlar da kadınları kurtarmaya soyunanlar da... Daha önce de işaret ettiğim gibi bir yandan "rüştünü ıspatlamış" bir feminizmin yaklaşımı bu, öte yandan da çok farklı kesimlerden ve çeşitli ideolojik/politik bağlantılarıyla birlikte gelen kadınların hareketlendiği bir dönemi tanımlıyor. Artık kimsenin kimseden bağımsızlığını kanıtlamasını isteyemeceği kadar verili bir gerçeklik var ortada. Ne var ki, "Bu bir araya geliş yeni kadınların katılımını, kadınlar arasındaki dayanışmayı... sağlayamıyor... Kampanya süreci kadınların hayatını etkilemiyor, esas olarak kazanılan haklar dolayımıyla kadınların hayatının... değişeceği varsayılıyor..."[40]

Bu ortamda yeni bir kavramın dolaşıma girdiğini görüyoruz: erkeklerden, devletten ve sermayeden bağımsız sistem-dışı feminizm. Devletten ve sermayeden bağımsızlık somut ifadesini fonlar, STK'laşma, projeciliğe karşı mesafeli duruşta buluyor. Bağımsızlık kaygısının ötesinde bu çalışma biçiminin kadınların kendi kurtuluşlarının öznesi haline gelmelerinin önünde bir engel olduğu *Feminist Politika*'da birçok yazının üzerinde odaklandığı bir nokta. Bağımsızlık anlayışının bu şekilde evrilmesini Candan Yıldız şöyle açıklıyor: "Karma yapılardaki feministlerin 'bağımsız' olabiliriz iyi niyeti ve öngörüsü yanlışlandı. Feminist tespit ve taleplere sahip çıkılması hep bir gerilim konusu oldu. Diğer yanda ise, politik alanını eşitlik talebiyle sınırlayan feministlerin görece bağımsız ama politikaları gereği bağımlı dernek, proje vs. örgütlülükleri vardı... Bugün politik olarak taraf, bağımsız, siyasi özne olma konusunda kendisine daha çok güvenen, kendi gündemini belirleyen bir feminist hareket var."[41]

SOSYALİST FEMİNİZM

Kaktüs'te sık sık sosyalist feminizmin feminizm içi bir ayrım olduğu, biraz sosyalizm biraz feminizm olmadığı dile getirilse de, cinsiyetçi sistem kavramı bağlamında sözünü ettiğim gerilime benzer bir gerilimle bu bağlamda da karşılaşıyoruz. Arı bir feminizmden söz edilemeyeceği, sosyalizmimiz ile feminizmimiz arasında bir sentez oluşturmaya çalıştığımız doğrultusundaki ifadeler ve asıl "Biz Sosyalist Feministiz" yazısındaki şu cümle söz konusu olanın feminizm içi bir ayrımdan öte bir şeye işaret ediyor: "Sosyalist oluşumuz bizim için bir veri, çünkü feminist olmadan önce de sosyalisttik."(s. 14) Bu gerilim sosyalist zemini kaybetmeme kaygısını ima ediyor gibi.

Ancak meselenin yalnızca bir zemin kaybetmeme kaygısından ibaret olmadığı da açık. İlkin anti-kapitalist bir politikanın gerekliliğini savunuyor *Kaktüs*. Bunun gerekçesi kolayca anlaşılabileceği gibi cinsiyetçi/kapitalist sistem tahlili: Cinsiyetçilik kapitalizmde kök salmış olduğu ölçüde kadınlar kapitalizm içinde kurtulamaz. Kadınların karşılıksız emeği kapitalizm sınırları içinde ortadan kalkamaz, kapitalizmin erkek egemenliği aracılığıyla karşıladığı gereksinimler bunun önünde maddi engeller oluşturur. Bakım işlerinin metalaşmasının ya da devet tarafından devralınmasının yapısal sınırları vardır.[42]

Dolayısıyla tarihsel olarak gelişmiş olduğu biçimiyle kapitalizm kadınların özgürleşmesinin önünde bir engel oluşturur.

Anti-kapitalist olmanın ötesinde *Kaktüs*'ün neden kendini sosyalist feminist olarak nitelendirdiğine gelince, sosyalizm kadınların emeğine el konmasını yeniden üretmeyecek bir toplumsal ilişkiler bütünü olarak tanımlanıyor. Ne var ki, kaynaklarını insanların gereksinimleri doğrultusunda dağıtan, kadınların politik bir güç haline gelip kararlara katılabildiği bir toplum ancak bir önkoşuldur, erkek egemenliğinin yıkılmasına ve kadınların kurtuluşuna olanak sağlayacak bir zemini oluşturur. Bunun ötesinde kadınların kurtuluşu kendi ellerindedir.

Sosyalist feminizmi uzun vadeli bir kurtuluş perspektifi olarak kuran bu anlayışla *Feminist Politika*'da dile getirilen ve sistem-dışı feminizm içinde gelecek perspektifi bakımından bir ayrım çizgisi oluşturduğu söylenen sosyalist feminizm arasında bir süreklilik olduğunu söyleyebiliriz. SFK'nın "Başlarken..." metninde, feminizmin salt anti-kapitalist bir direniş hareketi olarak kalmayıp bir gelecek perspektifi sunması için sosyalist feminizmin gerekli olduğu söyleniyor. Feminizmin gelecek tahayyülünün ana hatları kabaca sıralandıktan sonra, bu tahayyülün gerçekleşmesini mümkün kılacak toplum biçiminin neden sosyalizm olacağı şöyle açıklanmış: "Böyle bir toplum ancak, kaynakların kâr esasına göre değil ihtiyaçlara göre paylaşıldığı; o güne kadar ezilmiş olan toplumsal grupların ... kendi ihtiyaç ve iradelerinin toplumun düzenlenmesinde belirleyici olabildiği; dolayısıyla kadınların da kolektif bir politik özne olarak ihtiyaçlarını etkili biçimde toplumsal örgütlenmenin parçası kılabildikleri sosyalizm olabilir... Sosyalizmin bir önkoşul olmasının bugünkü mücadelemiz açısından anlamı, günümüzün politik pratiğiyle gelecek arasında köprüler kurma gereğinin altının çizilmesidir."(s. 33)

Sonuç olarak şunu söylemek mümkün: *Kaktüs* yer yer hem feminist hem sosyalist çizgiyi aynı anda korumaya çalışırken günlük politik pratiğini tümüyle başka feministlerle birlikte kuruyor; *Feminist Politika*'da ise daha gelişkin, kendine daha güvenli bir feminizmin kendi sosyalist feminist özgüllüğünü de yansıtmaya çalışan sesini duyuyoruz. ❐

DİPNOTLAR

1 Kolektif (2009), "Merhaba", *Feminist Politika*, sayı 1, s. 3.

2 Kolektif (1988), "Merhaba", *Kaktüs*, sayı 1, s. 6.

3 Kolektif (1988), "*SF Kaktüs*'ün Okurlarla Sohbet Toplantısının Ardından", *Kaktüs*, sayı 2, s. 76.

4 Kolektif (1988), "Biz Sosyalist Feministiz", *Kaktüs*, sayı 1, s. 9.

5 Tura, Nesrin (1989), "Kadınların Kurtuluşundan Ne Anlıyoruz?", *Kaktüs*, sayı 7, s. 64.

6 Ovadya, Stella (1989), "Kırmızı Çiçek Açmış *Kaktüs*'lü Komşular", *Kaktüs*, sayı 4, s. 38.

7 Savran, Gülnur (1989), *Kaktüs*, sayı 7.

8 Savran, Gülnur (1989), "Stella'nın Mektubuna Cevap", *Kaktüs*, sayı 5, s. 29.

9 Başer, Kumru (1988), "Londra'dan Bir Mektup", *Kaktüs*, sayı 3, s. 50-51.

10 Kolektif (2009), "Başlarken...", *Feminist Politika*, sayı 1, s. 33.

11 Kocabıçak, Ece (2011), "Sınır tanımayan feminizm üzerine", *Feminist Politika*, sayı 9.

12 Toksöz, Ayşe ve Barın, Özlem (2013), "SFK'nın teorik/politik zeminine kısa bir bakış", *Feminist Politika*, sayı 18, s. 32.

13 Acar Savran, Gülnur (2013), "Bir kez daha patriyarka-kapitalizm ilişkisi üzerine...", *a.g.y.*, s. 31.

14 Tura, Nesrin (1988), "Sorgulamaya Doğru İlk Adımlar", *Kaktüs*, sayı 3, s. 12.

15 Kolektif (1988), "Biz Sosyalist Feministiz", *a.g.y.*, s. 9.

16 Savran, Gülnur, (1989), "'Kadınların Kurtuluşu Bildirgesi'nin Düşündürdükleri", *Kaktüs*, sayı 7, s. 11.

17 Toksöz, Ayşe ve Barın, Özlem (2013), a.g.y., s. 32.

18 Karakuş, Filiz (2009), "Krizin faturasını ödememek için", *Feminist Politika*, sayı 1, s. 27.

19 Osmanağaoğlu, Hülya (2009), "Yeni muhafazakârlık ve kadın emeği", *Feminist Politika*, sayı 1, s. 27.

20 Sarıca, Ülkü (2009), "Esnek çalışmanın cinsiyeti", *Feminist Politika*, sayı 3, s. 35.

21 Toksöz, Ayşe (2009), "Neoliberalizm kadınlara nasıl değer? SSGSS yasası ve istihdam paketi", *Feminist Politika*, sayı 3, s. 26.

22 Akduran, Özgün (2009), "Uyumlulaşmak ya da uyumlulaşmamak, işte bütün mesele bu", *Feminist Politika*, sayı 3, s. 28.

23 Ulusoy, Deniz (2013), "Aile ve iş yaşamı kıskacı (pardon, uyumlulaştırma) polltikaları", *Feminist Politika*, sayı 18, s. 15.

24 Osmanağaoğlu, Hülya (2013), "Eyvahl AKP yine kadın istihdamı paketi açıyor...", *Feminist Politika*, sayı 18, s. 10.

25 Kolektif (2010), *Feminist Politika*, sayı 6, s. 20.

26 Kadın Emeği Grubu (2010), a.g.y., s. 20.

27 Kolektif (2010), *Feminist Politika*, sayı 7, s. 4.

28 Savran, Gülnur (1989), "Ailenin Sorgulanması", *Kaktüs*, sayı 7, s. 59.

29 Tura, Nesrin (1989), "'Demokratik Aile'nin Olanaksızlığı Üzerine", *Kaktüs*, sayı 9, s. 42, 43.

30 Kolektif (2013), *Feminist Politika*, sayı 17, s. 21.

31 Kolektif (2013), "Aileyi yeniden gündemimize almak...", a.g.y., s. 23.

32 Adak, Sevgi (2013), "Ailenin ötesini tahayyül etmek", a.g.y., s. 54.

33 Lewis, Jill (2013), "Tek eşliliğin politikası", s. 37. [Kaynak: Friedman, Scarlet ve Sarah, Elisabeth (der.) (1982), *On the Problem of Men*, The Women's Press, Londra. Kısaltarak çev. G.A. Savran.]

34 Delphy, Christine (2010), "Özel olan politiktir", *Feminist Politika*, sayı 7, s. 48. [Kaynak: Delphy Christine (2001) "Le patriarcat: une oppression spécifique", *L'ennemi principal 2: Penser le genre*, Éditions Syllepse, Paris, söyleşiden bir bölüm, çev. G.A. Savran.]

35 Savran, Gülnur (1989), "Stella'nın Mektubuna Cevap", a.g.y., s. 28.

36 Akdeniz, Nalan ve Öztürk, Sedef (1989), "Kurultay Dersleri", *Kaktüs*, sayı 8, s. 37.

37 Paker, Banu (1989), "Örgütlenme", *Kaktüs*, sayı 7, s. 66.

38 Paker, Banu (1989), "Yeniden Kadın Hareketinin Bağımsızlığı Üzerine", *Kaktüs*, sayı 4, s. 33.

39 Ovadya, Stella, a.g.y., s. 37.

40 Karakuş, Filiz (2011), "Nereden nereye?", *Feminist Politika*, sayı 9, s. 27.

41 Yıldız, Candan (2011), "Birlikte düşünmek için", *Feminist Politika*, sayı 9, s. 45.

42 Savran, Gülnur (1990), "Bir Kez Daha 'Kadınların Kurtuluşu ve Sosyalizm' Üzerine", *Kaktüs*, sayı 11, s. 7-8.

Somut 4. Sayfa *Fikriyatı:* *Türkiye'de Yeni Feminizmin Doğuşu*

ŞULE N. AYTAÇ (TORUN)

ÖNSÖZ

Aşağıdaki yazıyı, *Somut 4. Sayfa*'nın fikir anaları olan kadınların görüşleri doğrultusunda kaleme aldım. Sayfanın sorumlusu bendim (diğer her şey kolektif bir çabanın ürünüydü). Bu çoğulculuğa okurlarımız da zaman zaman dâhildi ve bugün geriye baktığımda Somut sayfamızı yeniden gözden geçirerek bugün, o günün "fikriyatı" konusunda yeni bir analiz olası mı sorusunu sordum. Düşüncelerim, aşağıda yorumunuza sunulmuştur.

Eylemin heyecanı ve kapsayıcı dinamiği, işi yaparken aynı zamanda nesnel bir farkındalık yaratmayı zorlaştırıyor. *Somut* dergisinde küçücük ♀ işaretli "Feminizm" sayfasını çıkarırken etkilerinin tam olarak ne olacağını sezgisel olarak bilsek de nesnel olarak değerlendirmemiz zordu. Üzerinden yeterince zaman geçtiği için belki de bunu yapmanın tam zamanı...

KISA TARİHÇE

1980'lerin Türkiye'sinde, zamanı çoktan gelmiş bir düşüncenin, böylesine yeşermesi gerçek bir toplumsal mucize. Mucize diyorum çünkü aslında bu sonucun altyapısı tam olarak oluşmuştu denilemez. Akademiden uzaklaşmış/uzaklaştırılmış bilim insanları ve aynı zamanda çeşitli sol örgütlerden yenik, hayal kırıklığına uğramış, üstelik de kadın olarak bir kez daha ezilmişliğinin bilincine varmış devrimci kadınların; feminizmin yeşermesi için darbe koşullarının sağladığı ironik alt yapı taşlarını oluşturduğu söylenebilir. Bu bağlamda Doç. Dr. Şirin Tekeli (Siyaset Bilimci), Dr. Şule Aytaç (Torun) (Sosyolog); Dr. Gülnur Savran (Felsefeci), Ferai Tınç ve Yaprak Zihnioğlu Somut fikriyatının yaratıcıları olarak sayılabilir. Bu kadroya biri Psikolog (ve tabii ki Feminist) Stella Ovadia diğeri de "Kadın-yanlısı" Mustafa Kemal Ağaoğlu gibi iki girişimciyi ekleyelim. Resmin tamamlanması için bir şair Gülseli İnal ve gazetecilikten ve güncel yazıdan anlayan tek kişi olarak Zeynep Avcı'yı eklediğimizde bu mucizenin ilk zaman kahramanları tamamlanır. Ben burada *Somut* dergisindeki bir sayfalık Feminist köşenin olgusal tarihinin ayrıntılarına girmeyeceğim. İlgilenenlere Filmmor Feminist Film Grubu'nun yaptığı *İsyan-ı Nisvan* filmini izlemelerini öneririm.[1]

Her şey Mustafa Kemal Ağaoğlu'nun (MKA), ileri görüşlü bir girişimci olarak, akademiden ayrılan kimi kadınların, bir Kadın Dizisi Kitaplığı oluşturmak üzere çeviri yapabileceklerini düşünerek Şirin Tekeli'yle görüşmesi ile başladı. O tarihlerde, MKA Türkiye Yazarlar ve Çevirmenler Derneği Başkanı idi ve *Somut* da onların haftalık çıkan Kültür ve Sanat dergisiydi. Şirin Tekeli, kendisi ile birlikte çevrilecek kitapları seçecek ve çeviri yapabilecek bir grup kadını topladı. Çevirmek için seçilen ilk kitap, Juliet Mitchell'in *Woman's Estate* adlı kitabı idi. Bu toplantılar sırasında, Türkçede bir "Feminist Dilin" olmadığı fark edildiğinden önce bu dili oluşturalım kararı alındı. Bu kararın sonucunda sonraki toplantıların J. Mitchell'in kılavuzluğunda gerçek bir bilinç yükseltme (BY) grubuna dönüşümü gerçekleşti.[2]

Bilinç yükseltme toplantıları, feminist bilincin oluşumu, anlaşılması ve feminist bir dilin üretilmesi yolunda çok önemli farkındalık yarattı. Teorik çerçeve referansımız olarak Marksist bir feminist olan J. Mitchell'in seçilmesi tesadüfi değildi çünkü ilk BY grubu hep sol deneyimlerden gelen kadınlardan oluşuyordu. J. Mitchell'in, Kadının Kurtuluş Hareketi ile diğer devrimci / azınlık hareketlerini karşılaştırması bizi etkiledi. Yolumuzu çizerken nelere dikkat etmemiz gerektiği konusunda daha da bilgilendik.

İLKE VE KAVRAMLAR

Aşağıda değineceğim ilke ve kavramlar ne ölçüde *Somut*'taki köşemize yansıdı, ayrıca irdeleyeceğim. Bu aşamada, kendi "praksis"imiz içinde hangi ilkeler ve kavramlar doğrultusunda ilerledik, önemli saydık ve hayata geçirmeye çalıştık, değinmek gerektiğine inanıyorum.

Marksizm ve devrimcilik konularında ilk kadronun çoğu hem teorik olarak donanımlı hem de işin pratiğine, mücadelesine katılmış bir grup kadındı. Bu grubun, zengin bir deneyim birikiminden söz etmek mümkün. BY toplantılarında ayrıntıları ile paylaşılan bu deneyimlerin ortak bulgusu, sol örgütlenmelerde bile, devrimci erkek yoldaşları yanında, kadının statüsü her zaman ikincil olmuş; kadınlar "kadın" olarak ezildiklerini, aşağılandıklarını ve geleneksel rollere zorlandıklarını dile getirmişlerdi. Çıkarılan ilk ortak sonuç: "Tek başına Marksizm kadınların kurtuluşu için yeterli değil, hele Türkiye pratiğinde hiç değildir." Bu bağlamda sorulan sorulardan biri, doğal olarak, sınıf mücadelesi ve kadınların kurtuluş mücadelesinin ilişkisi olmuştur. Bugün Türkiye'de feminist hareket ve örgütlerin dağılımına baktığımızda, Marksist feministlerin, diğer tür feminizmlerden ayrıştığına tanık oluruz. *Somut* zamanında ise, yukarıdaki tartışma ve deneyimlerin ışığında bir konuda çok kararlı olduğumuz anlaşılabilir: *Feminizm, Marksizmi de içeren daha kapsayıcı bir teori, felsefe ve pratiktir*; bizzat Marx'ın erkek ve kadın arasındaki ilişkinin en temel üretim, paylaşım ve işbölümü ilişkisi olduğu saptaması ile de bu görüş meşruiyet kazanır. Bu temel ilişkinin her iki tarafının da yani kadın ve erkeğin eşit olması gerekirken, kadın yine de hayatın pratiği içinde *ikinci cinstir*.

Dergi, benzersiz bir deneyimdi. Öncelikle kadınların ve dolaylı olarak erkeklerin hayatını etkiledi.

Böylelikle sol ile ilişki yeni bir bağlamda, bu sefer kadınların öngördüğü, seçtiği bağlamda yeniden yapılandırılmıştır. Bu, kadınların kendi yollarını özgürce araştırmalarını sağlayan önemli bir saptamadır. Bu konuda Stella Ovadia şu saptamayı yapıyor: "(...) İkinci cins olma bilincinin yarattığı şaşkınlığın, öfkenin, isyanın paylaşılır olabilmesi inanılmaz bir enerji doğurmuştu. (...) Büyük bir özgürlük ve kendiyle karşılaşma anı."[3]

DİĞER İLKELER

Yeni bir dil oluşturulur, bu arada kendimizi "feministler" olarak dönüştürürken kayda geçmesi gereken en önemli nitelik "birlikte keşfetmek". Bir şeylerin zaten

bilindiği varsayımını terk ederek her şeyi yeni baştan *keşfetmektir*. Bu keşif sürecinin coşku ve heyecanını yaşarken bedelini de ödemek (yavaşlayan üretkenlik, çıkmayan kitaplar, terk edilen kadın kitapları dizisi, dört bir yandan gelen yoğun eleştiriler vb. gibi).

Hatırlamakta fayda var; her ne kadar Batı'da yeni feminizmin ortaya çıkışı 60'lı yılların sonunda olduysa da bu akımın Türkiye toplumsal hayatını ve muhalif fikriyatını henüz etkilemiş olduğu söylenemezdi o yıllarda. Toplumsal muhalefet "devrimci" muhalefetti ancak bu devrimcilik, kadınların kurtuluşunu bağımsız bir alan olarak içermiyordu. Kadınların kurtuluşu, nerdeyse otomatik olarak, işçi sınıfının kurtuluşu ile kendiliğinden oluşacaktı. Oysa pratikte bunun pek de doğru olmadığını kanıtlamak için hem Sovyet hem de Çin devrimlerinin üzerinden yeterince zaman geçmişti.

Her ne kadar Simone de Beauvoir *İkinci Cins* kitabı ile dünyayı sarsmışsa da oradaki fikir ve analizler, Türkiye devrimci hareketinde yerini almamıştı. Var olan durum, hareketler içinde ayrı bir kadın kollarının olması ya da kadın haklarını genelde Kemalist ideoloji ile savunan çeşitli kadın kuruluşları biçimindeydi. Bu bağlamda, feminist bir düşünce akımı ancak kendi deneyimlerimizden ve Batı literatürünü takip ederek oluşabilirdi. Bu nedenle de keşfetmek gerçekten de yapmaya zorunlu olduğumuz bir yolculuktu – bu konuda bize rehber olabilecek bir entelektüel birikim ve deneyim sahibi yerli bir kılavuz oluşum yoktu. İlk tartışmaların büyük bir bölümü, bu nedenle, neyin gerçekten "feminist" olduğunun keşfi idi. Bunu hem kavramsal hem de deneyimsel olarak irdeliyor ve sonuçlara ulaşıyorduk. Sorduğumuz kimi sorular, neden işçi sınıfının kurtuluşu ile kadınlar kurtulmuyordu? Kadın hakları savunucuları, nerede düzenle birleşiyor ve belki de ironik olarak kadının ikincil statüsünü sürdürmeye yardımcı oluyordu?

Feminizmi farklı bir dünya görüşü yapan da esas olarak bu sorular ve yanıtları idi. Dünyanın tüm kadınları, sadece ve sadece kadın oldukları için ekonomik, sınıfsal, kültürel, psikolojik, fizikî ve cinsel anlamlarda eziliyordu ve bu durumu düzeltebilecek olan da ancak kadınların birlikte ve "kız kardeşler" olarak örgütlü ve bilinçli mücadelesi idi. Biz bu tarihsel kavrayışın ilk kilometresindeydik ve gerçekten coşkulu, yürekli ve duygusaldık.

Bu bağlamda, birinci rehberimiz BY toplantılarında paylaşılanlar, öğrenilenler, önem verdiklerimiz ve bunlardan çıkan yeni "değerler"di. Bu şu anlama geliyordu: Kadınlar kendi deneyimlerine güvenmeyi öğreniyorlar. Ne düşünmeleri ne yapmaları gerektiğinin ataerkil dayatmalarına karşı kendi doğrularını keşfediyor ve bu değerlerine sadık kalma gücünü buluyorlardı. 'Bireysel olan politiktir'[4] feminist düsturunu (mottosunu) benimsiyorlar, öznel deneyimin en az "nesnel" denen (J. Mitchell'in tanımına göre "nesnel dedikleri, bir başka yerde, bir başkasının başına gelenler") gerçekler kadar hakiki olduğunu ve değerli bilgi ürettiğini deneyimliyorlardı. Bu anlamda *kararlılığımız* elle tutulur bir somutluktaydı ve ne "devrimci yoldaşların" alay ve küçümsemeleri ne de bireysel hayatlarımızdaki erkeklerin karşı çıkışları, bu kararlılığımızı etkilemiyordu.

Yine de Şirin Tekeli'nin dediği gibi, toplum karşısına feministler olarak çıkabilmek için; feminizm kavramını telaffuz edebilmek için, bunu bizim yerimize bir yabancı feminist kadının, Giselle Halimi'nin, düzenlediğimiz bir sempozyumda yapmasını gerekli gördük.[5]

Bir başka ilkemiz de ayrımcı/ayrılıkçı değil *bağdaştırıcı* olmaktı. Bu, kadınların kurtuluşu için önemli bir ilkedir. Amaç, devrimci geçmişi olan ve farklı gruplarda mücadele vermiş tüm kadınların, sol

geçmişi olmayan kadınların, ev kadınlarının ve diğerlerinin bir arada, kendileri için feminizmin ne olabileceğini birlikte keşfederek, tüm kadın deneyimlerini kapsayan bir feminizm şemsiyesi altında buluşmalarıydı. Bu ilkeden hiçbir şekilde ödün verilmemesi hem hareketin zenginliğini sağladı hem de hareketi "ele geçirmeye" çalışan iflah olmaz kimi fraksiyonların bu girişimlerini engelledi.

Doğaldır ki bu ilkenin hayata geçirilebilmesi için örgütlenme de hiyerarşi değil, *kız kardeşlik çerçevesinde* olmalıydı. BY grup üyelerinin arasında, bilgi birikimi, deneyim ve olası diğer başlıklarda kendiliğinden "doğal" bir hiyerarşi oluşması kaçınılmazdı. Asıl mesele, bunun farkında olmak ve doğal hiyerarşi hegemonyaya dönüşmeden durdurmak, engellemek ve bunu herkesin gönüllü katılımıyla yapmaktı. Bir başka deyişle, hegemonik olma eğilimindekilerin de bu çerçevede verilen geribildirimi içtenlikle ve gönüllü olarak kabullenmesi ve değişmek için çaba göstermesi idi. Bu bağlamda *şeffaflık, dürüstlük ve samimiyet* sanırım kadınların kurtuluşu hareketlerinin çok özgün değerleri olagelmiştir.

Dert ettiğimiz kimi diğer meseleler de ilke ve değerler konusuna ışık tutabilir. Bunların arasında en önemlileri: Liderlik /lidersizlik; yapı/yapısızlık; sınıf kavramı ile "kadınlık durumu" arasındaki gerilim, bağdaşma/bağdaşmazlık.

Batı'daki kadınların kurtuluşu hareketleri, yukarıdaki konuları tartıştılar. BY grubu da bir yandan liderliğin tahakkümünü tartışırken diğer yandan lidersizliğin tahakkümünü de tartıştı. Aynı şekilde, yapının getirdiği sınırlamalar, eski alışkanlıklar ve hegemonya tartışılırken "yapısızlığın" despotizmi de gündeme geldi. Bence bugün için altı çizilmesi gereken, tüm bu tartışmaların bir "doğruyu" bulma ya da mutlak doğruya ulaşma gibi bir amacı olmamasıdır.

Bu tartışmalara konu olan herhangi bir kavram üzerinde hemfikir olduğumuz bir sonuç hatırlamıyorum. Asıl mesele, bu konudaki farkındalığımızın gelişmesi idi sanırım ve öyle de oldu. Bu farkındalık, sol örgüt deneyimlerinden hatırlanan, tek yorum, tek anlayış, en doğru, en haklıyı bulma gibi tuzaklardan korumuş oldu kadın hareketini. Bundan doğan önemli bir pratik de "paradokslarla var olmayı" öğrenmek denebilir.

O tarihlerde *Kadınca* dergisi o zamana değin ele alınmamış kadın konularını ele alma cesareti gösteriyordu. Örneğin, bir sayısında "kadın ve orgazm" konusunu işlemişti. Bu olumlu, ileri bir adımdı, ancak feminist bir bakış açısı içermediği gibi, aynı dergilerde kadının toplumsal cinsiyet rollerini destekleyen yazılar çoğunluktaydı (yemek, moda, koca bulma vs...). Biz farklı olacaktık ve yazılarımız feminist bakış açısını yansıtacaktı. Sanırım *Somut*'un 4. sayfasında bunu başardığımız söylenebilir. Üstelik bizim varlığımızın ve yazılarımızın *Kadınca* ekibini etkilemesi ile yukarıda değindiğim sempozyumu kendi okurlarına da duyurarak bizim ulaşamayacağımız kadınlara fikirlerimizin ve eylemlerimizin duyurulmasını sağlamışlardı.

İlk bilinç yükseltme grubunun şiarı "kendini kurtarmadıktan sonra kimseyi kurtarmaya hakkın yok: buna kalkışmamalısın (Sol'un hatalarını tekrarlama)". Bu nedenle kendimizi, duruşumuzu keşfetmek öncelikliydi. Feminizmin farklı sorunları olan farklı kesimin kadınları için ayrı ayrı tanımı olabileceğini anlıyorduk. Bireysel olana saygı önemliydi. Bunu, ortak paydayı unutmadan dile getirebiliyorduk. İster işinde yükselmesi engellenen bir kadın, ister şiddet gören bir kadın, bunları yaşamalarının ortak nedeni kadın olmaları ve kadınlık durumunun toplumsal cinsiyet tanımında, toplumda kabul gören ikincil konumuydu. Doğal olarak "Ne yapmalı?" ve "Nasıl yapmalı?"yı da konuşuyorduk.

Ancak 12 Eylül ortamı fazla yayılmamıza ve bir hareket haline gelip toplum-

sallaşmamıza ciddi bir engeldi. Bir bakıma da iyi ve doğru oldu çünkü yaratılan çekim merkezi, kendi gelişim halkalarını yaratarak bizim ulaşamayacağımız insanlara değdi ve bugün Türkiye'de feminizm adına ne varsa hepsini "doğurdu".[6] En azından o aşamada, hiçbir sınıf ve tabakanın kadınlarına "ne yapmaları" gerektiğini dikte etmedik; sadece sorunlarımızın "ortaklığını" görünür kılarak kadınların düşünmesini sağladık.

Bir yandan süren BY toplantılarında neyin gerçekte "feminist" olduğu konusu sürekli gündemdeydi. Batılı feminist literatür doğal olarak bir rehberdi ancak biz bir anlamda, kendi aramızdaki ilişkilerde bunu kendimiz için keşfetmek yolunu seçmiştik. Belki de bu keşif çok öznel ve duygusal olduğu için *Somut* sayfalarına yeterince yansımamıştır. Bir yandan kavramsal olarak feminizm üzerine konuşurken bir yandan da örneğin "kız kardeşlik" gibi bir kavramı tam anlamıyla anlamaya ve hayata geçirmeye adanmış haldeydik. "Kız kardeşlik" (*sisterhood*) toplumda kadınları birbirleri ile yarıştıran, (en başarılı, en zengin, en yakışıklı vs. erkeği kapmak için); bölen ve yöneten, cinsel bir obje olarak gören ve kullanan, geçilemez sınıfsal konumları ile ayrıştıran ataerkil güce karşı, ne olursa olsun kadın dayanışması demekti. Hangi sınıfsal konumda olursa olsun, her kadın ikinci cins olmaktan nasibini alıyordu. Okumuş/okumamış; dışarıda çalışan/çalışmayan; anne/doğurmamış; hanım hanımcık/asi vs. hepimiz kız kardeştik ve bu dayanışma bilinci kadının nihai kurtuluşunu sağlayacaktı.

Keşiflerimiz yeni bir dili de gerektiriyordu ve bu dili keşif yolculuğumuzda yaratıyorduk; ataerkil ya da "patriarkanın" bize göre ifade edemediği bir olguyu tam anlamıyla yansıtabilmek için Türkçede "erkek-egemen" gibi bir kavram yaratmıştık. Konumuz *Somut* fikriyatı olduğuna göre burada bir an durup bu kavramın diğerlerinden farkına bakmak yararlı olacaktır sanırım. Ataerkil ya da Fransızcadan bozularak kullanılan patriarka (ya da pederşahi) yeni bir teori, hayata ve insan ilişkilerine yeni bir bakış açısı sunan feminizm ortaya çıkmadan önce kullanılan kavramlardı. Bu kavramlar, ne Simone de Beauvair'ın *İkinci Cins* olma halini ne de Juliet Mitchell gibi Marksist feministlerin dile getirdiği gibi ezilen sınıflar içinde bile ezilen bir cins olma durumunu açıklayabilirdi. Ne de Şirin Tekeli'nin şu sözleri edilebilirdi: "Kadınların bir cins olarak ezildiğini savunan feminizme göre, kadın cinsini ezen konumda olanlar yani ezme ilişkisinin taşıyıcıları erkeklerdir."[7]

Juliet Mitchell çevirisi sırasında bu ve benzer kavramlar üzerinde epey tartışıldı; zihinlerimiz tam bir netliğe kavuştu denebilir. Ancak tüm bu tartışmalar, örneğin sol bir grubun tartışmasından bazı yönleri ile ayrılıyordu: Esas olarak her bir kadın, hem bir birey olarak düşünceleri ile hem de duygularıyla katılıyordu bu tartışmalara. Neredeyse ontolojik bir tartışma biçimiydi. Her bir kadın tüm varlığı ile vardı orada ve hani bizim dışımızda bir yerlerde olan "soyut" kavramlardan söz etmiyorduk da tenimizde, ruhumuzda duyduğumuz şeyleri kavramlaştırıyorduk. Tahmin edileceği gibi bu hem zaman alan hem de yoğun coşkulu anlar yaşadığımız yorucu ama keyifli bir süreçti. Bunları tümüyle *Somut'ta* yansıtmak pek olası değildi; zaten *Somut* kadın sayfasının amacı da teori tartışmaları değildi. Sesimizi duyurma, bulgularımızı paylaşma yeri idi.

Somut bir anlamda hem bu çabaların sonucu (artık yazabilir, dış dünyaya açılabilirdik) hem de bu keşfi başkalarıyla birlikte sürdürmek isteğinin hayat bulmuş haliydi bizim için. *Somut,* teorideki gelişmelerimizin ve keşiflerimizin başka kadınlarla (ve kimi erkeklerle) paylaşılması için bir fırsattı. Aynı zamanda yeni kişiliklerin katılımıyla zenginleşmek, ço-

ğalmak isteğimizin de bir yansıması. Zeynep Avcı, o günleri şöyle hatırlıyor:

Yazko döneminin tamamını bir sıfatla nitelemek mümkün: Coşkulu. Gerilimli, evet, zorluklarla dolu, evet, sıkıntılı, evet, korkulu, yine evet. Ama dinmeyen bir coşkunun herkesin kanına girmiş olduğu, azmin hiçbir engel tanımamaya karar vermiş olduğu bir dönem. Kadın Sayfası, film eleştirisinden atasözlerine, eğitimden çocuk sahibi olmaya, aile içi şiddetten kadın bedeninin reklamda kullanımına, kürtajdan evlilik dışı çocuk yapmaya ve daha bir sürü konuya el attığında en çarpıcı tepkiyi okurdan alıyordu. Coşku o umarsız dönemin insanlarına iyi gelmiş, kadın sayfasının okurları, sayfaya katkıda bulunmak için adeta kuyruğa girmişti.[8]

Bu arada bir dipnot düşmek isterim: Kadın sayfası var olduğu sürece *Somut*'un haftalık tirajı otuz beş binlerde geziyordu. Sayfa bittikten sonra dört-beş bin civarı olduğu söylendi.

SOMUT 4. SAYFA

Somut sayfası nereden doğdu? Sanırım, esas neden şu şekilde açıklanabilir: Kitap çıkaramıyorduk ama müthiş keşifler yapıyorduk. BY grubu önemli bir çekim merkezî yaratmıştı ve bize katılmak isteyen kadınlara ancak kendi BY gruplarını oluşturmayı önerebiliyorduk. Diğer yandan yayın yapmamız konusunda MKA baskısı devam ediyordu ve biz de bulgu ve deneyimlerimizi daha çok kadınla (ve tabii ilgilenen erkeklerle) paylaşmak istiyorduk. *Somut*'ta bize verilen tek sayfa, tüm bunlara geçici bir çözüm sundu. Sayfa etrafında örgütlenme ve yeni farkındalıklarımızı paylaşma olanağı...

Somut'un çıkışının 30. yılında, Stella Ovadia ve Evin Doğu'nun katkılarıyla bir kitap yayınlandı. Bu kitap hem tüm *Somut* yazılarını içeriyor hem de o günlere aktif olarak katılmış birçok kadının otuz yıl sonra geriye bakıp yaptığı değerlendirmeleri sunuyor.

Şirin Tekeli *Somut*'taki bir yazısında şöyle diyor: "Bunun için yeni feminizm, yüzyılın başındaki çok etkili eski feminizm-süfrajet hareketinden farklı olarak, tek bir hedef uğruna kısa vadeli değil, kadınların ve insanlığın özgürleşmesi için çok yönlü ve uzun soluklu bir savaşım verilmesi gerektiğini savunur."[9] Yukarıdaki konu başlıkları incelendiğinde, Türkiye'de yeni-feministlerin, kadının ikici cins olarak tabi kılınmasına yol açan hayatın tüm yönlerini mercek altına almışlardır: Sosyolojik, psikolojik, ekonomik, kültürel, sanatsal ve günlük yaşam pratikleri. Her bir alanda kısa yazılarla da olsa, çok kapsamlı, aydınlatıcı, uyarıcı ve doyurucu sözler dökülmüştür kadınların ağzından. *Somut* öncesi, Stella'nın yazdığı gibi: "Söyleyecek sözü olup söyleyecek yeri olmamak: Somut 4. Sayfa bizlere açılmadan durum çoğumuz için buydu!"[10]

Konu başlıklarının özgünlüğü, direkt ezme/ezilme ilişkilerine eğilmesi ve kadınlarla birlikte tüm insanlığın kurtuluşu için kadınca söylemlere odaklanması, *Somut*'un diğer yayınlardan farkını ortaya koyar. "En önemlisi, bu sayfada kadınlar 'anti-feminist bir platformda karşıtların çizdiği sınırlar içinde tartışmayı' aşmışlardır."[11] ❐

DİPNOTLAR

1 *İsyan-ı Nisvan*: Yeni feminizmi kurucularının ağzından anlatan bir belgesel (bkz. Kaynakça).

2 Bu çeviri daha sonra, Can Yücel'in isim babalığı ile *Kadınlık Durumu* başlığı ile yayınlandı (bkz. Kaynakça).

3 *Somut 4. Sayfa, İlk Feminist Yazılar*, s. 4 (bkz. Kaynakça).

4 Kate Millett (bkz. Kaynakça).

5 Şirin Tekeli, vimeo: Filmmor Yayını. Nisan 1982'de *Yazko* "Kadın ve Sorunları" başlığı altında bir sempozyum düzenledi. Konuşmacılar Giselle Halimi, Şirin Tekeli, Tomris Uyar, Gülnur Savran ve Şule Torun (Aytaç) idi. Bu sempozyumla feminist varlığımızı ilan etmiştik denebilir. Bununla ilgili Şirin Tekeli'nin bir yazısı için bkz. *Somut 4. Sayfa, İlk Feminist Yazılar Kitabı*, s. 74-75.

6 Kadın Çevresi, Mor Çatı, *Pazartesi* dergisi, *Sokak* dergisi, Kadın Eserleri ve Bilgi merkezî Vakfı, KA-DER, Amargi, KAMER, Kadının İnsan Hakları, Kadının Emeğini Değerlendirme Vakfı, KAMER ve daha niceleri... Ayrıca, tüm Kadın Araştırmaları Bölüm ve Merkezleri, Barolarda Kadın Hakları Savunucuları Avukatlar ve bugün irili ufaklı tüm yurda dağılmış, kadının kurtuluşu için çalışan onlarca vakıf, dernek ve gönüllü kuruluşlar. Ayrıca, avukat Canan Arın'ın yazdığı gibi, "(...) yasalardaki kadın aleyhine olan pek çok maddeyi ve sonunda söz konusu yasaların kendisini değiştirdik." *Somut 4. Sayfa, İlk Feminist Yazılar 4. Kitabı*, s. 70.

7 *Somut 4. Sayfa, İlk Feminist Yazılar*, s. 248.

8 *A.g.e.*, s. 15.

9 *A.g.e.*, s. 143.

10 *A.g.e.*, s. 247.

11 Şule Torun, *a.g.e.*, s. 246.

Perşembe Grubu ve Yeter!

NACİDE BERBER

Dünyada ve Türkiye'de kadınlar kendi geçmişlerine, hikâyelerine bakmaya, daha derinlikli olarak yaşananları, eylenenleri ortaya çıkarmaya devam ediyor. Her kuşak kendinden öncekine bakarken eksik kalanları, yanlış olanları yeniden yazmaya çalışıyor. Türkiye kadın ve feminist hareketlerinin geçmişine baktığımızda da bu çabaların aynı şekilde devam ettiğine şahit oluyoruz. 1980 sonrası yeniden hareketlenmeye başlayan feminist hareketin kökenlerinin bu topraklarda çok eskiye gittiğini 90'larda yapılan çalışmalar göz önüne sererken 2000'lerde bu çalışmaların derinliği ve genişliği artıyor. 2000'ler ve 2010'larda ise 1980'ler ve 1990'lar yeniden gözden geçiriliyor. Her geri dönüp bakışta görünmeyen, bilinmeyen bir kadın, örgüt, eylem vb. hikâyesi daha çıkıyor ortaya. Feminist yöntemin geçmişle bugün, uzak ve yakın mekânlar arasında, her yaştan, sınıftan, etnik gruptan farklı kadın hikâyeleri arasında köprüler kurmaya çalışan bakışı; maalesef sınıflandırmaların, imgelerin, simgelerin bariyerlerine takılıyor. Ve bu yüzden her seferinde bazı kadınları, grupları, hareketleri, örgütleri, şehirleri ve daha pek çok şeyi kendi tarihini yazarken hâlâ dışarıda bırakabiliyor. Bunlara rağmen her adımda biraz daha kendi geçmişimizi daha fazla gün ışığına çıkarma çabamız da devam ediyor. Bu yazı bu çabanın ufak bir parçası olmaya niyetlenerek[1] Ankara'da 1980'lerin sonuna doğru bir araya gelen Perşembe Grubu'na ve dergileri/fanzinleri *Yeter!*'e bakmaya çalışacak.

Türkiye'de 1980 sonrası yeniden canlanmaya başlayan feminist hareketin hikâyesinin yukarıda sayılan nedenlerle dar zamanlara, dönemlere, mekânlara sıkıştırılması feminist tarihyazımının kendi kendine yönelttiği eleştirilerden biri aynı zamanda. Dünyada Batı odaklı olduğu gibi, Türkiye'de de İstanbul odaklı hatta Beyoğlu odaklı bir kadın ve feminist hareket tarihi, dünyada olduğu gibi Türkiye'deki feminist hareketin çeşitliliğini, zamansal ve mekânsal genişliğini, yaygınlığını ihmal etmekle birlikte gücünü, hikâyesini eksik bıraktı çoğu zaman. Oysa dünyanın birçok yerinde var olan kadın hareketleri ve feminist hareketlerinin yaygınlığını düşündüğümüzde aynı hareketliliğin Türkiye'nin birçok şehrine de yayıldığını görebiliyoruz. Son dönemde buna dair çalışmalar yapılsa da Türkiye kadın veya feminist hareketleri tarihi dediğimiz şeyin aslında çoğu zaman İstanbul odaklı olduğunu da görüyoruz. Elbette bunun kadın ve feminist hareketten bağımsız, İstanbul'un varlığına dair nedenleri olduğunu da biliyoruz.

1980 sonrası feminist hareketin yeniden canlanmasının İstanbul yanında Ankara'da da benzer zamanlarda başladığını, sınırlı sayıda da olsa yazılı hale gelen kaynaklarda artık daha açık görebiliyoruz. Özellikle Nilüfer Timisi ve Meltem Ağduk Gevrek'in yaptığı çalışmadan öğrendiğimiz kadarıyla o dönem daha çok ODTÜ'lü kadınların oluşturduğu ev buluşmaları Ankara'daki kadınların yavaş yavaş kıpırdanmaya başladığının habercileri. Ankara'da hem ev hem de yavaş yavaş sokaklara çıkan hareketin kadınlarına baktığımızda; Aksu Bora, Aynur Demirdirek, Fevziye Sayılan, Halime Güner, Muazzez Top, Müzeyyen Aytaç, Nazik Işık,

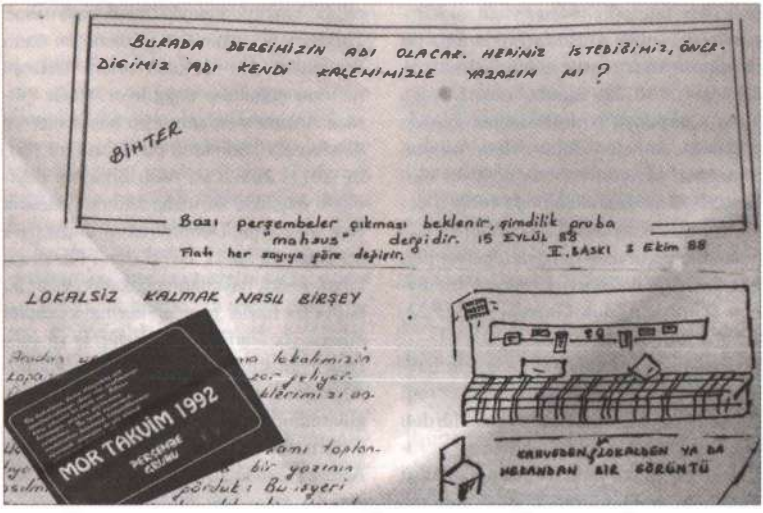
Nükhet Sirman, Yıldız Ecevit gibi isimlere rastlıyoruz. Bu kadınlar akademisyen, yüksek lisans ve doktora öğrencileri olmaları yanında ev kadınları, ücretli çalışan kadınlardan da oluşan bir profile sahipler (Timisi, Ağduk Gevrek, 2002: 13-16). Müzeyyen Aytaç ve Yıldız Ecevit'in ifadesiyle daha çok "kişisel olan politiktir" şiarının hâkim olduğu bu buluşmalarda ise kadınlık, erkek egemen sistem, annelik, evlilik, aile, kadın dayanışması gibi konuları konuşmaya başlıyorlar. Yıldız Ecevit, bekâret, saldırı ve şiddet gibi konularınsa daha geniş katılımlı kadın gruplarında konuşulduğunu ekliyor (Timisi, Ağduk Gevrek, 2002: 16). İstanbul'daki küçük grup buluşmalarına benzer bir şekilde bu dönem Ankara'daki bir araya gelişlerde de kadınların kendilerinden yola çıkarak, kendi hayatlarına bakarak paylaştıkları kişisel hikâyelerinin teoriye dönüştüğünü, teorinin kendi yaşam öykülerini, pratiklerini hızla etkilediğini, Türkiye dışı feminist literatürün keşfedildiği ve aynı coşku, heyecan ve merakla aslında farkında olunmadan '80 sonrası Türkiye feminist hareketinin, literatürünün ilk adımlarının atıldığını görüyoruz. Tıpkı dünyanın doğusunda ve batısındaki diğer feministlerin yaptıkları gibi...

Ankara'da da İstanbul'da olduğu gibi evde yapılan buluşmalara katılan kadınların sayısının artması, buluşmaları ve içeriği bilinç yükseltme formatından ve kadınların kendi hikâyelerinden yola çıkarak feminizmi keşfetme süreçlerinden yavaş yavaş mesafelenmelerine neden olduğunu görüyoruz. İlk kez 1985 yılında Ankara Metropol sinemasında kadınlar bu buluşmaları kamusal alana da taşımaya başlıyorlar. Bu sefer konuşma başlıkları kadın hakları, Medeni Kanun, farklı feminizmler gibi haller alıyor.

Tartışmaların devamı çeşitli mekânlar ve başlıklarla geliyor. Ev buluşmalarında zaman ilerledikçe artan ve kamusal alana taşınan konuşma başlıklarından biri de kadınlar arası hiyerarşi ve örgütlenme sorunları oluyor. Timisi ve Ağduk Gevrek'e göre bu gündem o kadar baskın ki Şubat 1989'da gerçekleşecek olan 1. Feminist Haftasonu buluşmasının da ana gündemlerinden biri haline geliyor (Timisi, Ağduk Gevrek, 2002: 19-22). Ankara kendi hareketini, gündemini yoğururken gözünü ve kulağını da İstanbul'dan hiç çekmiyor. İstanbul'la ortak yaptıkları "Kadınlar Dilekçesi" ve "Dayağa Karşı Kampanya"-ya destek eylemleri yapıyorlar. Bir yandan da hareketin gücü, hacmi artıkça Ankara'da evlerdeki ve kamusal alandaki buluşmalardan farklı kadın grupları da doğmaya başlıyor; bunlardan ikisi daha sonra dernekleşecek olan Ankara Kadın Grubu, diğeri ise Bağımsız ve Demokratik Kadın Tartışma Grubu oluyor (Timisi ve Ağduk Gevrek, 2002).

Kamusal mekânlarda yapılan buluşmalardan biri de Mülkiyeliler Birliği'nde 1987 Ekim'inde aralarında Kumru Toktamış ve Aksu Bora'nın da bulunduğu kadınların düzenledikleri İstanbul'daki "Dayağa Karşı Kampanya" ve "Kadın Şenliği" üzerine oluyor. Bu toplantı sonrası bir grup kadın tanışma toplantıları yapmaya başlıyor. Mülkiyeliler Birliği'nde ilk defa yolları kesişen bu kadınlar, kendilerine, kadınlıklarına, kadınlara ve feminizme dair daha çok konuşmak, paylaşmak, anlamak, dayanışmak üzere 22 Kasım'da Mimarlar Derneği'nde buluşma çağrısı yapıyorlar. Aksu Bora, 1. Feminist Haftasonu'nda yaptığı konuşmada şöyle tanımlıyor bu süreci: "Deneyimlerimizle keşfettiğimiz bir feminizm söz konusu bizim için."

Birkaç gün sonra Mimarlar Derneği'nde yapılan tanışma toplantısına 60 civarında kadın geliyor. Feminizm nedir'in, feminist kimdir'in ve kadınlık durumlarının konuşulmaya devam edildiği bu buluşmadan sonra kadınlar bu buluşmalara aynı coşku, merak ve heyecanla devam etmek istiyorlar ve kendileri için bir mekân arayışına giriyorlar. Nihayet Aralık 1987'de ise Tunus Caddesi'nde bul-



Yeter! ***bazı perşembeleri yola çıkıp "deneyimle keşfedilen bir feminizm"in hikâyesini düzenli olarak 12 sayı anlatıyor.***

dukları bir depoyu kiralayarak ve el emeği göz nuru düzenleyerek sabit bir lokale, mekâna sahip oluyorlar. Ankara'da evlerde, kamusal alanlarda buluşan kadınların bir araya geldiği bu üçüncü grup ise karşımıza Perşembe Grubu olarak çıkıyor.

Perşembe Grubu buluşmaları, her ne kadar ilk etapta gayeleri bu olmasa da, hızla feminist bilinç yükseltme grubuna dönüşüyor. Sözün ve eylemin birlikteliğini ören bu buluşmalar haftanın birkaç günü gerçekleşse de adlarını aldıkları perşembe akşamları buluşmaları onlar için ayrı önemli oluyor. Çünkü gündemli olarak yaptıkları bu buluşmalarda kendi hayatlarına yeniden bakmak, feminizmi keşfetmekle fena halde meşgul oluyorlar. Daha sonra çıkarmaya başlayacakları dergi/fanzinleri *Yeter!*'deki yazılardan anladığımız kadarıyla bu meşguliyet bütün dünyalarını alt üst etmiş durumda ve bu alt üst edilmişlikten hiç de mutsuz gözükmüyorlar!

> *Bizim eski "Mekân"da haftada iki kez toplanırdık. Perşembe ve Pazar günleri. Bugünlerdeki sohbetleri çok severdik, hele Perşembe sohbetlerinin tadına doyulmazdı. Bunun nedeni: Perşembeleri önceden bir kadın belirli bir konu için hazırlık yapar, sohbet biraz daha bilgi yüklü, daha canlı akar giderdi." (Mesiha,* Yeter!*, sayı 1, s. 5)*

Kadınlık, doğum kontrolü, pornografi, cinsiyetçilik, kadın politikası, ev kadınlığı, "kişisel olan politiktir" sloganı, İslâm gibi kadınların kendi ihtiyaçları çerçevesinde belirledikleri konu başlıkları birlikte bariyersiz konuşmaya çalıştıkları konular oluyor (Bora, 1988: 50-52; *Yeter!* dergisi, 20.10.1988, sayı 1).

Perşembe Grubu'nun adını her ne kadar en çok 11-12 Şubat 1989'da ilk kez gerçekleştirilen Türkiye çapındaki 1. Feminist Haftasonu buluşmasının çağrıcısı ve örgütleyicisi olarak duysak da kamusal alandaki eylemlilikleri daha önce başlıyor. "Sarkıntılığa Hayır" (Kadın Dayanışma Derneği ile birlikte yapıyorlar), "Cinsel Tacize Son", "Medeni Kanun" kampanyaları, Anneler Günü ve 438. maddenin kaldırılmasına karşı eylemleri, bekâret kontrolüne karşı protestoları Ankara sokaklarını, parklarını sözleriyle,

sesleriyle meşgul ettikleri eylem ve kampanyalar. Ancak Ankara sokaklarında bir dönüm noktası olan eylemleri daha çok 10 Mayıs 1987'de İstanbul'daki Dayağa Karşı Kampanya'yı desteklemek için de yaptıkları Anneler Günü eylemi oluyor. "Annenizi seviyor, karınızı dövüyor musunuz?" "Ayaklarımın altında cenneti değil, dünyayı istiyorum" sloganları bugün hâlâ kulaklarımızda çınlayan, pankartları gözümüzün önünden gitmeyen bir eylem (Timisi, Ağduk Gevrek, 2002: 23; Bora, 1988: 50).

Perşembe Grubu'ndaki kadınlara baktığımızda da eğitimli, eğitimsiz, ücretli çalışan, ev kadınları ve öğrencilerden oluşan bir profile sahip olduklarını görüyoruz. Gruptaki kadınlar arasında Aksu Bora, Aynur Demirdirek, Ayşe Saktanber, Kumru Toktamış, Mesiha Saat, Nükhet Sirman gibi isimleri ve hâlâ birçoğunun feminizme dair kafa yormaya, üretmeye, eylemeye çalışan kadınlar olduklarını görüyoruz.

Aksu Bora'nın, Tarih Vakfı'nın Ankara Tartışmaları konuşma serisinde belirttiği gibi Perşembe Grubu "ev sahibi-misafir ilişkilerinin hâkim olmadığı örgütlenme ve kadınların bir arada duruş biçimleri, kavramlardan çok kelimeleri kullanmaya çalıştıkları ve kendi hikâyelerinden yola çıkan dilleri, kadınlar arası sevgi ilişkilerinin varlığı" (Bora, 2019) açısından feminist örgütlenme modeli ve politika yapma biçimleri için tarihimize geçirmekte eksik bıraktığımız hikâyelerinden biri olarak duruyor. Aynı zamanda feminist gündemi hem var ederken hem de var olan gündemi takip etme, ona yanıt verme yöntemleri açısından da...

Buluşmalardaki sözler uçmayıp hayatlarını değiştirip dönüştürmeye devam etse de konuştuklarını, tartıştıklarını, düşündüklerini başka kadınlarla paylaşmak için bu sözleri yazılı hale getirmeye karar veriyorlar. Fanzinin isim kısmına her sayıda gönüllerinden geçen bir sürü ismi el yazılarıyla yazılıyor ancak en çok *Yeter!* diyerek bir fanzin/dergi çıkarmaya başlıyorlar. Türkiye'deki feminist fanzinlerin en uzun ömürlülerinden biri olan *Yeter!*, fotokopi halinde çoğaltılıp dağıtılıyor. Çıkar çıkmaz Ankara sınırlarını aşıp başka iller ve ülkelerdeki kadınlarla da buluşuyor (Bora, 2011: 205-206). Aksu Bora'nın deyimiyle özellikle iki inatçı kadının, Mesiha Saat ve Aynur Demirdirek'in dirayetiyle bu fanzin/dergi 12 sayı düzenli olarak çıkıyor. Kendi hayatlarına bakarak, yıkarak, başka bir hayatı yeniden kurmaya cesaret ederek yol alan kadınlar *Yeter!*'le ve yaklaşık 7 yıl süren Perşembe Grubu'yla konuşmanın, paylaşmanın, sormanın, sorgulamanın, dönüşmenin, değişmenin sınırlarını epey bir zorluyorlar (Timisi ve Ağduk Gevrek, 2002: 26-27).

> *Mine ve Neslihan'la Salı akşamları konuştuğumuz "Cinsel Zorbalık, Tecavüz" konusunu bir Perşembe akşamı "Mekân"da anlatmayı, duygularımızı diğer kadınlarla paylaşmayı düşünmüştük. Bir Perşembe akşamı konuşmayı düşündüğümüz bu konuyu "Mekân"da üç Perşembe konuştuk ve konuyu hâlâ toparlayamamıştık. Bunun nedeni, bu konuda aşağı yukarı her kadının söyleyeceği sözü olması, konunun kolayca başka konulara taşmasıydı. (Mesiha,* Yeter!, *5 Ocak '89, sayı 3)*

Tam anlamıyla el emeği göz nuru olarak çıkan fanzin/dergi el yazısıyla kapağında "Bazı perşembeler çıkması beklenir, şimdilik gruba 'mahsus' dergidir. Fiyatı her sayıya göre değişir" notuyla yayınlanmaya başlıyor. Sayfalara serpiştirilmiş elleriyle çizdikleri çizimlerde o anki duygu, düşünce ve ruh hallerini anlatan, yansıtan çiçekler, motifler, feminalar, resimler, hatta eylemlerden kareler var. Bir de Ayşe Saktanber'den, Naciye'den şiirler...

Yeter!'in grup dışındaki kadınlarla paylaştıkları iç dökmeler, tartışmalar, düşünceler, duygular ve okuduklarından başlıklara baktığımızda ise şöyle bir çeşitlilikle karşılaşıyoruz:

Geçmişi kazmaya ve o günle, kendileriyle yani '80 sonrası feminist hareketle öncülleri arasında bağlar kurmaya çalışan yazılar söz konusu. Osmanlı Kadın Dergileri (İlk defa Aynur Demirdirek tarafından sunuluyor) üzerine veya bu dergilerden alıntı yazılar, Beyaz Konferans gibi kadın hareketi tarihine not düşen buluşmalara dair yazılar gibi...

Tecavüz, feminist teori, kürtaj ve kürtaj deneyimleri, beden ve cinsel taciz, şiddet ve sarkıntılık ilişkisi, hamilelik deneyimleri, ev kadınlığı, ev içi emek, 8 Martlar, tıbbın cinsiyetçiliği, Kadın Statüsü ve Sorunları Başkanlığı'nın varlığı ve politikalarını; hem Perşembe akşamları yüz yüze yapılan buluşmaların hem uzak mesafelerden karşılıklı mektuplaşmaların yansımalarında görmek mümkün.

Hemen aklıma, pek sevdiğim bir hekim ahbabımın, ki bir erkektir, bir vakitler tıp otoritelerine yönelik feminist sorgulamalar karşısındaki tepkisi geliyor. Biz feministler bedenlerimiz üstüne konuşmayı severiz ve böyle bir zamanda hekim ahbabım bana "sen hayatında kaç tane uterus gördün ki bu kadar rahat spekülasyon yapabiliyorsun bu konuda?" diye soruvermişti. Belli ki kendisi eğitim ve uzmanlık dönemi boyunca çok rahim görmüş. Ancak ben bizatihi yaşayan bir uterusum ve uterusumun rahatı için neyi isteyip istemediğimi bilebilmek benim hakkım" (Kumru, Yeter!, 2 Şubat '89, sayı 5)

Susan Brownmiller'ın *Cinsel Zorbalık*, Erendiz Atasü'nün *Dullara Yas Yakışır*, Lynne Segal'in *Gelecek Kadın mı?* kitapları okudukları, tartıştıkları, akıllarının takıldığı eserlerden bazıları.

Yeter!'in sayfaları kampanyalardan, eylemlerden haberlerle dolu. En çok yer verdiklerinden bazıları; *Nokta* dergisinin pornografik kapaklarına, Milli Savunma Bakanlığı'na alınacak memureler için yapılacak bekâret testine, 438. maddeye karşı yaptıkları eylemler ve kampanyalar.

Bir de pek mühim; gelen, gelemeyen takip edebilsin, geride kalmış hissine kapılmasın diye bir önceki Perşembe konuşulanları aktaran "Geçen Perşembe" yazıları var...

Yeter!'in sayfalarında sizi orada hissettiren diğer bir şey de dergiyi çıkaran kadınların birbirlerine yazdığı notlar. Misal:

"Nüket, bir dahaki sayıya 'yazını' bekliyorum. Beklemekten yoruldum. Dergi."

"Nükhet, ismini yanlış yazdığı için dergi senden özür diliyor."

Yapılan eylemler, çıkarılan dergiler, düzenlenen buluşmalar ne kadar "başarılı", "etkili" oldu, olmadı o zaman da bu zaman da tartışılır elbette. Ama bütün bunların kadınların kendi tarihlerini yazdığı, hayatlarını yıkıp yeniden kurmaya, bedenlerine, yaşamlarına sahip çıkmaya başladığı samimiyet ve güvenin hâkim olduğu bir birlikteliğin, hareketin, mücadelenin, güçlenmenin, dayanışmanın sahici ve samimi hikâyesi olduğu kesin. Perşembe Grubu ve *Yeter!*'in hikâyesi bugün kendinden sonraki kuşaklar olarak bizlerin bazı tartışmaların hâlâ ne kadar aynı, bazı şeylerin ise ne kadar farklı olduğunu görmemizi, anlamamızı sağlıyor. Ancak en mühimi, yine yeniden memleketin karanlık zamanlarından geçtiğimiz bugünlerde ardımızda kadınların ince ince, emek emek feminizmi keşfettikleri bir mirasın varlığını bir kere daha fark etmemizi sağlarken bize güç ve umut verdiği kesin... ❐

DİPNOT

1 Aynı zamanda bu yazının bana, Aksu Bora'nın arşivinin kıymetlisi Perşembe Grubu ve *Yeter!* dergisinin bana emanetine karşılık bir teşekkür etme şansı verdiğini de eklemem gerekir.

Feminist *Dergisi Ufkunda Türkiye'de Maddeci Feminizme Bir Bakış*

BERFİN ATLI

GİRİŞ[1]

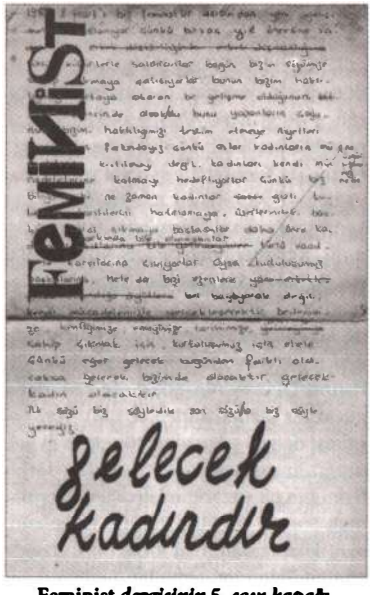
Radikal ve sosyalist feminist kuramlar arasındaki tartışmaların yoğurduğu maddeci feminizmin tarihsel öyküsü, tek bir metinde toparlanamayacak ve özetlenemeyecek kadar birikmiş ve değişmiştir. *Feminist* dergisinde radikal / maddeci / devrimci feminist tartışmaların ilk formlarını ve maddeci feminizmin bu derginin ördüğü bağımsızlık temasının içinden nasıl filizlendiğini görmek mümkün. Sonrasında bu tartışmalar *Pazartesi*, *Kaktüs* gibi dergilerde de devam eder. Nitekim, bu tartışmalar içerisinden dağınık fragmanlar seçmeye ve *Feminist* dergisinin işlediği konular, yoğunlaştığı temalar ve döneminde uyandırdığı etki ile maddeci feminizme bakmaya ve derginin bu bakışta bizlere nasıl bir ufuk açtığını vurgulamaya çalıştım. Peki ne anlama geliyor dağınık fragmanlar seçmek? Öncelikle çizgisel değil, parçalı bir yoldan odağıma ulaşmayı denemek anlamına geliyor. Seçtiğim tartışmalar, sadece *Feminist* dergisinin çıktığı yıllara dek değil, çok sonrasına uzanıyor. Bu tartışmaları sadece *Feminist* dergisinin çıktığı yıllarla sınırlamak oldukça zor. Bunun nedeni maddeci feminizm kavramının bile aslında dergiden sonra kullanılması. Fakat bu karşılıklı tartışmaların tamamına ve hepsine değil, yazının da odağını oluşturan *Feminist* dergisi ve açtığı ufuk ile ilişkili olduklarını düşündüğüm ölçüde bazılarına yer verdim, bir eşitlik kurma ve tartışmaların her iki tarafını da verme amacını gütmedim. Bunu yapmaya girişmek, bu metinde sesi kısık kalan sosyalist feminizmi sayfalarca yazmak anlamına gelirdi ve *Feminist* dergisi olarak kurduğum çerçevenin dışına çıkmamı gerektirirdi. Referans verdiğim bazı yazıların (örneğin Handan Koç yazılarının) 2000'lerden sonra yazılmış olması gözünüzden kaçmayacaktır. Bunun nedeni bu yazıların aslında doğrudan maddeci feminizmle değil, dönemin kendisine ve tarihine ilişkin bir şeyler söylemesidir. İki farklı çizgiye işaret ederek çatı bir kavram haline gelen maddeci feminizmin aslında Delphy odaklı olanına yoğunlaşmayı tercih ediyorum. Elinizdeki derlemede *Kaktüs* dergisini odağına alan bir başka yazıyı okuma imkânınızın olmasından cesaret alarak yapıyorum bunu biraz da. Nitekim metin, maddeci feminizmin ne olduğu ve tarihsel hikâyesinin bütünlüklü bir özeti beklentisi ile okunmamalı. *Feminist* dergisi ile maddeci feminizmin bağını kurarak ve yeniden tanımlayarak 1980'lerden itibaren maddeci feminizmin nasıl tartışıldığını ve bu topraklarda neler biriktirdiğini anlamaya çalışan bir yazı olarak okunmalı. *Feminist* dergisinin bu anlamda kurucu ve oldukça önemli bir rolü olduğuna inanıyorum çünkü. Dergiden bahsettiğim bölümlerde yazarlarını, o zamanlar dergide yer aldıkları gibi soyadlarını kullanmadan anmak istedim. Böyle yapmak metnin içinde hareket ederken onlarla kurduğum bağı korumama yardımcı oldu. Kuramsal tartışmalara geçtiğimde ise isimlere soyadlarını da ekleyerek yer vermeye devam ediyorum.

* * *

Her şey sen onun kolları arasındayken başlar,
senin kolların onun bulaşık kabının içindeyken biter.[2]

8 Mart 1987'de yayın serüvenine başlayan ve "arada bir çıkmak" umuduyla yola koyulan *Feminist*'in ön kapağındaki el yazılarından... *Feminist*; kendilerine yer yer radikal, yer yer devrimci, sonrasında ise maddeci diyen kadınların ağır bastığı fakat aynı zamanda sosyalist feministlerin ve kendisine feminist demekten başka bir tanıma ihtiyaç duymayan kadınların da içinde belirli dönemlerde var olduğu; hem his ortaklığı hem de fikir ortaklığı içine giren kadınların, kendi farklı ve hayati olan kimliklerini ve dolayısıyla duygularını, içlerinden geçtikleri ve sömürme-sömürülme, ezilme-ezme olarak teorize ettikleri deneyimleri yansıttıkları ve aslında içinde yer alırken feminizmi keşfettikleri bir dergi.[3] Tek tek kadınların kişisel yaşantılarından, duygularından ve bunları bir tür bilinç yükseltme grubunun içindeymiş gibi akşamları birbirlerine anlatmalarından, kendi kadınlık durumları ile yüzleşme cesareti bulmalarından; eyleme / eylemliliğe, politikaya, teoriye, kendini dönüştürme ve birlikte başkalarını dönüştürme amacıyla kampanyalar örgütlemeye giden bir yol. Öyle ki, "Avazım çıktığı kadar sustuktan sonra, konuşmak ne güzelmiş!" diye devam edecek kapaktaki bir başka el yazısı ve "Eskiden özel bir kadın olmaktan mutluluk duyardım. Şimdi ise sadece kadın olmaktan," diyecek bir diğeri...

Yazı işleri müdürlüğünü Handan'ın üstlendiği ve diğer başlıca yazarları Ayşe, Hülya, Minu, Defne, Filiz K., Serpil, Gül, Sedef, Sabahnur, Vildan ve Stella gibi isimlerden oluşan *Feminist* dergisi, içinden çıktığı *Kadın Çevresi Yayıncılık*'ın ve kendi devrinin özgün bir ürünüydü. Feministleşen kadınların o yılların çok okunan haftalık dergisi *Somut* içinde kendilerine ayrılan bir tartışma sayfası üzerinden bir araya gelmeleri ile başlamıştı her şey.[4] Öncesinde ise (1982 yılında) yurtdışındaki eserlerin çevrilmesi için de bir araya gelmişti kadınlar. Handan'ın deyimi ile; "Türkiye'de "feminist"



Feminist *dergisinin 5. sayı kapağı.*

lafının ilk kullanılması *Feminist* dergisi ile olmamıştı fakat *Feminist* dergi, ilk kez kendisine doğrudan feminist diyen tek dergiydi." Yani doğrudan bir politik tercihin ifadesiydi. 12 Eylül darbesinin devamında olan bir zaman diliminde çıkmış olması, Türkiye'de devrimci, sosyalist ve her türlü eşitlik ve adalet arayışı içinde olan hareketin, kurum ve kuruluşun çok büyük kayıplar verdiği, hapsedildiği yıllar demekti ve *Feminist* dergisinin çıktığı zamanlarda, bu koşullar varlığını sürdürmekteydi. Her türlü dernek veya fikir, düşünce, politika amaçlı faaliyet ağır bir şekilde cezalandırıldığından, *Kadın Çevresi* bir şirket olarak kurulabilmişti. Fakat bir yandan da dergi; dünyada, Birleşmiş Milletler aracılığı ile ve tabandan yükselen kadın hareketinin baskısıyla kadınlara yönelik faaliyetlerin gündeme geldiği bir döneme denk gelmiştl. Bu gelişmelerin etkileri açıkça görülürken Duygu Asena, *Kadının Adı Yok*'u 1988'de yazacaktı ve baskı üzeri-

ne baskı yaptıktan sonra yasaklanan bu kitabın etkisi, *Feminist*'in çıktığı sonraki yıllarda da varlığını koruyacaktı. Aynı dönem yayınına devam etmekte olan *Kadınca* dergisi, *Feminist*'e oldukça uzak olmakla beraber, "Kim Bu Feministler?" başlığı ile *Feminist* dergisinde yazan bazı yazarlara ve onların fotoğraflarına yer vermiş, görüş ve eylemlerini haberleştirmişti. Kendilerinden "Payel Kuşağı" olarak da bahseden kadınlar, Payel Yayınları'ndan çıkan birçok kitabın o dönemlerde kendilerini etkilediğini, şekillendirdiğini ifade ediyorlar. Bunun yanında Christine Delphy'nin etkisi ise çok daha güçlü bir şekilde kadınları yakalıyor. *Feminist* dergisi çıkmadan çok daha evvel, derginin çevresindeki kadınları farklı farklı birçok yazarın etkilediğini vurgulamak önemli çünkü bütün bu kadınların, aynı kitaplardan aynı kronolojik çizgide etkilendikleri ve ardından homojen bir radikal / maddeci / devrimci feminist topluluğu oluşturduklarını düşünmek hatalı bir kavrayışa yol açıyor. İstanbul'da devamlı evlerde toplanan, geceler boyu kendi kadınlık durumları, hisleri, deneyimleri ve tanıklıkları üzerine konuşan kadınların, konuştuklarını kaybetmek istemeyişlerinin ve "kendilerine benzeyen" bir dergi çıkarma arzularının sonucu olarak *Feminist* doğmuş oldu. Bir hayli tepki çekti ve ilgi uyandırdı. Marjinallikle, "yeteri kadar politik ve teorik olmamakla", burjuvalıkla ve ahlâksızlıkla suçlandılar ve birbirinden farklı birçok eleştiri ve hakaret mektubu aldılar. Handan, derginin doğuş hikâyesine değinirken şunları söylüyor:

Çok uzun konuşurken kendimizi bulmuştuk. Konuşuyoruz, konuşuyoruz, günlerce, gecelerce; evlerde, yataklarımızda, sokakta, iş yerinde, politik hareketlerde ve Kadın Çevresi'nde kişisel olarak yaşadıklarımızın hikâyelerini anlatıyoruz. Ama sonra fark ediyoruz ki mahalledeki kız arkadaşa ya da sırdaşa anlatılan öylesine şeyler değil bunlar, politik konular. Özel olanın politik olduğuna yönelik bir uyanış yaşıyoruz o zamanlarda aslında.

* * *

Derginin ilk sayısı 2.500 adet basıldı ve Sedef, "Feminizmin Adı" yazısı ile "biyolojik cinsiyet farkı ile toplumsal cinsiyet farkına" odaklanan bir yazı kaleme aldı. Feminizmin tariflerine, bu tariflerin ve farklı adlandırmaların kısaca hikâyelerine bakarken bir yandan da cins ve cinsiyet kategorilerini açıkladı. Birlikteliğin tek, meşru ve yasal biçimi olarak aileyi ve kadının burada ve aynı zamanda buranın dışında, bir cins olarak eziliyor olmasının özgünlüğünü vurguladı. Minu; "Babalara Dair"de; artık kimsenin sevgili kızı, karısı, annesi olmak istemediğini haykırırken Serpil, kendi içsel çelişkilerine ve çatışmalarına yer vererek ördüğü metninde "Siz bağırabiliyor musunuz?" diye sordu kadınlara. Gül; "Erkek Düşmanlığından Korkmamak" yazısı ile feminizmin erkek düşmanlığı ile özdeşleştirildiği çeşitli argümanları sorunsallaştırırken erkek düşmanlığının ve bu düşmanlık hissiyatının; kadınların cins olarak ezilmesinin tarihine ve sonuçlarına bakıldığında son derece anlaşılır olduğunu ve belki de feminist kadınların bu düşmanlık hissini kucaklamaları gerektiğini söyledi ve fazlasını da ekledi: "Zaten kadınların kurtuluşu, erkek değerlerinden ve erkek egemenliğinden olduğu gibi, biraz da bazı erkeklerden kurtulmakla olmayacak mı?"

Yine Vildan, "Niye Feminizm?" metninde, kadınların sadece kadın olmaktan kaynaklanan sorunlarına işaret ederken benzer şeyleri de sadece kadın olduklarından dolayı deneyimlediklerini ve tam da bu nedenle sadece kadın gözüyle çeşitli sömürü alanlarına bakmak gerektiğini vurguladı. "Bu platformda kadınların var olan duruma karşı geliştirdikleri her söz/ her eylem son derece önemli hale geliyor," diyerek aslında *Feminist* dergisinin misyonunu da tanımladı.

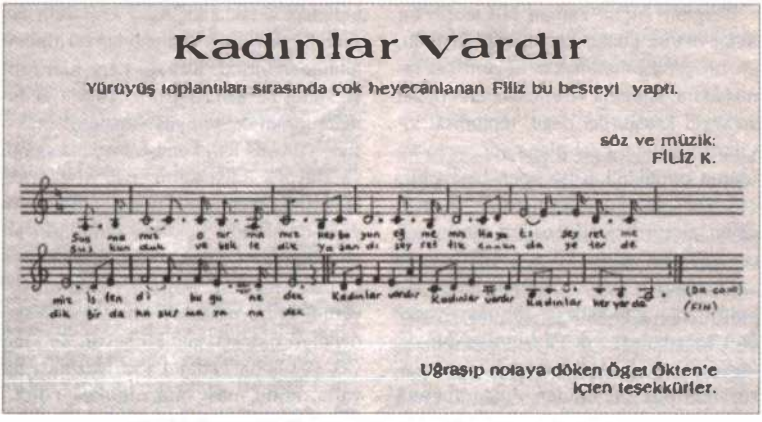
Derginin hiçbir zaman salt teorik bir dergi olarak çıkma iddiasının olmadığı, en biricik zannedilen deneyimlere, tanıklıklara, kadınlık ve erkekliklerin doğal ve verili kategoriler değil, toplumsal inşalar olduğuna, özel olana yer veren ve oranın politikliğini ifşa eden başka birçok yazı ile zenginleşti. Ayşe, dergiye gelen eleştirileri dil üzerine düşünerek cevaplamaya çalıştı ve gündelik hayatta yaşanana dair gelişen bir muhalefetin dilinin neden gündelik bir dil olamayacağını sorarken teorik ve bilimsel bir dil formunun o dili kullanmayı bilmeyenlerin üzerinde bir iktidar oluşturduğuna dikkat çekti.

Kadınların yüzük ile kurduğu bağ, yüzüğün getirdiği "statü" ve "halkalı olma" hali, "sahiplenilmişliğin" bir nesnede simgeleşmesi ve bu simgeyi muhafaza etmeye çalışırken kadınların düşündükleri, çatıştıkları, çeliştikleri, kanıksadıkları; S. Nur'un "Yüzüksüzlük Şoku" yazısında, yüzüğünü düşürüp kaybeden bir kadında işlendi; Ayşe ise, belki de ilk kez, "İçki İçilen Bir Yerde İçkonuşma" yazısı ile; çileli, entelektüel, sanatçı, "çok büyük acılar çekmiş", bedel ödeyen erkek tiplemesini betimledi ve erkek kahramanın içsel konuşmasına yer vererek gözyaşları ve yaslandığı aşk kavramı ile gizemlileştirdiği sömürüyü ifşa etti. Böylelikle sonradan kendilerine, yer yer devrimci, yer yer maddeci, yer yer ise radikal feminist diyecek kadınların sesleri ilk kez duyulmaya başlanıyordu. Gail Chester'ın 1979'da yazdığı "Ben Kendime Radikal Feminist Diyorum" yazısını çeviren *Ayşe*, artık açık açık "Ben de," diyor ve bütün kadınları "Ben de," diyebilmeye çağırıyordu.

* * *

Derginin ikinci sayısı, 3.000 adet basıldı ve ilk sayı üzerine söylenenlere, sayının yarattığı duygulanım alanlarına, eleştiriler karşısında yaşanan kırgınlıklara, kızgınlıklara, karşılıklı tartışmalara ve tepkilere odaklandı. Aynı zamanda *Feminist*'in bu sayısı için yapılan ev toplantılarından birinde Dayağa Karşı Kampanya konuşulurken Ayşe'nin "10 Mayıs anneler gününde yürüyüş yapalım," önerisiyle yürüyüş fikri konuşulmaya başlandı ve Dayağa Karşı Kampanya'ya çağrıda bulunuldu, kampanya örgütlendi. Bunun yanında şiddete uğramış kadınların tanıklıklarına "Utanç", "Seni Tanıdım" ve "Yatak Meselesi" başlıklı yazılarda yer verildi ki bu dönemin koşullarında denenmesi oldukça güç bir şeydi. Zira dayak yemiş bir kadının yazı yazması bir yana, konuşması bile oldukça zordu. Dolayısıyla bu tanıklıkların kaleme alındığı yazılarda melankoliye varan üsluplar okuyucuların dikkatinden kaçmamıştı. Ne var ki *Feminist* dergisi, kadınların kanlı canlı insanlar olmaktan çıkarılmasının karşısında pozisyon almış ve duyguların bu tür ifadelerinin de farklı kadınlık durumlarının farklı gerçeklikleri olarak ele alınması gerektiğini, kadınlık durumlarının kendilerini politikleştirmenin önemini vurgulamıştı.

İçtenlik, karanlık gibi temalara odaklanan yazıların yanında, keyfi zorbalığa ve polis baskısına maruz kalan eşcinsellerin / transseksüellerin açlık grevlerinden de bahsediliyor ve 1 Mayıs 1987'de okunmayıp yırtılan mesajlarına yer veriliyor, eşcinsel / trans / transseksüel grevlere ilişkin dünyadaki örneklere bakılıyordu. "Özel Olan Politiktir" vurgusu bu sayıda çok daha güçlü işlendi çünkü bu söylem bir yandan dergiye gelen "duygusal, kişisel, özel tanıklıklardan ibaret, yeteri kadar teorik değil, fazla kişisel" gibi eleştirileri yanıtlamaya, sömürünün özel alanda başladığını ve buradan ifşa edilmesi gerektiğini tekrar etmeye imkân vermekteydi. Aynı zamanda dergi, İnsan Hakları Derneği'nin 25 Kasım 1987'de düzenlediği "Kadın ve Yaşam" panelinde Şirin Tekeli'nin sunduğu konuşmayı yayınladı. Tekeli, bu konuşmada bazı somut önerilerde bulunuyordu. Bunlar şiddet soru-



"Kadınlar Vardır" şarkısı*, Feminist *dergisi, sayı 2, s. 15.

nunu kabul etmek / yüzleşmek, konuya dair detaylı ve gerçekçi araştırmalar yapmak, yeni dayanışma bağlamları oluşturmakla başlıyor, Batı'daki SOS merkezleri, sığınaklar, evler gibi oluşumlardan örnekler veriyor ve benzerlerini Türkiye'de kurabilmeyi tahayyül etmeye davet ediyor, yerel yönetim ve belediyeler ile ilişki kurmanın, devletin kadınların yeniden toplumsal hayata dönüp kendilerini gerçekleştirmeleri için gereken imkân ve koşulları tahsis etmesinin, kamuoyu desteğinin önemini vurguluyordu.

S. Nur, "Çirkin Politika" yazısı ile "etkin kadınlığın, muhalif kadınlığın çirkin kadınlara özgü davranış biçimi olduğunu tekrar eden" mekânları, yerleri, insanları, sebepleri, nedenleri, değerleri sorgularken; Filiz A. kadınların neyin suçluluğunu paylaştığı üzerine düşünüyor; İdil, feminizmi "yaşamda misafir gibi hissetmek" ve bu hayatta konuk yerine ev sahibi olmak olarak yeniden kuruyor; Gül ise kadın rekabetinin ve aslında kadına kendi kadınlık durumundan bakmanın politikliğini ifşa ediyordu. Birbirinden farklı noktalara dikkat çeken yazılarla *Feminist* dergisi, Dayağa Karşı Yürüyüş'e hazırlanıyor, yürüyüş toplantılarının heyecanının bir ürünü olan ve sonraları kadın hareketinin vazgeçilmez şarkısı olarak akıllarda kalan *Kadınlar Vardır* bestesi, coşku içinde ilk kez okuyucularla paylaşılıyordu.

Dayağa Karşı Yürüyüş güçlü geçmişti ve derginin üçüncü sayısı yürüyüş değerlendirmelerine, izin sürecine, slogan tartışmalarına, yürüyüş esnasında yaşananlara ve sonrasındaki *Kadın Şenliği*'ne odaklanmış, kapağına yürüyüşten fotoğraflar taşınmıştı. Yürüyüşte bazı kadınların kocalarıyla ve sevgilileriyle gelmesine "kalbi burkulan" Vildan, "İşçilere patronunla birlikte niye yürümüyorsun diye sorulmaz ama bize niye erkeklerle birlikte yürümüyorsunuz diye sorulacaktı – ki soruldu da!" diye yazdı. Stella ise "Cinsiyetsiz toplum için mücadele çağrısının ilk adımı bu dayağa karşı dayanışma çağrısıydı," diye düşünmekteydi. Handan bu yürüyüşün önemini şöyle ifade etmektedir:

> *"Dayağa Karşı Dayanışma Yürüyüşü"nü tarihsel olarak önemli yapan şey, katılımcıların sayısı veya 12 Eylül koşullarında yapılmış bir ilk gösteri olarak demokratikleşmeye yaptığı katkı değildir. Bu yürüyüşü anlamlı kılan, Türkiyeli kadınların bu gösteri ile üç ideolojik-politik eğilimden feministle-*

şerek kopması, hepsine meydan okumasıdır. Dayağa Karşı Yürüyüş, öncelikle, bu hareketin kadınlarının en yakınında olan sosyalist veya devrimci-demokrat politikadan ve ideolojiden bağımsızlaşması anlamını taşır. İkincisi olarak, yürüyüş içeriği bakımından cumhuriyetçi-eşitlikçi bakış açısından bir kopuştur. Üçüncü olarak ise, Türkiye'nin yerleşik örf-töre-din eksenli erkek-egemen ahlâkına karşı bir meydan okumadır.[5]

* * *

İdil, kadınların ezilmesi sorununu ikincilleştiren ve bunun bilimsel bir gerçeklik olarak sunulmasına odaklanan "Bilim? Politika?" yazısında bilimin erkek alanını, dilde yuvalanmış "bilim adamı" minvalindeki türlü cinsiyetçi söylemi, bilimsellik takıntısının kısırlığını ifşa ederken; *Feminist* dergisinin de bu saikle hareket etmediğini ve salt teorik olma kaygısını gütmediğini tekrar ifade etti. Dergide aşk üzerine yazılmış birkaç yazı da mevcuttu ve kadınların bazı anlarda aşk karşısında yaşadığı kafa karışıklıkları, bildiklerinin sıfırlanması, kendileriyle çelişmeleri, çatışmaları ve aslında aşkın kendisi ile olan savaşımları sorunsallaştırılmıştı. Yine çalışabilmek adına erkekleşmenin dayatılması, iş yerinde kadınların yaşadığı zorbalık, ayrımcılık, cinsiyetçilik, çalışan annelerin tanık oldukları baskı, işlenen konular arasındaydı. Kemal Yıldız imzalı, "Rujla Öpülmüş Çocuk Resmi" yazısı ise erkekliğin altında ezilen bir çocuğun geçmişteki anılarının dağınık görüntülerini toparlamış ve bir çocuğun bir geneleve götürülerek nasıl erkekleştirildiğini, orada karşılaştıklarını, rujlu bir fotoğrafla ve kravatla kurduğu bulanık bağı işlemişti. İlk kez kadınların sorunlarını konuşabilecekleri bir dayanışma numarası da yine bu sayıda yer aldı ve bir Dayanışma ve Danışma merkezî oluşturulacağı haberi numaranın sonuna eklendi.

Stella, diğer sayılarda siyasi partilerin yükselen kadın hareketinin kazanımlarını kendilerine mal etmeye çalıştıklarına dair uyarıda bulunurken Kadın Hakları Bakanlığı vaatlerine karşın, kadın bakan temsilcilerine yer verilmediğini, tam da bu nedenle kadın hareketinin siyasi arenada bağımsız olarak örgütlenmesi gerektiğini savundu. Ayşe ise "seçimlerin esas oğlanlarının" Meclis'e girmek için erkekleşen kadınlardan siyasi figüranlar yaratma eğiliminde olduklarını söylemekte ve Simone de Beauvoir ile yapılmış bir röportaja yer vermekteydi. Yine Şirin Tekeli'ye kota meselesi üzerine düşünceleri sorulmuş, kendisi dünyadaki kota gelişmelerine bakarak farklılıklara ve benzerliklere değinmiş, tabanın ve gelişmekte olan kadın hareketinin bu meseleye olan etkilerini incelemiş, kota tanıdı diye kadınların bir siyasi partiye eklemlenmelerinin tehlikesine işaret etmişti.

Dergide ilk defa işlenen konuların kadınlar üzerindeki etkisi hâlâ yoğundu. Kadın alanlarını terk etmek yerine oraya dönmek ve erkekleri var olan kadın alanlarına çekmek (Vildan), kürtaj anında yaşanan korkular, hissedilen suçluluklar, duygular (Ayşe), geçmişteki ebeveynlerle kurulan bağlar (Evin), Müslüman feminizmle ilk temaslar (Gül), benliğin bedenden intikamı olarak yemek yemek ve şişmanlık (Asuman), bedeni tanımak / sevmek / kabul etmek, militarizm ve erkeklik, cinsel özgürlüğün cinsellik üzerindeki boyunduruğu ortadan kaldırıp kaldırmadığı üzerine düşünmek, çeşitli film okumaları ile filmlerdeki ve senaryolardaki gizli cinsiyetçilik ("Fatmagül'ün Suçu Ne Filminin Suçu Ne?" yazısı gibi) bu özgün içeriklerden sadece bazılarıydı. *Feminist*; özellikle 438. madde ile beraber ve çeşitli kampanyaların içinden cinsel şiddet tartışmaları da yapmakta, farklı farklı düşünen pek çok kadın ile beraber birahane ve kıraathane baskınları, genelevlere gitmek, hapishanelerdeki işkence-

ye dikkat çekmek için siyah giyinmek gibi kendisine özgü eylem ve protesto biçimleri doğurmaktaydı fakat bunun yanında somut çözümlere de yer vermişti. Örneğin tanıklıklardan oluşan *Bağır Herkes Duysun* kitabı, kadına karşı şiddete karşın Meclis'e dilekçe vermek, dayanışma numaraları oluşturmak, şiddet karşısında başvurulacak devamlı bir telefon hattı fikri üzerinde yoğunlaşmak, kadın sığınaklarının tartışılması ve nihayetinde Mor Çatı'nın kuruluşu, küçük iş ilanları bu dergide yer verilen kazanımlardan sadece bazılarını ifade etmektedir.

Mart 1989'da ise dergiden ayrılmalar yaşandı. Filiz K., İdil, Filiz A., Figen veda mektuplarında ayrılıkların nedeni olarak politik kavramları değil, politika yapma biçimlerinin farklı olmasını öne sürdüler. Mektubun altında ise derginin, bu kararı "politika yapmak ile yapmamak arasında bir tercih" olarak ele aldığı yazmaktaydı. *Feminist*, birbirinden farklı düşüncelere sahip olan kadınların yazdığı bir dergiydi ve veda mektubunun yer aldığı sayı, çok daha ince olmasına karşın çok daha teorik, kadın kurtuluşu üzerine düşünen, feminist söz söylemekle feminist politika yapmak arasındaki farka odaklanan, bağımsız örgütlenme arayışı içinde olan, sadece kadınlar tarafından ve kadınlar için olan bir iktidar mücadelesi tahayyül eden bir sayı oldu ve artık maddeci feminizmden bahsetmenin olanaklı olduğu, safların ve ayrışmaların belirginleştiği, aynı zamanda Ankara, İstanbul, Adana, Diyarbakır gibi farklı illerden farklı düşüncelerdeki feminist kadınların bir araya gelerek Kadın Kurultayı'na hazırlandığı, konuştuğu ve kadınların Ankara'da 1988 kışında düzenlenen Feminist Haftasonu'nda kaleme aldıkları Kadınların Kurtuluşu Bildirgesi'nin yayınlandığı hareketli bir ortamda çıktı. Bu gece sohbetleri, buluşmalar feminist kadınlar arasındaki düşünce farklılıklarını ve kendi politika yapma biçimlerinin sınırlarını, ayrışmaları daha çok berraklaştırdı.

Ne var ki Kadın Kurultayı oldukça çatışmalı geçecekti. Mesajların tamamının okunmaması, Kürt bir kadının Kürtçe konuşmasının protesto edilmesi, sahnede yaşanan söz gaspları ve hatta sahneyi solcu bir erkeğin basması gibi olaylardan sonra *Kadınlar Vardır* şarkısı ile radikal ve bazı sosyalist feministler, kendilerini sadece feminist olarak tanımlayan kadınlar ve feminist olmayıp örgütlü olan solcu kadınlardan bazıları salonu hep birlikte terk ettiler. Yaşananlar dergide okuyucularla doğrudan paylaşılmış ve Ayşe ile Handan'ın kurultay tebliğleri[6] yayınlanmıştı. Kurultay tebliğlerine ve Stella'nın henüz kurultay başlamadan kurultaya gitmek yerine, bağımsız bir kadın kurultayı örgütleme önerisine ve aslında derginin bütününe bakıldığında; maddeci feminizmin Türkiye'deki hikâyesi daha anlaşılır olmaktadır. Zira bu hikâye, hakkını vererek okunduğunda farklılıkları aynılaştırmak yerine korumayı ve bütün bu düşünce farklılıklarının feminist kuramın olgunluğuna işaret ettiğini bizlere anlatmaktadır.

Mart 1990'a gelindiğinde dergi, maddi yetersizlikler ve enerji sorunları nedeniyle kapandı. Handan, kapanışlarını şöyle anlatmaktadır:

> *İçinde yaşarken eksikliklerini görmüyorsun, hep yapıyor olmanın sevincindeydik. Sonra yapamadık, maddi sorunlar oldu, bizler de çok yorulmaya başladık, enerjimiz azaldı, laf yetiştirmek, toplantı yapmak vs... Şehir değiştirenlerimiz oldu, ayrılanlarımız oldu, feminist çalışmalar kurumsallaşmaya başladı. Bir toplantı yaparak veya birdenbire durup da bitirmedik. Koşarken çıktık, koşarken bitti, hep hareket halindeydik, hareket halinde olmaya devam ederken bitirdik.*

* * *

Maddeci feminizmin nüveleri, kadınların 1980'lerde (ve hatta çok daha öncesinde) cinsiyet kategorilerini özcü / ve-

rili / mutlak olarak kavramanın yanlışlığını, ev içi emek sömürüsünün dayanaklarını, özel alanın politikliğini, ailenin ve cinselliğin düzenlenişini, kapitalizm ve patriyarka arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışmalarında saklıdır. Handan; sömürü alanlarından biri olarak cinselliğin tarihten günümüze dek nasıl değişip düzenlendiğini, aile kurumunun kadının cinselliğini yaşayabileceği yegâne yer olarak kuruluşunu, kadınların kendi bedenlerine sahip oluşlarının bilinci üzerinden cinsel politika yapmanın olanaklarını anlatırken; Ayşe ise kadınların kimseye bel bağlamadan kendi kurtuluş hareketlerini yaratmasının ve yalnızca kadınların, yalnızca kadınlarla ve erkeklere karşı feminist politika yapmasının önemini, kadınların kamusal alanda yarattıkları değerin sermaye tarafından el konulmayan bölümüne genellikle aile içinde erkeklerin el koyduğunu, patriyarkanın özel alanda farklı iktidar ilişkilerinde varlığını koruduğunu, patriyarka ile kapitalizm arasındaki çelişkileri, dünyaya toplumsal gruplar arasındaki egemenlik ilişkileri açısından bakmanın getirilerini, kapitalist üretim tarzını ve öncesindeki üretim ilişkilerini tahlil etmek için maddeci yöntemi kullanmanın önemini yazmaktaydı. Nitekim maddeci feminizmin Türkiye'de neler biriktirdiğini, *Feminist* dergisine bakılmaksızın anlamaya çalışmak, daha baştan eksik bir girişim olmaktadır. Çünkü bu dönemde İstanbul'da yapılan tartışmalarda feministler iki ayrı ekol içinde, sosyalist feministler ve radikaller olarak, kadınların sömürülmesinin ekonomi politiği üzerine Kadın Çevresi'nde başlayan tartışmalarını sürdürmüşler ve bugün üzerinde ortaklaşılan başlığı "maddeci feminizm" olan bir çizginin harcını atmışlardır.[7]

Maddeci olmak; *Feminist* dergisi çizgisinden gelen kadınlar için tarihin ve toplumun, ideolojiler ve fikirlerle değil, maddi veriler ve koşullarla şekillendiğini savunmak demekti. Bu yöntemle kadınların durumuna, cinsiyet meselesine ve aslında toplumsal cinsiyete bakmak ve üretim ilişkileri içerisinde, tarih içerisinde bunu anlamaya çalışmak, erkek egemenliğinin kendisini bir ideoloji olarak görmek anlamına gelmekteydi.

Maddeci feminizm ve radikal feminizmin benzer pek çok özelliği olmasına karşın, birbirlerinden ayrılmaktadırlar da.[8] Sosyalist feministler de çeşitli konuları ele alırken diyalektik materyalizmi kullandıklarından kendilerini maddeci feminist olarak tanımlamaktadırlar. Marksizmin kadın sorununa kör kaldığı noktaları eleştirmede bir ölçüde ortaklaşmanın söz konusu olduğu söylenebilir. Marksist feministlerin; kapitalist üretim ilişkilerinin patriyarkayı belirlediğini ve kadınlarla erkekler arasındaki egemenlik ilişkisinde üretim ilişkilerinin bağlayıcı olduğunu düşünmeleri; zaman zaman Marksist feminizm ile sosyalist feminizmin aynı şeylermiş gibi anlaşılmasına ve ifade edilmesine neden olmuştur. Bunun yanında sosyalist feminizm, sosyalizmin feminizmle harmanlanması olarak da ele alınmış, *Kaktüs* dergisinde birçok kadın bu meseleye açıklık kazandıran metinler yazmıştır. Bu dergide sosyalist feminist eğilimde olanlar, maddeci feminizme benzer şekilde ev içi emeğe odaklandılar. İkinci dalganın özel alan-kamusal alan, ev içi emek gibi tartışmaları, bu kuşaktan pek çok kadını etkiledi.

Kaktüs ve *Feminist*'teki kıymetli tartışmalar; kadınların ayrı birer sınıf olarak ele alınıp alınmayacağı konusunda olduğu kadar daha pek çok konuda farklı iki hattı oluşturdular. Erkeklerin kadınların karşılıksız emeklerine el koydukları üzerinde ortaklaşsalar dahi, sosyalist feministler, kadınların ve erkeklerin kapitalizmle ayrı ilişkileri olduğunu ve bu ilişkinin değişkenliğini, kadınların kapitalizm içerisindeki farklı konumlarının onların bir sınıf olarak ele alınmasını engellediğini savundular. Delphy'nin tahlilini[9] tamamen benimsememekle beraber, ka-

dının emeğinin kadının toplumsal konumu üzerinde ve emeğin ise patriyarkal ilişkilerde çok belirleyici olduğunu, nitekim emeğe bakmanın (ideolojiye, kültüre, dile bakmakla aynı şey olmadığı için) maddeci bir bakış olduğunu savundular. Emek gücünün ve insanların yeniden üretimini sağlayan hizmetler bütünü olarak tahayyül ettikleri "toplumsal yeniden üretim" kavramını; içinde hem patriyarkayı hem kapitalizmi barındıran bir ilişkiler ağı olarak kavradılar. Patriyarkal kapitalizm, onlar için çağdaş toplumların yapısını anlatmaktaydı ve tarihsel olarak bir bütünlüğe işaret etmekte, patriyarka kapitalizmden önce gelmekte, kapitalizm patriyarkayı devralmakta, kendine uyarlamakta ama aynı zamanda da kapitalizm patriyarkanın toprağı üzerinde gelişmekte ve bazı imkânları kapitalizme patriyarka sunmaktaydı.[10] Burada kendilerini ikili sistem kuramcıları olarak da adlandıran kadınlar, kapitalizm ile patriyarkanın, iç içe geçen iki ayrı fakat bütünlük içerisinde sistemler olmalarını, tarihsel olarak patriyarkanın kapitalizmi önceledığini ama patriyarkanın da bir araya geldiği üretim ilişkileriyle değiştiğini, patriyarkanın ve kapitalizmin bağımsız ve kendi iç dinamiklerine sahip sistemler olarak bir arada işleyen, birbirlerini etkileyen, birbirlerinden etkilenen sistemler olduklarını düşündüler. Yine feminist siyaseti çağdaş kapitalizm koşullarında analiz etmeleri de onları geleneksel maddeci feminizmden ayırdı zira "geleneksel" maddeci feminizmin en önemli özelliklerinden biri de kadınların durumunu tahlil ederken sadece çekirdek aileyi değil, dünyanın birçok yerinde geçerli olan geniş aileyi, sadece sanayiyi değil tarımı da kapsayan bir tahlilinin olmasıdır.[11] Çoğunlukla kapitalist patriyarka yerine, patriyarkal kapitalizm kavramını tercih ettiler. Bağımsız dinamikleri olan, iç içe geçen, birbirini belirleyen ve birbiri tarafından berlirlenen iki sistemin bütünlüğüne dikkat çekmek için...

Radikal / Maddeci / Devrimci kadınlar ise özel mülkiyetin ortadan kalkmasının kadınların kurtuluşu için belirleyici bir aşama ve anlamı olduğunu düşünmemekle beraber, kapitalizm ve patriyarkanın genellikle karşı karşıya olduklarını ve aralarındaki çelişkilerin mevcudiyetinin farkında olmak gerektiğini söylemektedirler. Nitekim bu aradaki çatlağı; boşanan kadınların iş araması, kadınların evden ve babadan kaçıp okumaları ve meslek sahibi olmaya çalışmaları gibi çeşitli örneklerle Ayşe Düzkan, temellendirir:

> *Patriyarka, sık sık iddia edildiği gibi, kapitalizme bütünüyle eklemlenmiş değildir, zaman zaman uzlaşsalar da bu iki sistem çoğunlukla çelişir. Aralarında mutlak bir uzlaşma ve uyum olduğundan söz etmek mümkün değildir. Örneğin kapitalizm koşullarında ucuz işgücü olan kadınların daha fazla emek pazarına çıkması kapitalist sistemin yararınadır. Ama patriyarkal ilişkiler onların eve mahkûm edilmesini zorlar. Yani kapitalizmle patriyarkanın evliliği Marksizmle feminizminkinden daha mutlu değildir. Bu gerilimi gündelik hayatımızda zaten görüyoruz. Kocasını boşamak isteyen kadınların iş araması yani emeğini ücretli olarak satmaya çalışması, baba baskısından yılan kızların okula gitmeye, yani ücret alabilecekleri bir bilgiye ulaşmaya çalışması boşuna değil.*[12]

Nitekim *Feminist* dergisi çizgisinden gelen kadınlar, Christine Delphy ve daha birçok yazarın açtığı ufukla (özellikle Delphy'nin Türkiye'ye tanıtılmasında Stella Ovadia'nın öneminin büyük olduğu görülür) halen bu tahakküm ilişkisini patriyarkal üretim ilişkisi olarak tanımlamaktadırlar. Delphy, *Baş Düşman*'da tarihsel maddeciliği temel alan bir analiz yapmakta ve Marx'ın analizini ev içindeki karşılıksız el konulan emeğe uygulamaktadır. Özgün bir üretim tarzını ele

alarak yazarken kadınların durumunu kapitalist anlamda değil, patriyarkal üretim ilişkileri açısından incelediğine vurgu yapmış, yaptığının patriyarka tarihinin maddeci bir analizi olduğunu söylemiştir. Doğal olarak bu çizgiyi benimseyen kadınlar, tıpkı kapitalist üretim tarzında devlet tekelinin var olması gibi, aile ve ev içinde de erkek tekelinin var olduğuna dikkat çekmişlerdir. Ayşe Düzkan *Pazartesi* dergisinin 41. sayısında duruma açıklık getirirken şöyle demektedir:

> *Patriyarkal sömürü, bütün kadınların ortak, özgül ve temel ezilmişliğini oluşturur, bir kadın, kapitalist üretim ilişkileri içinde yer alsın almasın bu sömürüye maruz kalır. Ev işleri esas olarak kadınların yükümlülüğündedir ve bütün kadınlar bu yükümlülükle yüz yüzedir.*[13]

Nitekim "Geleneksel" maddeci feminizm; Marksizmin kadınlar konusundaki öngörülerini benimsemediği gibi, kadınların kurtuluşuyla ücretli emeğin kurtuluşu yani sosyalist devrim arasında, birinciyi ikinciye tabi, ikinciyi birincinin önkoşulu kılan herhangi bir nedensellik ilişkisi tanımlamadı. Maddeci feminizm, kapitalist sınıflar savaşının farkında, zaman zaman bunun yanında ama hiçbir zaman buna tabi değildi.[14]

Maddeci feministler, pek çok yazıda radikal feminizmin tanımlanışını ve işaret edilen ayrışmaları eksik bulmuş, karşı çıkmışlardır. Bunlardan biri de Tanıl Bora'nın *Cereyanlar* kitabında geçen bazı tasniflerdir. Handan Koç; bu metne cevaben bir yazı kaleme alarak Bora'nın yazdığının aksine Türkiye'de Delphy'nin eserlerinden sadece üç ismin değil, çok sayıda kadının etkilendiğini ve bu etkilenişin kitapta iddia edildiğinin aksine 90'larda değil, Stella Ovadia'nın yardımıyla aslında 80'lerden öncesine bile götürülebileceğini[15] vurgulamış ve daha pek çok noktaya karşı çıkmıştır.

Yine *Feminist* dergisinin birinci sayısında yer alan; "Feminizmin Adı" (Sedef), "Kadınları Tarafını Tutmak Bütün Dünyaya Başka Türlü Bakmaya Yol Açabilir" (Handan) yazıları, ikinci sayıdaki "Dayak Aileden Çıkmadır" (Ayşe), "Özel Olan" (Filiz K.) metinleri ve ayrıca *Pazartesi* dergisinde devam eden ev emeği, özel alan-kamusal alan tartışmaları maddeci feminist tahlille kaleme alınan ilk düşünce ve tartışmalara örnek olarak verilebilir.

Maddeci feminizme *Feminist* dergisinin açtığı ufuk, Türkiye'de her şeyden önce bağımsız bir hareket, bağımsız bir hareket için bağımsız bir tahlil, kadınların durumunu kendi bağımsızlığı içinde tahlil etmenin önemini, kendi hattını çizen ayrı eylemlilik formlarını ve kadın kurtuluş hareketini bıraktı. Marksizmin ekonomik indirgemeciliğini karşısına alan bu tahlil kullanılarak yine Marksizmin kör olarak biriktirdikleri farklı düşünceden kadınlar tarafından eleştirildi. Maddeci tahlil, cinsiyet kategorilerinin verili / mutlak / muğlak olmadığını, kadınların ezilmesinin ideoloji, dil, kültür, doğa gibi kavramlarla açıklanamayacağını ortaya koyarak; kapitalizmin kadınların durumu üzerindeki tek başına kurucu rolünü yerinden sarstı ve yalnızca bu perspektifle ev içindeki şiddetin de açıklanamayacağını ifşa etti. Fakat tüm bunların yanında, özellikle *Feminist* dergisi ile bağı düşünüldüğünde günümüzde hâlâ tartışılan çok önemli başlıklar üzerine kadınları henüz 1980-1990'larda düşünmeye davet ettiğini görürüz. Erkeklerin eylemleri ile şekillenen ve analiz edilen bir tarih kavrayışının yerinden edildiğini, özel ve biricik zannedilen deneyimlerin, tecrübelerin, duyguların hiç de özel olmadığını ve politika yapmak için hepsinin birer veri olabileceğini, somut çözümler üreterek pratiğin içinden doğan bir politika yapma imkânını fark ederiz. Baldıran zehirini içmeye benzer aslında bu. *Feminist* dergisinde, Defne Sandalcı imzalı yazıda yer alan bir Inge-

borg Bachmann öyküsüne kulak verirsek, sahiden de öyledir:

Her şey bir razı gelme, bir evet deme sorunudur.

Ama bazıları da baldıran zehirini içti...

der, Ingeborg.

Defne ise ekler:

İçti ve ölmedi. Zehir öğretiyor: İnsan, olduğu, ait olduğu her şeye ihanet edebilir. Bu yetenek bir yakut gibi tutulmalıdır. Bırakmak, gitmek, değişmek ve yer değiştirmek derin ihanetlerdir ve tek hayatımızın geniş yelkenleri, bana kalırsa.

Zehir ve ihanet, kadınlara gereklidir.[16] ❐

DİPNOTLAR

1 Vakit ayırarak ve sıcak sohbetleri ile katkıda bulunarak bu metni oluşturmamda emeği geçen Handan Koç'a, Ayşe Düzkan'a, Hülya Osmanağaoğlu'na, Gülnur Acar-Savran'a, Vildan Erozan'a ve uzaktan satırları ile döneme ilişkin düşüncelerini aktaran Füsun ve Gül Özlen'e ve elbette tüm bu süreçteki sabrı, teşviki ve anlayışı için sevgili Feryal Saygılıgil'e çok teşekkür ederim.

2 *Feminist Dergi* Kapağı, sayı 1, 8 Mart 1987.

3 Bkz. *Feminist* bütün sayılar: http://www.pazartesidergisi.com/feminist.html

4 Bkz. Stella Ovadia, *Bir Sayfaya Sığmak* (Hülya Osmanağaoğlu, *Feminizm Kitabı*, Ankara: Dipnot Yayınları, s. 136).

5 Bu yazı, Nota Bene Yayınları tarafından 2013 yılında yayınlanan *21. Yüzyıl Feminizmine Doğru-Neoliberalizmin Ötesinde Bir Kadın Hareketi İçin Tartışmalar* adlı derlemesinde yer almaktadır. Ayrıca bkz. Handan Koç, *Feminizmin Yeni Yüzyılı İçin Geriye Bir Bakış:* http://www.handankoc.com/feminizmin-yeni-yuzyili-icin-geriye-bir-bakis/

6 Ayşe ve Handan'ın Kurultay'da Verdiği Tebliğler: "Kadın Kurtuluşunun Ekonomi-politiği Üzerine ve Kadın Cinselliği Üzerine", bkz. *Feminist*, sayı 6, Ağustos 1989.

7 Bkz. Handan Koç, *Feminizmin Yeni Yüzyılı İçin Geriye Bir Bakış*: http://www.handankoc.com/feminizmin-yeni-yuzyili-icin-geriye-bir-bakis/

8 "Maddeci feminizm, kadınlık özelliklerini mutlaklaştırıp yücelten özcü radikal feministlerden de heteroseksüel cinsel ilişkiyi kadınlarla erkekler arasındaki sömürü ve tahakkümün üretildiği alan olarak gören, örneğin Andrea Dworkin gibi radikal feministlerden de ayrılır." Bkz. Ayşe Düzkan (2018), *05 17* içinde: *maddeci feminizm: radikal ve devrimci*, İstanbul: Güldünya Yayınları.

9 Bkz. Christine Delphy, (1999), *Baş Düşman Patriyarkanın Ekonomi Politiği*, Saf Yayıncılık.

10 Hülya Osmanağaoğlu ile yaptığım görüşmelerden.

11 *Ayşe Düzkan'la Röportaj*: http://www.anarkismo.net/article/4066?userlanguage=it&save_prefs=true

12 Bkz. Ayşe Düzkan (2018), *05 17* içinde: *maddeci feminizm: radikal ve devrimci*, İstanbul: Güldünya Yayınları.

13 Ayşe Düzkan, "Aslında Mesele Çok Basit", *Pazartesi*, sayı 41, Ağustos 1998.

14 Bkz. Ayşe Düzkan (2018). *05 17* içinde: maddeci feminizm: radikal ve devrimci. İstanbul: Güldünya Yayınları.

15 Bkz. Handan Koç, *Cereyanlar Kitabında Yapılan Yanlışlar Üzerine.* http://www.handankoc.com/cereyanlar-kitabinda-yapilan-yanlislar-uzerine/

16 *Feminist Dergi*, sayı 2, "Kışkırtma", Defne Sandalcı, s. 23.

Türkiye Kadınlığı Keşfediyor: Elele, Kadınca, Kim

FUNDA ŞENOL CANTEK

Kırk yaşın üstündeki çoğu kadın ve hatta bir grup erkek için, *Elele, Kadınca* ve *Kim* dergileri, aile, cinsiyet ilişkileri, aşk, cinsellik, sevgili, ebeveyn ve eş olmak konularındaki tabuları yıkan yayınlardı. Bugün bu yaş grubundan kadınların bulunduğu ortamlarda bu dergilerden konu açılırsa eğer, çoğunlukla babadan-eşten gizli satın alınan, açıktan satın alındığında da kuyu köşelerde okunan ve okuyanı hayatına, bedenine, ilişkilerine ve toplum içindeki konumuna farklı bir pencereden bakmaya teşvik eden yazı dizileri, röportajlar ve ansiklopedik bilgilerin bölük pörçük de olsa anımsandığını görürsünüz. Hafızalarda en fazla yer eden ise kadınlara aşkta, cinsellikte, çalışma hayatında ve sosyal hayatta aktif olmalarını telkin eden, bunun yollarını gösteren ve bunların ayıp/günah/anormal olmadığını vurgulayan metinlerdir.

YUVANIZIN DOSTU ELELE

İsmi, okurlar arasında yapılan ödüllü bir yarışma aracılığıyla belirlenen *Elele*, bu üç dergi arasında en yaşlısıydı. 1976'nın son günlerine doğru ilk sayısı yayımlanan dergi, Alman *Eltern* dergisinin Türkçeye adapte edilmiş haliydi ve *Hürriyet Grubu* tarafından çıkarılıyordu. *Eltern* o kadar tutulmuş ve öyle iyi bir tiraj yakalamıştı ki, dünyanın birçok ülkesinde farklı adlarla benzer versiyonları yayımlanıyordu. O dönem *Hürriyet*'in başında kurucu aileden Erol Simavi vardı. Derginin sahibi oydu, genel müdürü Nezih Demirkent, genel yayın müdürü Çetin Emeç ve yazı işleri müdürü Mehmet Kayabal'dı. *Hürriyet Grubu*'nun tüm yayınlarını yöneten bu üçlü, *Elele*'yi asıl olarak Mehmet Kayabal'a emanet etmişlerdi.

Aylık yayımlanan *Elele*'nin 70'lerin yayın patlamasında farklı bir konuma yerleşmesini sağlayan önemli özelliklerinden birisi 5 ayrı dergi gibi çıkıyor olmasıydı. *Annenin Ansiklopedisi, A'dan Z'ye Çocuk Hastalıkları Ansiklopedisi, Seks Dünyamız, Çitlembik Çocuk* ve tabii ana dergi. *Elele*'den önce de kadın dergileri çocuk bakımı, sağlık, annelik gibi konulara sayfalarında kapsamlı yer veriyorlardı ama *Elele* ile birlikte bu konular, uzman desteğiyle hazırlanmış ansiklopedik bir bilgi paketi olarak sunulmaya başlandı ve daha da önemlisi, kadına doğrudan hitap eden bir seks rehberi ortaya çıktı. Yukarıda saydığım konu başlıklarından anlaşılacağı üzere, derginin hedef kitlesi aile, özellikle de anneler/eşlerdi. *Seks Dünyamız* ekindeki yazılar da haliyle evlilik içindeki cinsel tecrübeye tekabül ediyorlardı. Geleneksel ahlâkı, hâkim cinsiyet rolleri ve ilişkilerini sarsıntıya uğratmayacak bir yayın poli-

tikası benimsemişti dergi. Amacının aileyi ayakta tutmak olduğunu da daha ilk sayıdaki editoryal yazıda dillendiriyordu:

...biz de Türk toplumunun çekirdeği aileye yardımcı olmak, aileyi ilgilendiren her konuda, çağdaş bilimin imkânlarını yuvanıza kadar getirebilmek için Elele'yi yayımlamayı kararlaştırdık.

70'lerin politik iklimine hâkim özgürlük arayışları, sol ideolojinin sahip olduğu kitlesel desteğe rağmen, konu kadın ve aile olunca geleneksel ahlâki normların hudutları dışına çıkmaya kimse gönüllü olmuyor, gönüllü olsa da nefesi yetmiyordu. *Hürriyet* gibi ortalama okura hitap eden, çok satışlı gazete-dergilerden oluşan yayın grubundan böyle bir meydan okuma beklemek zaten imkânsızdı. Ama *Elele* yine de, dönemin koşulları içinde değerlendirilecek olursa, birçok kadının ufkunu açacak, aklına yeni sorular getirecek bir yayıncılık anlayışına sahipti. Dergi, okura sadece annelik ve eşlik vazifelerini hatırlatmakla kalmıyor, birinci dalga feminizmin Batı'da zorlu mücadelelerle büyük ölçüde çözüme kavuşturduğu, Türkiye'de ise muhalefetin cılız bir tarafı olan hak ve eşitlik arayışlarını yeniden canlandırıyordu.

Uzman desteğiyle hazırlandığından bahsettiğimiz derginin, alanında ehil ve namlı danışmanları vardı. Psikolojik tahliller yapan Özcan Köknel ile kadın ve hukuk köşesi hazırlayan Çetin Özek bunlardan ikisiydi. Bu isimler sonradan, kadın dergilerinin vazgeçilmez referans kişileri olacaklardı. Köknel'in temsil ettiği geleneksel toplum yapısını, hâkim cinsiyet rollerini muhafaza etmeye yönelik ruh sağlığı kavrayışı ile kaleme alınmış metinler ve çeviriler dergi sayfalarında sık sık karşımıza çıkıyordu. Bunlara iyi bir örnek, kız-erkek çocuklar arasındaki davranışsal farklılıkları biyolojik ve doğuştan gelen, değişmez özelliklere bağlayan bir metindi. Sonradan hak temelli hareketlerin mücadele ettikleri önemli sorunlardan biri olan ve cinsiyet ayrımcılığını tahkim eden bu iddia, derginin geneline hâkim olan tavrın bir tezahürüydü. "Çocukları pusuda bekleyen tehlike: Homoseksüellik" başlıklı bir başka metinde, eşcinsellik ahlâksızlık olarak nitelenecek kadar ileri gidilmiyor ancak toplumun yararı ve gelecek nesillerin esenliği için önüne geçilmesi gerektiği vurgulanıyordu.

Aile içi geleneksel rolleri pekiştirmeye, ev içi kadın emeğini hükümsüz kılmaya yönelik metinler de *Elele*'de sıklıkla yer buluyordu. "Baba kime ait?" başlıklı yazıda, çalışan bir erkeğin özel alandaki sorumluluklarının azaltılması ve gündelik sorunlar ile meşgul edilmemesi yönündeki genel eğilim yineleniyordu. Ailenin reisi ve hane gelirinin tek kaynağı olarak erkek, çocukların olduğu kadar eşinin de babası olarak konumlandırılıyordu:

Her akşam eve, yorgun-argın, trafikten bezmiş, işten başı şişmiş, geçim derdinden bunalmış bir adam dönüyor: "Baba"... Ve evde, ona içlerini dökmeye hazır, adeta pusuda bekleyenler var: Eşi ve çocukları! Öyleyse şimdi soralım: Baba kime ait?

Kadının öncelikli rolünün annelik olduğunu her fırsatta vurgulayan dergi, ilerleyen sayılarında ideal anne sınavı da tertip edecekti. Aylar boyunca dergi sayfalarında aktarılan bilgilerin sınandığı bu sınavın galiplerine ödüller ve bir de diploma verilecekti.

Ideal anneyi şekillendirmeye niyetli derginin sayfalarında çocuklar arasında ayrım yapmanın normal, gerekirse çocukları dövmenin terbiyevi bir işlevi olduğu ve televizyon programlarının çocuklar için en zararlı uyaran olduğuna dair iddialarla karşılaşmak mümkündü. Öyle ki, ailelerin çocuklarına televizyon tahdidi koyabilmesi için TV pulları veriyordu dergi. Bugünden bakıldığında aile, çocuk terbiyesi ve cinsiyet ilişkileri bağla-

Elele'nin bu cüretkâr foto-röportajı hem tirajını arttırmış hem de kadınlar için büyük bir hizmet olmuştu.

mında sorunlu görülen birçok başka öneri de *Elele*'nin okura telkin ettikleri arasındaydı. Bu tür yaklaşımlara alternatif olabilecek bir yazı ise sokak çatışmalarının artttığı 70'lerde "Komando yetiştirmiyoruz" başlığını taşıyordu ve savaş oyuncaklarının çocukları şiddete özendirdiğini vurguluyordu.

Ancak *Kadınca*, *Kim* gibi daha özgürlükçü dergileri önceleyen bir yayın olarak *Elele*'de daha önce hiçbir yayıncının cesaret edemediği yeniliklerle karşılaşmak mümkündü. Bunlardan en iddialısı, renkli fotoğraflar eşliğinde bir normal doğum ve bir de sezaryen hikâyesi anlatılmasıydı. Yazıya eşlik eden fotoğraflarda anne adayı çıplak olarak görünüyor, doğum anı hiçbir sansüre uğramadan kare kare, yakın çekimlerle okurla paylaşılıyordu. Bugün bile bir derginin bu tür bir içeriği, bu derece sansürsüz kullanması mümkün görünmüyor. Nitekim, derginin söz konusu sayısı çok yüksek bir tiraj yapmış, doğum hikâyesi uzun süre konuşulmuştu.

Sonradan *Kadınca*'da ve *Kim*'de inatla gündeme getirilecek kürtajın yasallaşması talebi, Selma Tükel'in hazırladığı bir dosya ile ilk kez *Elele*'de dillendiriliyordu. Merdiven altı operasyonlarla kadınların sağlığını tehlikeye sokan kürtaj yasağının yarattığı tehdit, örnekler ve uzman görüşleriyle ayrıntılı biçimde ele alınıyordu. Derginin Alman versiyonunun ikinci dalga feminizmin özel hayatın da eşitlikçi biçimde düzenlenmesi talebinden etkilendiği söylenebilir. *Elele*'de sınırlı da olsa bu ve benzeri dosyaların yer alması, dergi ekibinin bu taleplere kayıtsız kalamadığını gösteriyordu. *Elele*'nin çektiği okur ilgisi ve bu tür dergilerin tüm dünyada yaygınlaşıyor olmasının da etkisiyle iki yıl içinde yeni bir kadın dergisi daha piyasaya çıktı: *Kadınca*.

DUYGU ASENA VE KADINLARIN KİMLİK ARAYIŞLARI

Gelişim Yayın Grubu tarafından yayınlanan *Kadınca*, basın tarihinin çığır açan

süreli yayınlarından biri olacaktı. *Kadınca, Elele*'den farklı olarak kadını sadece aile ile birlikte var olmaktan kurtarmış, farklı kadınlık hallerine, rollerine odaklanan, hâkim cinsiyet ilişkilerine ve ataerkil kültüre belirli ölçüde de olsa başkaldıran bir yayıncılık anlayışını benimsemişti. 1 Aralık 1978 tarihli ilk sayının editoryal yazısında derginin yayın politikası şu şekilde özetleniyordu:

Gelenekler, göreneklerimiz, çeşitli baskılar yıllar yılı bir köşede oturmamızı hazırlamış, göstermemişiz kendimizi. Hâlâ bunun acısını çekiyoruz işte. Öylesine çekiyoruz ki, kadın her yerde, –evinde, işinde, çocuklu, çocuksuz– başarıdan başarıya koşup kendini ispatlarken, gelip, "Ciddi röportaj okumaz, o yalnız fotoroman okur" diyorlar. Biz ise diyoruz ki... kadın hepsini okur, aynı erkek gibi... (...) Ve diyoruz ki... az kaldı... Devir değişiyor, günler eski günler, düşünceler eski düşünceler değil. (...) Yakında, nasıl "erkekçe" deniyorsa, kuvvetle, üstüne basarak "kadınca" da denecek.

Gelişim Yayınları'nın kurucusu Ercan Arıklı ilginç, cesur projelerin mimarı, yenilikçi bir basın patronu olarak tanınıyordu. Ve evet, devir değişiyor, eşitlik ve hak arayışları kamusal alanda daha sık dillendiriliyordu. *Kadınca* da bu rüzgârı arkasına alan eşi benzeri olmayan, popüler bir kadın dergisi olarak düşünülmüştü. Ancak, derginin ilk sayıları, derginin yönetimini üstlenen ve aslen stilist olan Necla Seyhun'un etkisiyle andığımız editoryal yazının aksine, kendinden önceki moda, dekorasyon ve annelik dergilerinden farklı bir görünüm arz etmiyordu. Bu haliyle hiç de dikkat çekici olmayan, ortalama bir satış rakamının üzerine çıkamayan *Kadınca*'nın çehresi, dergicilik tecrübesi olmamasına rağmen cesur ve yenilikçi Duygu Asena'nın Seyhun'un yardımcısı olarak dergi ekibine dahil olmasıyla bütünüyle değişti. Tabii bu, satış rakamlarını da etkiledi. Kısa sürede 17 binlik tirajın 90 bine çıkması Arıklı'yı memnun ederken, değişen içerik Seyhun'u dergiden uzaklaştırdı. Seyhun, "bayağılaştığını" düşündüğü dergideki görevini Asena'ya bırakarak *Kadınca*'dan ayrıldı. İşte *Kadınca*'nın asıl macerası böyle başladı. Dergi, kadınların seslerini duyurma, haklarını arama, sosyal hayatta daha etkin olmaları için mücadele etmeyi temel hedef olarak belirlemişti. Ancak, içerik bundan ibaret değildi. Magazin, fal, burç sayfaları, sinema, tiyatro ve müzik yazıları, ünlülerle röportajlar, yarışmalar, çekilişle dağıtılan hediyeler dergiyi daha geniş bir okur kitlesinin ama yalnızca şehirli, okur-yazar kadının ilgisine ve beğenisine hitap eder hale getiriyordu. Kadınların entelektüel faaliyetleri ve hak mücadeleleriyle ilgilenirken hayatın keyif veren yanlarından uzak durmamaları gerektiğini vurgulayan bir tavırdı bu. Dönemin şöhretlerinin albenili fotoğraflarla yer aldıkları kapaklar da bunun kanıtıydı. Derginin organize ettiği yüz güzeli yarışması, moda ve güzellik sayfalarının çokluğu kimi zaman sol örgütlerden kadınların eleştirileriyle karşılaşsa da çok satan bir derginin bunlardan uzak kalabilmesi rekabetçi bir piyasada zordu.

Derginin politik tartışmalarda etkili olduğu, toplumsal cinsiyet ilişkilerinde eşitliğe vurgu yaptığı, tabuları, hâkim ahlâki normları, değer yargılarını ve ataerkil tahakkümü sorguladığı dönem 80'li yıllardı. 12 Eylül darbesinin siyasete getirdiği yasak, henüz politik bir çıkış sayılmayan kadın hareketinin daha az engelle karşılaşmasını sağladı. O zamana kadar erkek egemenliğindeki sol örgütlerin içinde karar mekanizmalarından dışlanan, lojistik destek sağlamakla görevlendirilen, yine domestik faaliyetlere yönlendirilen ve görmezden gelinen kadınlar feminist mücadelenin adını koydular. Bu mücadeleye öncülük eden kadınların taleplerinin kitlesel olarak dillendirilmesi,

görünür hale gelmesinde, kişisel isyanlarını adeta insiyaki biçimde, popüler yayınlarda yazıya döken genç kadın muhabirlerin, yazarların önemli rolü oldu. Bunlar kendilerine açıkça feminist demeyen, mücadeleleri kadının hak, kimlik, itibar ve özgürlük arayışı diye nitelenebilecek bir grup kadındı. Asena, yıllar sonra *Kadınca*'yı anlatırken bu savı destekleyecek şeyler söylüyordu:

> *(...) 12 Eylül darbesi etkili olmuştur kadın hareketinin doğuşunda. Darbe sonrasında her türlü politik faaliyet yasaklandı. Muhalefet yasak, siyaset yasak. Solcu, entelektüel kadınlar biraz da bu yasak döneminde kendi kimliklerini sorguladılar ve tartıştılar. Biz de o dönemde* el yordamıyla *(vurgu bana ait) bir şeyler* ***yapıyorduk, kadın hakları, eşitliği, özgürlüğü için ve bu tuttu.***

El yordamıyla yürütülen bu mücadele Türkiye'de feminist hareketin güçlenmesine kayda değer bir katkı yaptı. Asena ve ekibinden birçok kadın kendilerine feminist demiyorlardı ama kadın özgürleşmesine ve eşitlik arayışına destek veriyorlardı. Yine o dönemi anlatırken "Feminizm nedir bilmiyorsun ama birileri senin feminist olduğunu biliyor," diyordu Asena. 2006'daki erken ölümünden sonra onun kadın hareketine katkısını değerlendiren Ayşe Düzkan, "Kendisi bir mitinge bile gelmemiştir ama ondan çok daha önemli bir şey yaptı: feminizmi her kadının hayatına soktu. (...) Duygu, kadın hareketi içinde bir tür kalkan gibiydi. İlk saldırılar önce ona yapılırdı," diyordu. Asena'nın cenaze töreninde bir konuşma yapan Şirin Tekeli ise onun feminist hareket için bir mihenk olduğunu söylüyordu. Tekeli, Asena'nın feminist hareketten, feminist hareketin de Asena'dan biraz uzak durmalarına rağmen, bütünüyle ayrı düşmediklerini nazikçe ifade ediyordu böylece. Asena ve ekibinin kadının cinsel özgürleşmesini gündemin ilk sıralarına yerleştiren yayıncılık anlayışı, feminist hareketten kadınlara başlangıçta "Derdimiz bu mu?" sorusunu sordurmuştu. Kadınların sol örgütlerin erkek egemen zihniyetinden uzaklaşmalarının, ikinci dalga feminizmin ve özel olan politiktir yaklaşımının etkisiyle soru, "Derdimiz sadece bu mu?"ya evrilebilmişti.

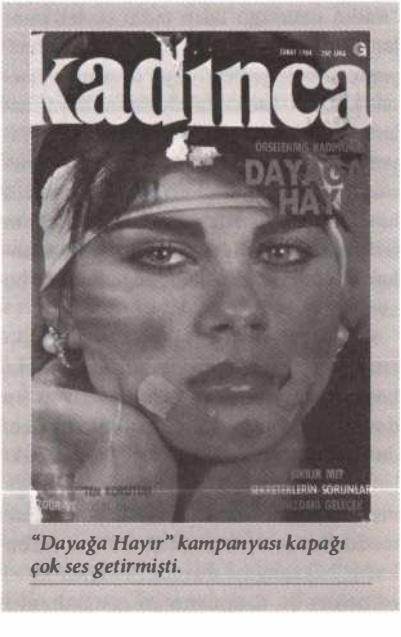
Kadınca'yı işte böyle bir ekibe teslim eden Ercan Arıklı başlangıçta, Türkiye toplumu için marjinal sayılacak bu taleplerin, sorgulamaların derginin satışını olumsuz yönde etkileyeceğini ve *Gelişim Grubu*'na yönelik genel bir olumsuz yargı oluşturabileceğini düşünüyor ve rahatsız oluyordu. Batı'da eğitim almış, yenilikçi ve cesur bir basın patronu olmasına rağmen, eril bir zihniyete sahipti, ayrıca ticari kaygılar ve marjinalize edilme endişesi taşıyordu. Nitekim, kadının hem evde hem de işyerinde harcadığı emeğin karşılık bulmaması, ev içi emeğin paylaşılmaması konusunu ele alan ve manifest nitelik taşıyan sayının kapağında yer alan "Çalışan Kadınlar Kendinizi Sömürtmeyin" sloganı Arıklı'yı endişelendirmişti. "Kadın özürlüğü falan ciddi şeyler bunlar, Batı'da az satar, burada hiç tutmaz, yapma böyle şeyler," diye uyarmıştı Asena'yı. Fakat Asena da piyasanın dayatmalarının farkında idi ve tecrübesiz bir yayın yönetmeni olarak rüştünü ispat etmesinin dergiye tiraj getirecek her cesurca hamleyi yapmasıyla mümkün olacağının farkındaydı. Bu biraz da böyle bir hamleydi. Nitekim hedeflediği ilgiyi gördü bu sayı da.

Kadınca tatmin edici bir tiraj yakaladıktan sonra, Asena ve ekibinin marifetiyle, böyle manifest dosyalar hazırlayıp bu dosyalara hem görsel olarak ajitatif hem de sloganvari başlıklardan oluşan kapaklar yaptı. Bekâret kontrolü, kürtaj yasağı, medeni kanundaki kadının aleyhine olan maddeler, kadına yönelik şiddet ve bir kadın bakanlığına duyulan ihtiyacı konu edinenler bu dosyaların en ses getirenle-

rindendi. Dergi ekibinin önemli özelliklerinden birisi ve dosya haberciliğinin de olmazsa olmazı, dert edinip gündeme getirdikleri konularda fikr-i takip yapmalarıydı. *Kadınca*'nın her vesileyle, uzman desteğine ve okuyucu görüşüne de başvurarak gündemde tuttuğu sorunlar yıllar da sürse bir ölçüde çözüme kavuşturuldu. Kürtaj tedricen serbest bırakıldı, medeni kanunda kadın lehine reformlar yapıldı, şiddete karşı kamuoyu tepkisi arttı ve son olarak da Kadın Bakanlığı Türkan Akyol'a emanet edildi. Bu olumlu gelişmelerin kimi *Kadınca* henüz çıkıyorken, kimi de Asena hayata veda ettikten sonra oldu ama Asena ile yola koyulan ekip, başka mecralarda ve bazen feminist harekete eklemlenerek (kendi çıkardıkları dergiler, kitaplar, eylemler, protesto gösterileri) kadınların eşitlik talepleri ve özgürlük arayışlarına önayak olmayı sürdürdüler.

Kadınca deyince ilk akla gelen ve onu diğer kadın dergilerinden ayıran özelliği,

Kürtajın serbest hale gelmesinde Kadınca'nın rolü hatırlanmalı.



"Dayağa Hayır" kampanyası kapağı çok ses getirmişti.

cinsel kültür konusunda bilgilendirici ve ufuk açıcı yayınlarıydı. Bunlar cinsel ilişkide kadınların maruz kaldıkları baskıları, tabuları ve kadını edilgenleştiren değer yargılarını bertaraf etmeyi, bedeni tanımayı ve arzuları ifade etmenin önündeki engelleri kaldırmayı hedefliyorlardı. Ancak, derginin ortalama okura hitap eden büyük bir yayın grubuna ait olması, tiraj kaygıları, dönemin genel geçer toplumsal ahlâk anlayışı ve dergi ekibinin bir bölümünün kültürel bagajları, konuya cinselliğin evlilik kurumu içinde meşru olduğu ön kabulüyle yaklaşılmasına neden oluyordu. Bu ahlâki muhafazakârlığın izleri, magazin haberlerinde "çarpık" bulunan ilişkilere yöneltilen eleştirilerden, erkeğin sadakatsizliğinin kadının kusurlarına bağlanmasına, Bülent Ersoy vakasından yola çıkılarak uzman ağzından eşcinselliğin zararlarının dillendirilmesine, bekâretin evliliğe saklanması gereğinin vurgulanmasından, kadınların kocalarına kendilerini nasıl beğendireceklerine kadar çeşitlenen bir içerikte sürülebiliyordu.

Ama bunun yanında, okurların cinsel bilgilerini ölçen, geniş katılımlı bir anket uygulanıyor ve bu anketin sonuçlarını değerlendiren Dr. Selçuk Erez, cinsel hurafeler ve yasakları bilimsel bir yaklaşımla eleştiriyordu. Örneğin mastürbasyonun zararlı olmadığını dile getiriyordu ki, bu hem dinî inanç hem de toplum ahlâkı nezdinde yüzyıllardır, özellikle kadın için günah ve ayıp sayılagelen bir eylemin sağlıklı bir cinsel iştah belirtisi olduğuna okuru inandırmaya yönelik bir yaklaşımdı. *Biz Bize* köşesinde, okurların mahrem sorunlarına, özellikle de aşk ve cinsellikle ilgili dertlerine uzman desteğiyle tabulardan azade çözümler aranıyordu. Daha sonra *Kadınca*'dan yetişen Filiz Koçali'nin de aralarında bulunduğu bir grup feminist, *Pazartesi* dergisinde "Ayıp Köşe" başlığıyla kadınların cinsel tecrübelerini ve fantezilerini anlattıkları metinlere yer vereceklerdi. Bu radikal çıkışın yolunu da *Kadınca*'nın açtığı söylenebilir.

Eşcinsellik, Kadınca *için bile uzun süre korkulu rüyaydı.*

Sadece cinsel tabular değil, kadınların toplum içinde yer alış biçimlerine, bedenlerine, kılık-kıyafetlerine, eğlence anlayışlarına, duygusal ilişkilerine getirilen kısıtlamalar, yaftalar, seslerini, sözlerini, bakışlarını denetlemeye davet eden/zorlayan dinsel ve kültürel dayatmalar da eleştiri konusu ediliyordu. Hatta bu konuda meydan okuyucu bir tavır sergileniyor, derginin kadın muhabirleri sadece erkeklerin devam edebileceği varsayılan, görünmez sınırlarla tahkim edilmiş mekânlara, etkinliklere, örneğin futbol maçlarına, birahanelere gizli kamera eşliğinde giriyor, sokaklarda aylakça dolaşıyor, erkeklere arkadaşlık teklif ediyor ve tepkileri kayıt altına alıyorlardı. Bu tecrübelerin kaleme alındığı metinler çoğunlukla kadınları sözü edilen mekânlara gidip etkinliklere dahil olmaya yüreklendiriyor, önyargıları kırmaya, karma sosyalliklerin normalleştirilmesi için çaba harcamaya davet ediyorlardı. İki cinsin bir arada bulunmasından duyulan tedirginliği aşmakta kadınlara da iş düştüğü vurgulanıyordu bu yazılarda: "Onlarla birlikte olmamamızın nedeni, acaba onların bizi gerçekten istememeleri mi, yoksa bizim aralarına girmekten korkmamız mı?"

Kadınca'nın unutulmaz sayılarından biri de ilk kez çırılçıplak bir erkeğin fotoğraflarının yayınladığı sayıydı. O dönem, yine Gelişim Yayınları bünyesinde ve Hıncal Uluç yönetiminde *Erkekçe* dergisi çıkmaya başlamıştı ve cinsiyetçi bir üslubun hâkim olduğu derginin içeriğinin büyük bölümünü arzu nesnesi olarak sunulan çıplak veya yarı çıplak kadın fotoğrafları oluşturuyordu. Her iki derginin yazarları arasında, özellikle de Uluç ile Asena arasında bazen tatlı tatlı, bazen de gerilimli atışmalar yaşanıyordu. Duygu Asena, kadın bedenini nesneleştirmekle eleştirdiği *Erkekçe* ekibini aynı silahla vurmak anlamına gelebilecek bu fotoğrafların hem kadınlar hem de erkeklerden alacağı tepkiyi hesaba katmış ve amaçlarını anlatan bir yazı kaleme almıştı. Asena yazıda kadın-erkek eşitliğini şaka boyut-

ları içinde ele aldıklarını söylüyor ve ekliyordu: "(...) Erkeklerin hiçbir hakkı, bizden daha fazla hak etmeye hakları yok! Hak varsa insan hakları vardır. (...) Kadınlar ikinci sınıf vatandaş statüsü içindeyken nasıl başlarını kaldırıp da insan hakları için uğraşsınlar?" Asena bu argümanıyla, idealize edilmiş beden ölçüleri ve güzellik anlayışının yaratacağı arzunun erkekler için olduğu kadar, kadınlar için de meşru olması gerektiğini iddia ediyordu. Temel itirazının hangi cinsiyetten olursa olsun çıplak bedenin nesneleştirilmesine, edilgenleştirilmesine ve hazcı bakışa sunulması olmaması, onu feminist hareketten uzağa düşüren tavırlarına bir örnekti. Cinselliği evlilik içine hapseden, bekârete değer atfeden ve eşcinselliği önüne geçilmesi gereken bir sorun olarak gören *Kadınca*, birkaç sayı yer verdiği çıplak erkek bedeni ile "şaka boyutları içinde" bile olsa, kadın dergiciliği bağlamında oldukça marjinal bir deneye girişmiş oluyordu.

80'lere gelindiğinde *Kadınca*'nın 12 Eylül darbesini gerçekleştiren kadroyla barışık olmaya çalıştığım, hatta bu yeni düzeni onayladığını görüyorduk. Bu yaklaşımda dergi patronunun etkisini de hesaba katmak gerekiyordu tabii. 1981'in ilk sayısında, yeni yıla dair mizahi bir üslupla kaleme alınan kehanetlerden biri, "MGK ve Bakanlar Kurulu'nun görevlerini başarıyla sürdürecekleri ve anarşinin büyük oranda azalacağıydı." *Kadınca*'nın siyasetle ilişkisi ya mesafeli olmuş ya da hükümetin politikalarına yönelik tavrı, kadınları ezen, ötekileştiren, baskı altına alan cinsiyet ve beden politikalarını eleştirmek, kadınları güçlendirecek ve eşitlik arayışını hayata geçirecek yasal düzenlemeler talep etmekle sınırlı kalmıştı. Ki tiraj kaygısı taşıyan büyük bir yayın grubuna bağlı bir kadın dergisi için yadırganacak bir durum değildi bu. Öte yandan, politik gündem söz konusu olduğunda, resmî tarih anlatısının ve hâkim politik atmosferin belirleyici olduğu bir yayıncılık anlayışıyla karşılaşıyorduk dergide. Buna iyi bir örnek, ASALA saldırılarının en yoğun yaşandığı 80'lerin başında, "Ermeni Terörü ve Tarihsel Hoşgörümüz" başlıklı bir yazıda, politik cinayetleri kınarken Türkiye'nin azınlık politikasına övgü düzen, bu politikaya yönelik eleştirileri olumsuzlayan ve Türkiye'nin kendini aklamak için daha çok çabalaması gerektiğini savunan tavırdı:

Pornografide kısas yöntemi.

> *Ne Türkiye'nin "Ermeni sorunu" gibi yapay bir sorunu olmadığının dünya çapında duyurulması çabaları, ne yıllar boyu Türklerin azınlıklara karşı özverili tavırlar sergilemesi, ne de dış temsilciliklerimizde birtakım önlemlerin alınması gündemdedir.*

1987'de dönemin başbakanı Süleyman Demirel'in kapakta yer aldığı ve içeride de Asena'nın onunla yaptığı uzun bir röportajın bulunduğu 100. sayıda Demirel, "İcabı varsa feminizm fevkalade bir iştir," demekteydi. Kapakta da yer alan, "icabı

varsa" şeklindeki ihtiyatlı ve koşullu açıklama Demirel'in siyaset etme biçimini ve karakterini yansıtması ama aynı zamanda *Kadınca*'nın ülkeyi yönetenlerce de ciddiye alınan bir dergi olduğunu göstermesi açısından dikkate şayandı. Artık feminizm kavramını çekincesizce kullanan dergi, konjonktürün de etkisiyle hükümet nezdinde de meşruluk kazanmıştı. Demirel'in temsil ettiği muhafazakâr siyasi kanadın ihtiyatlı da olsa bu yaklaşımı, *Kadınca*'nın da paydaşı olduğu kadın hareketinin bir kazanımıydı.

80'lerin sonlarına doğru, feminist hareketin talepleri dergide daha güçlü bir biçimde dile getirilmeye başlandı. Artık Duygu Asena'nın kalemi daha keskin, başyazıları daha açık sözlü ve talepkârdı. 1987'de *Kadının Adı Yok* adlı kitabı piyasaya çıkmış ve büyük sansasyon yaratmıştı. Öfke dolu eleştirilerin hedefi olmasının yanında, özellikle kadınlardan büyük övgü ve destek almış, birçok genç kadının, Türkiye'de kadın olmak üzerine düşünmesini sağlamıştı. Kitabın ertesi yıl filme çekilmesi, kitabın, yazarının ve yazarın yöneticisi olduğu *Kadınca*'nın popülaritesini daha da arttırmıştı. Ancak Asena hâlâ kendisini feminist olarak tanımlamaktan kaçınıyordu. 100. sayıdaki başyazısını Çankırı Asliye Hukuk Mahkemesi hâkimlerinden birinin kadına yönelik şiddet ile ilgili bir celsede "Kadının sırtından sopayı, karnından sıpayı eksik etmeyeceksin!" sözünü sarf etmesinin kopardığı fırtına hakkında yazan Asena, "feminizm erkek düşmanlığıysa kendisine feminist demeyeceğini" beyan ettikten sonra kadın hareketinin geldiği noktayı şöyle özetliyordu:

Mademki henüz örgütlenemiyoruz, mademki kadın milletvekilleri durumun farkında değiller, mademki kitle iletişim araçlarımız, basın organlarımız olayla ilgilenmiyor, şimdilik birey olarak uğraşacağız. Önce karşımızdaki, en yakınımızdaki erkeklerle... Ama düşmanca değil, önce soruna kendimiz inanıp, sonra onları eğitmeye çalışarak.

Bu yazı, Asena'nın yıllar önce kaleme aldığı, "Ayşe'ler Uyanın, Ali'leri Eğitin... Çalışan Kadınlar Kendinizi Sömürtmeyin" başlıklı yazısının devamı niteliğindeydi. Derginin, kadınların sorunlarının farkına varıp bunları düzeltmek için erkeklerde farkındalık yaratmaları ve onlarla iş birliği yapmalarını sağlamaya yönelik yayın politikasının özetiydi.

Daha önce bahsettiğimiz gibi 12 Eylül darbesinden sonra depolitize edilen düşünsel iklimde, kadınların hak ve özgürlük talepleri daha az tehditkâr görülmüş ve feminizm bu iklimde büyüyüp serpilmişti. Filiz Koçali'nin "Artık şunu öğrenelim lütfen, Feministler Ne İstiyorlar?" başlıklı yazısı bir milat niteliğindeydi. Aynı dönemde, kadın hareketi temsilcilerinin bir Kadın Bakanlığı kurulması yönündeki taleplerini de dile getirdikleri toplantı derginin ofisinde yapıldı ve tartışma tutanakları dergide yayınlandı. *Kadınca*'nın etrafında toplanan ve taleplerini sıralayan kadınlar arasında yer alamayan bir grup vardı: mütedeyyin kadınlar. Türban sorununun "başörtüsü tartışmaları" olarak tezahür ettiği o dönemde dergi, kimi zaman alaycı ama çoğunlukla usturuplu bir tavırla başörtüsüne karşı olduğunu dile getiriyordu.

Basın tarihinin efsanevi dergisi *Kadınca*'nın sonunu hazırlayan Ercan Arıklı'nın basın piyasasından çekilmesi oldu. Ama Duygu Asena ve ekibi, 1992'de kapanan *Kadınca*'dan sonra *Kim, Negatif ve Elit* dergilerini çıkardılar. *Elit* piyasada tutunamasa da *Kim* ve *Negatif* aynı ekibin dinamizmi ve yenilikçi yaklaşımı sayesinde varlıklarını sürdürdüler. *Kadınca* dergisi ise Asena'nın ekibinden Oya Demirtok tarafından 2011'de farklı bir yayın politikası ve içerikle yeniden çıkarılmaya başlandı.

Feminizmin bir tehdit olmaktan çıkmasında da Kadınca*'nın payı vardır.*

KADINCA'NIN RÜZGÂRIYLA YOL ALAN DERGİ: KİM

Doğan Medya Grubu'nun çıkardığı Kim, Asena ve ekibinin *Kadınca* ruhunu yaşatmak için hazırladıkları bir dergiydi. Bu ekibin basın piyasasında hâlâ kayda değer bir itibarı vardı. Ayrıksı içeriğine rağmen basın tarihinde yerini almış, çok satan, uzun yıllar okur ilgisine mazhar olmuş ve toplumsal dönüşümde payı bulunan bir yayın organının yaratıcısıydı bu ekip. Serpil Gülgün, Oya Özdilek, Filiz Koçali, Candan Aslanbay, Nurcan Çakıroğlu, Züleyha Güvener, Hızır Tüzel ve Süleyman Tel, *Kadınca*'dan transfer edilen gruptaydılar.

Kim'in genel yayın yönetmeni olarak yazdığı ilk başyazıda Duygu Asena, Ercan Arıklı'dan sonra *Kadınca*'ya devam edemeyecekleri için yeni bir mecraya geldiklerini vurguluyor, *Kim*'in yeni bir *Kadınca* olacağının da işaretini veriyordu. Nitekim, cinsel sorunlar ve seks yine dergide önemli yer tutuyordu. Ancak *Kadınca*'dan farklı olarak cinsellik evlilik sınırları içinde meşru sayılmıyordu artık. Evliliğin kadınları bağımlı hale getiren, baskı altında tutan bir kurum olabildiğine dikkat çekiliyor ve onlara "Evlenmek istediğinize emin misiniz?" diye soruluyordu. Bekâret kontrolü kadınları aşağılayan ve ahlâki tutuculuğun tezahürü olan bir uygulama olarak sunuluyordu. Yine *Kadınca*'dakine benzer biçimde, *Kazana Atılanlar* ile *Kazandibi Kazanlar* listesi yapılıyor ve cinsiyet eşitliği konusunda iyi bir sınav verenlerle, cinsiyetçi söz ve eylemlerde bulunanlar teşhir ediliyordu. Bu listede genel olarak sanatçılar, siyasetçiler ve gazeteciler yer alıyordu. Yine gizli kamerayla sokakta sosyal deneyler yapılıyor ve dergi ekibinden kadınlar "cüretkârlıklarıyla" erkekleri şaşırtmaya devam ediyorlardı.

Kim'i *Kadınca*'dan ayıran iki özelliği ise mizahi yönü ağır basan eleştirilere daha fazla yer vermesi ile 90'larda yükselen kimlikler siyasetinin etkisiyle etnik ay-

rımcılık konusunda daha duyarlı bir tavır takınmasıydı. Dergi ekibinde sol hareketten bir kadın gazeteci olarak Filiz Koçali, *Kim*'in reel siyasete daha fazla yer ayırmasına, sınıf tahakkümüne, otoriteryanizme, militarizme, etnik ve mezhepsel ayrımcılığa ve devlet şiddetine yönelik eleştirel bir tavır geliştirmesine de önayak olmuştu. Soğuk Savaş sonrası partilerden bağımsız, kitlesel demokratik hareketlerin yükselişine paralel olarak feminizm de ivme kazanmıştı. Dolayısıyla, dünya ve memleket meselelerine dair kendi zaviyesinden söz ve talep üretmek konusunda daha cüretkârdı. Artık bir ideoloji olarak kendini kabul ettirmek istiyordu. Soğuk Savaş sonrası Türkiye'sinin etnik ve dinî temelli krizlerine de kayıtsız kalamazdı.

Kim bu dönemde yine basın tarihinde bir ilk olarak ve kadın hareketi içinde tartışma yaratacak biçimde, erkekleri cinsel objeye dönüştüren fotoromanlar yayınlamaya başlamıştı. *Kadınca*'daki çıplak erkek fotoğrafları hangi saiklerle yayınlanmışsa, bu fotoromanlar da aynı saiklerle yayınlanıyordu. Erkek çıplaklığı bununla da kalmıyor, "Bağımlı, taraflı, iğneli, erkek eki" başlıklı bir bölümde *Ayın Fıstığı* adı altında ideal kabul edilen vücut ölçülerine sahip, yarı çıplak erkeklere yer veriliyordu. Eşcinsellik hâlâ meşruiyet kazanamamıştı ve normdan sapma olarak görülmeye devam ediyordu. Derginin sayfalarında erkek eşcinselleri "zararsız şekerlemeler" olarak tarif eden bir yazıya rastlamak mümkündü. Ötekileştirilen ve şiddete maruz kalan dezavantajlı gruplara destek vermek söz konusu olduğunda LGBTİ bireyler her zaman olduğu gibi son sırada yer alıyorlardı.

Bu derginin de *Kadınca* gibi hükûmet nezdinde bir saygınlığı vardı. İlk sayısında Asena yine Süleyman Demirel'le röportaj yapıyor ve ona oldukça rahat, hatta alaycı bir üslupla sorular soruyordu. İlk Kadın Bakanı olan Türkan Akyol da Duygu Asena'nın kadın örgütlerinin kendisinden beklentilerini içeren sorularını sükûnetle ve vaatlerde bulunarak yanıtlıyordu. Fakat dönemin başbakanı Tansu Çiller, Sivas katliamının yarattığı irtica endişesinin de etkisiyle, sık sık laiklikten uzaklaşmakla eleştiriliyordu. *Kadınca*'dan farklı olarak şeriat karşıtlığı *Kim*'in önemli bir meselesi olarak karşımıza çıkıyordu. 90'larda Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde süren çatışmalar ve Diyarbakır Cezaevi'nde yaşanan işkenceler Kürt meselesinin de ilk kez bir kadın dergisinde gündem olmasını sağlıyordu. Yine Filiz Koçali'nin böyle bir konunun gündem olmasında etkisi olduğu yadsınamaz. Bu konudaki haberler, yazılar genelde onun imzasını taşıyordu. Ama 90'ların fikir iklimi ve görmezden gelinemeyecek bir tahribata sebep olan düşük yoğunluklu savaş zaten bu tartışmaları yayıncılık dünyasına dayatıyordu.

Kim ile birlikte artık kadın hareketinde hak talebinden özgürlük talebine geçilmiş olduğunu anlıyorduk. Oya Özdilek'in "Özgürlük Aranıyor" başlıklı manifesto niteliğindeki metni bunu sarih biçimde ortaya koyuyordu. 1998'de kapanana kadar *Kim*, kendinden önceki kadın dergilerinden farklı olarak kadın hareketinin siyaset sahnesinde de rol talep ettiği, temsil olanakları aradığı, etnik kimliklerin tanınma mücadelesine omuz verdiği bir dönemin yayını olarak varlığını sürdürse de *Kadınca*'nın popülaritesine sahip olamadı. *Kim*'in 1998'de kapanmasıyla birlikte *Elele* ile yayıncılık piyasasına giren alternatif kadın dergileri, misyonlarını tamamlayarak sessizce piyasadan çekildiler. O arada kadın hareketinin bağımsız yayıncılık faaliyetleri çoktan başlamıştı. Bu faaliyetler kısa süre içinde internetin yaygınlaşıp ucuzlamasıyla sosyal medyada daha özerk, aktivizme imkân verecek ve interaktif biçimde halen sürdürülmekte. ❐

Kadınlara Mahsus Gazete Pazartesi

DUYGU CEYLAN

Kadınlara Mahsus Gazete Pazartesi, 1995-2006 yılları arasında 107 sayı olarak yayımlanır. *Pazartesi* feminist hareket içinde farklı ideolojik noktalarda yer alan veya bir şekilde feminist hareket içinde bulunan kadınların, kendileri dışındaki kadınlara ulaşmak amacıyla oluşturdukları bir yayındır. Bu doğrultuda bu kadınlar kendi sözlerini, birikimlerini "popüler bir söylem" aracılığıyla iletmeye, aktarmaya çalışmaktadırlar. Bu amaçla, yapılan toplantılar ve tartışmalar sonucunda; Asuman Bayrak, Ayşe Düzkan, Filiz Koçali, Hülya Eralp, Semra Emre, Beril Eyüpoğlu, Emel Deniz, Esra Koç, Fadime Gök, Filiz Kerestecioğlu, Füsun Özlen, Gülnur Savran, Meltem Ahıska, Minu İnkaya, Nermin Coşkun, Nesrin Tura, Nural Yasin ve Stella Ovadia'dan (*Pazartesi*, Tanıtım Sayısı, 1995) oluşan 18 kadının yer aldığı çekirdek kadro[1] ile birlikte "feminist popüler" bir dergi çıkarılması kararı alınır. Derginin yayın politikası ve içeriği de buna göre belirlenir. Bu doğrultuda hedef kitle; "kentli, çalışan, evden çıkıp gazete-dergi alma özgürlüğüne sahip ya da en azından bunu yapabilen, çeşitli sınıflardan, kesimlerden, konumlardan ve yaş gruplarından olan, bir biçimde sokağa çıkmış ya da çıkabilen kadınlardan" oluşmaktadır (Atakul, 2002: 50; Koçali, 2005: 145).

Tanıtım sayısında derginin tek kuralı "kadınlardan yana olan her şeyi destekleyip, kadınların zararına olan her şeyin karşısında olmak" şeklinde belirtilir. Yani *Pazartesi*'de kadınları ilgilendiren her konuda söz söylemek ve gerektiğinde ele alınan bu konulara muhalif bir biçimde yaklaşmanın esas olduğunu söylemek mümkündür. Dergide özellikle ilk yıllarda tahlil yazılarından çok, kadınların gündelik yaşam içinde karşılaştıkları, daha çok özel alana dair olan konulara yer verilir. Bu özel alanda kadınlar birbirine benzeyen, ortak bir kaderi paylaşmaktadır. *Pazartesi* ise bu durumu teşhir ederek, aynı zamanda eleştirerek, başkaldırmayı amaçlamaktadır (*Pazartesi*, Tanıtım Sayısı, 1995). Örneğin, başlangıçta Gülnur Savran tarafından hazırlanan *Uğraşıp Duruyoruz* başlıklı köşede kadınların "görünmeyen emeği" üzerine yazılar yazılır. Özellikle evlilik ilişkisi içinde kadınların kocaları ve çocukları, bunun dışında sevgilileri, erkek akrabaları ile ilişkilerinde harcadıkları emeğe dikkat çekilir. Kadınların ev içinde yaptığı temizlik, ütü, bulaşık, yemek vb. gibi aslında piyasada bir ücrete tabi olan işlerin, kadınların ev içinde yalnızca sevgi-şefkat bağı altında karşılıksız yaptığı "uğraş"lar olarak adlandırıldığına dikkat çekilir ve bu durum eleştirilir (Savran, 1995, sayı 1: 23; Savran, 1996, sayı 18: 23). Daha sonra kadınlara yüklenen ev işleri, misafir ağırlama gibi sorumluluklar, hasta başında refakatçi olmak, iş yerlerinde kadınların uğradığı haksızlıklar, kadınların eğlencede, tatilde oldukça zaman alıcı, ancak "görünmeyen" detaylarla uğraşmaları gibi daha geniş bir yelpazede pek çok konu kişisel deneyimler aracılığıyla aktarılır ve sorgulanır. Böylelikle kadınların gerçek yaşamlarındaki konumlarını sorgulamalarına yardımcı olunmaktadır.

Çoğu kez kadınlar cinsellik konusunda konuşmaktan kaçınırlar. Dahası cinsellik erkeklerin tekelinde olan, yalnızca onların konuşabildiği bir mesele olarak algı-

lanır. *Pazartesi* bu gerçeği göz önünde bulundurarak kadınların cinsellik konusunda erkeklerle, kadınlarla ya da tek başına yaşadıklarını, deneyimlerini veya rüyalarını, arzularını, hayallerini, fantezilerini paylaşabildiği *Ayıp Köşe*'yi oluşturur (*Pazartesi*, Tanıtım Sayısı, 1995). Bu köşe zamanla okuyucuya açılır. Kadın cinselliğine yer verilen bu köşe, en çok tartışmaya neden olan köşelerden biridir.

Pazartesi'nin tartışılan sayfalarından biri de giyim, kuşam, görüntü ile ilgili olan yazılarıdır. Bu yazılar kadın dergilerinde yaygın olarak yer alan moda-güzellik sayfalarından farklıdır. Bu dergiler daha çok "kadınların kendilerini yerleşik değerlere göre nasıl daha çekici kılabileceklerini" anlatırken, *Pazartesi* "bu yerleşik değerlerin nasıl oluştuğunu" anlamaya çalışmaktadır (*Pazartesi*, 1996, sayı 10: 1). Farklı Olmak (sayı 7), Takmak Takıştırmak (sayı 8), Sarışın Olmak (sayı 9), Erkek Gibi Giyinmek (sayı 10), Giysilerin Cinselliği (sayı 10), Dört Göz Olmak (sayı 11), Güneş Gözlüğü (sayı 11), Pantolonlar-Kareli Gömlekler (sayı 12) gibi pek çok konu başlığı altında, bunların kadınlar için ne anlama geldiği üzerine yazılar yazılıp, çözümlemeler yapılır. Düzkan, *Pazartesi*'nin diğer kadın dergilerinden farklı olduğunu "O güne kadar dergiler, kadınların nasıl giyindiklerine, kendilerini nasıl tanımladıklarıyla ilgili konularda akıl veriyorlardı; 'şunu giysen daha çok yakışır sana, kalçalarını örtmek istiyorsan' gibi... *'Pazartesi'* ise 'neden kalçalarımızı örtmek istiyoruz, niye saçımızı şöyle yapmak istiyoruz?' üzerine tartışma yürütmeye çalıştı," şeklinde açıklar (Düzkan, 2005: 154).

Anne Fitnat'ın Hatıra Defteri adlı bir köşe oluşturarak yeni doğum yapan "Anne Fitnat" karakteri aracılığıyla anneliğin zorluklarına değinilir, baba rolündeki erkeğin çocuk bakımı konusundaki isteksizliğine, ilgisizliğine vurgu yapılır. Çocuk bakımı konusundaki bütün yükü yüklenen, "kutsal ve fedakâr" rolünü üstlenen annedir. Bu noktada *Pazartesi* kadınların "anneliği" sorgulamasında aracı olmaktadır.

Popüler bir söylemle yola çıkan* Pazartesi *1 Nisan 1995 birinci sayısıyla okuyucusunun karşısındadır.

Mizah köşesi de vardır. Kadın mizah yazarının az olduğu gerçeğinden hareket edecek olursak, *Pazartesi*'nin bu alanda çalışan kadınlara yer açması çok önemli bir yere sahiptir. Ayrıca böyle bir köşe okurun ilgisini daha çok çekmeye de yardımcı olmaktadır.

Bunun dışında erkek öyküleri, kadınların yaşam öyküsü, Türkiye dışındaki ülkelerde yaşayan kadınların durumu, ünlülerle sohbet, kitaplar, filmler, tiyatro oyunlarının kadınlar açısından değerlendirilmesi, kadın tarihi, hukuk (velayet, evlilik dışı birleşmelerde kadınların hukuksal durumu, miras hakkı vb.), ekonomi, beslenme, sağlık, diyet, medya (egemen medyanın habercilik anlayışı, medyadaki cinsiyetçilik) gibi pek çok konuya eleştirel bir açıdan yaklaşarak yer verilir.

Pazartesi'nin en önemli özelliği kadınlarla ilgili haber dergisi olma gayesini taşımasıdır. Gazetelerde hiç yer almayan ya da gözden kaçan ama kadınları ilgilendiren olaylara yer vererek "feminist habercilik" yapmayı amaçlar. Gazetecilik anlayışını "ayrıntıları keşfeden, cesur, gerçekleri yansıtan bir gazetecilik yapacağız, meraklı olacağız ve değişmez sandığımız kaderimizi gözden geçireceğiz" (*Pazartesi*, Tanıtım Sayısı, 1995) sözleriyle açıklamaktadır. Bu nedenle derginin ilk yıllardaki kapak resimleri de bu doğrultuda oluşturulur. Habercilikte birçok konu gündeme getirilir. Örneğin, ilk sayıda Güneş K. haberi yer alır. Güneş K. o dönemde tanınmış iki entelektüelin (Alp Buğdaycı ve Metin Kaçan) tecavüzüne uğrar ve yaşadıklarını en uzun *Pazartesi*'ye anlatır. Ayrıca bu davanın hiçbir yerde konuşmayan gizli tanıklarıyla görüşülür. Bu haberle birlikte bütün gazetelerden daha farklı daha kapsamlı bir haber ortaya çıkartılır (*Pazartesi*, 1995, sayı 4: 1; Koçali, 2016: 77). Bunun dışında Genelevde Grev (sayı 2), SSK'da Cinsel Taciz (sayı 3), Alanya Tecavüzlerinin İçyüzü/ İlk Kurbanla Özel Söyleşi (sayı 4), Ben İmanlı Feministim (Sibel Eraslan'la söyleşi-sayı 6), Jandarma Karakolunda Tecavüz (Şükran Aydın haberi-sayı 10), Bir Namus Cinayeti (Urfa'da öldürülen Sevda Gök haberi, sayı 13) gibi önemli ve ses getiren haberlere yer verilir.

Ancak *Pazartesi*'de zamanla ilk sayılardaki haberlerin yeri ve ağırlığı azalır, bunun yerine tahlil özelliği ağır basan yazılara yer verilir. Ayrıca başlangıçta dergide özel alan daha fazla yere sahipken yerini giderek kamusal alan ve genel politikalar üzerine daha çok söz söylemeye bırakır. Koçali'ye göre bu durumun üç nedeni vardır. İlki, derginin başlangıçta amaçladığı on bin okura ulaşma hedefini gerçekleştirememesidir. Bu durumun nedeni, "okurların teorik ve politik tartışmalara ihtiyacı olduğu" şeklinde yorumlanır. İkinci etken, Pekin Konferansı'nda ele alınan küreselleşme, yoksulluk gibi konulara dünya feministlerinin ilgisi ve pek çok dünya ülkesinden feministlerin etnik, ırksal, ulusal farklılıklar gibi konuları tartışmalarıdır. *Pazartesi*'de bu konularda söz söylemesi gerektiğini düşünür. Üçüncü etken ise Türkiye gündemidir. 27 Mart 1996 yerel seçimlerinde Refah Partisi'nin gösterdiği başarı feministleri tedirgin eder. Siyasal İslâm'ın yükselişe geçtiği böyle bir dönemde, Refahyol iktidarı ile birlikte 28 Şubat sürecinde politik İslâm, laiklik ve Kemalizm ve Kürt sorunu tartışmaları alevlenir. Tüm bu nedenlerden dolayı *Pazartesi* politik söz söyleme kaygısı güder. Dergide daha önceki dönemlerin aksine hem Türkiye'nin gündemi hem de savaş, feminizm, kadınlar, yoksulluk gibi konular üzerine de söz söylenir (Koçali, 2016: 77-79; Koçali, 2005: 146; Koçali, 2005: 138).

Feminist popüler bir yayın çıkarma amacı ile yola çıkan *Pazartesi* bunu politik kaygılardan ödün vermeden yapmaya çalışır. Başlarda dergide "popüler olanla politik olan" birlikte işlenirken, zamanla "politik olan popüler olandan" ayrışır ve "daha politik" söz söyleme yönünde değişim yaşanır. Bu değişimin esas olarak *Pazartesi*'nin oluşumunda önemli bir yere sahip olan ve derginin kuruluşundan itibaren yazı ve yayın kurulunda yer alan Gülnur Savran, Nesrin Tura, Filiz Koçali, Filiz Kerestecioğlu'nun Şubat 2000'de dergiden ayrılması ile gözle görülür hale geldiğini söyleyebiliriz. Dergi, bu tarihten itibaren popüler olma iddiasından yavaş yavaş uzaklaşarak politikleşmeye başlar. Aslında bu değişim 1997 yılından itibaren etkisini hissettirmeye başlamış olmakla birlikte, yaşanan ayrılığın ardından belirginlik kazanır.

Dergiden Şubat 2000'de yayımladıkları "Hoşçakalın" başlıklı bir yazı ile ayrılan ekip, ayrılma nedenlerini "önce kişisel, sonra politikayla kişiselliğin iç içe yaşandığı tartışmalar bizi bu zorunlu vedaya mecbur kıldı. (...) Tartışmanın poli-

tik yanı, derginin çizgisinde yapılmak istenen değişikliklerle ilgiliydi ama sanılabileceği gibi netleştirebildiğimiz bir tartışma olmadı bu" (*Pazartesi*, 2000, sayı 59: 1) şeklinde ifade eder. Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere hem kişisel tartışmalar hem de derginin çizgisinde yapılmak istenen değişiklikler böyle bir ayrılığın yaşanmasına sebep olur. Ardından dergide kalan ekip "Daha Politik Bir Pazartesi İçin" başlıklı bir metin yayımlar. Bu metinde yapılmak istenen değişiklik şu şekilde aktarılır:

"Yıllar içinde, Pazartesi'nin popüler çizgisinin büyük basında örnek alınan ve hızla tüketilen bir kaynak olduğunu, feminist sözümüzün massedildiğini biliyoruz. Artık farklı bir noktadan konuşmamız gerektiğini de... Bu nokta, bu alanda daha politik, daha saldırgan bir sözün üretilmesine yönlenmemizi getirecek. Kadınların kurtuluşu ve özgürleşmesi için ihtiyacımız olan feminist teorik birikime katkıda bulunan, özgürlük politikalarını geliştirmeyi hedefleyen bir çizgi. Arka planda feminist teoriyi, ön planda bu teoriye dayalı politikaları üretmeyi temel alan bir dergi (...) Hiç gecikmeden feministlerin deneyimlerine, teorik ve politik birikime Pazartesi'nin sayfalarını açmak istiyoruz. Pazartesi ilkesel olarak bütün feministlerin dergisidir, feminist hareketin dergisidir" (*Pazartesi*, 2000, sayı 60: 29).

Böylelikle dergide yeniden yapılanma süreci başlar. Yayın politikası, hedef kitlesi, ele alınan konular gibi pek çok konuda değişikliğe gidilmesi yönünde adım atılır. Feministlerin dışında kalan kadınlara da ulaşabilme kaygısı ile yola çıkan *Pazartesi* 2000 yılından itibaren giderek politik bir çizgiye oturtulur. Hedef kitlesi ise daha çok "feminist kadınlar" şeklinde değişim yaşar.

Dergide 2000 yılından sonra genel politik gündeme, feminist eylem ve etkinliklere, feminist örgütlenme ve mücadele deneyimlerine, gözaltında cinsel taciz ve

Pazartesi *Mart 2000 sayısıyla artık yapı ve içerik olarak daha politik bir tutum sergilemeye başlar.*

tecavüze, cezaevlerinde yaşananlara, tutuklu kadınların sorunlarına, Kürt kadınlarına ve mücadelesine, namus adı altında işlenen cinayetlere ilişkin haber, yazı ve değerlendirmelere yer verilir. Buna bağlı olarak özel alana ve kadın deneyimlerine ilişkin yazılarda ise azalma görülmektedir (Şenol, 2010: 133). Daha önce ele aldığımız köşelere ya hiç yer verilmemeye ya da daha az yer verilmeye başlanır. Ayrıca *Pazartesi*'de politikleşmeye başladığı 2000 yılından sonra haber konuları da değişiklik gösterir. Daha çok feminist eylem ve etkinliklere ilişkin haberlere ağırlık verilir. Bu doğrultuda farklı köşeler eklenir.

"Kadın Hareketi, Tarih, Yakın Tarih" başlıklı köşe oluşturulur ve kadın hareketinin tarihine ilişkin bilgilendirme, yorum ve analiz yazıları yayımlanır. Bunun dışında feminist kadınların mücadele içerisinde yaşadıkları kişisel deneyimlerine de yer verilir. Dayağa Karşı Yürüyüş (sayı

62), Kadın, Sağlık ve Osmanlı (sayı 63), Aile Kurumunu Protesto İçin Boşanma (sayı 64).

"Anıyoruz" başlıklı köşe oluşturularak sanat, siyaset, feminist hareket vb. açıdan önemli isimler arasında yer alan kadınların kısa biyografilerine yer verilir. Nigâr Hanım (sayı 61), Şaziye Mora (sayı 61), Behice Boran (sayı 62), Adile Sultan (sayı 62), Emma Goldman (sayı 62).

"Teori" başlığı altında feminizme ilişkin kimi teorik yazı ve çevirilere yer verilir. "Feminist Ansiklopedi" isimli köşe ile kadınlığa ve feminizme dair kavramların açıklamalarına alfabetik olarak yer verilir. Bu köşenin "hafıza kaybına" karşı oluşturulduğu belirtilir (*Pazartesi*, 2000, sayı 61: 1).

Kısacası 1995 yılında feminizmle ilişkili olmayan kadınlara ulaşmak düşüncesiyle yola çıkan *Pazartesi* bunu "popüler bir söylem" aracılığıyla yapmayı hedefler. Böylelikle feminizmin "diğer" kadınlara ulaşması sağlanacak ve feminizm yaygınlaşacaktır. Çünkü Düzkan'ın (2005: 154) da belirttiği gibi "feminizme, gecekonduda çamaşır yıkayan kadının da ihtiyacı" vardır. *Pazartesi*'nin yapmak istediği de budur. Bu yüzden de "ortak dili" yakalamak için uğraşılır. Ancak *Pazartesi* zamanla "diğer" kadınlardan ve popüler söylemden uzaklaşarak feminist ya da feminizme yakın duran kadınlar için "daha politik bir *Pazartesi*" çizgisine oturtulmaya çalışılır. Sonuç olarak *Pazartesi* dergisini, feministlerin kendi sözlerini, kendileri dışındaki kadınlara ulaştırmak amacıyla oluşturdukları ve bunu yapabilmek için de araç olarak "popüler bir söylemi" benimsedikleri "feminist popüler bir yayın" deneyimi olarak yorumlayabiliriz. ❐

DİPNOT

1 Bu kadroda yer alan kadınlar daha önce; feminist hareketin ilk yayın deneyimi olan *Somut* dergisi, yayıncılık, hizmet ve danışmanlık şirketi olan *Kadın Çevresi*, feminist hareketin ilk bağımsız dergileri olan *Feminist*, *Sosyalist Feminist Kaktüs*, feminizmin popüler bir söylemle yaygınlaşması noktasında önemli yere sahip *Kadınca* ve *Kim* dergilerinde faaliyet gösteren, Dayağa Karşı Dayanışma Kampanyası'nda bulunan kadınlardır. Bu kadınlar arasında derginin hazırlık süreci, yayın aşaması ve şekillendirilmesi noktasında önemli görev ve sorumluluk üstlenen, kendisini radikal feminist olarak tanımlayan Ayşe Düzkan ve Handan Koç ve arkadaşları vardı. Türkiye'de sosyalist feminizmin önemli isimlerinden olan Gülnur Savran, Filiz Koçali ve Nesrin Tura dikkat çekmektedir (Atakul, 2002: 63-65; Şenol, 2010: 126).

Öz(n)el ve Kamusalın Kesişiminde: Hayatlar Değiştiren Duygu Asena

SERAN DEMİRAL

Duygu Asena ne feminizmle teorik olarak ilgilenmiş ne politik mücadelenin öncü isimlerinden birisi olmuştur. Buna rağmen, Türkiye'de feminizm denildiğinde ilk akla gelen isimlerdendir. Ölümünün ardından "feminizmin simgesiydi" ifadesi kullanılır onun için gazete haberinde, "kadın olmanın kahramanca kavgasını veren" kişi olarak tanımlanır (*Cumhuriyet*, 2006). Feminizm kelimesinin popülerleşmesine sunduğu katkı bir yana, anlamının, içeriğinin, ideolojik olarak konu edilen meselelerin geniş kitlelere ulaşmasını, yaygınlaşmasını sağlamıştır. Dolayısıyla ondan söz etmek kaçınılmaz olarak feminizmin kamusallığını gündeme getirmek; aynı zamanda onun hayatı özelinde, kendi öznelliğini ortaya koyarak, deneyimden yola çıkarak inşa edilen kadın hareketine değinmek anlamına gelmektedir. Şirin Tekeli'nin "feminist manifesto" olarak tanımladığı *Kadının Adı Yok* isimli romanıyla gelen şöhretinden önce, 70'lerin ortaları itibariyle pek çok kadının hayatına "dokunmuş" olan Asena, bugün hâlâ kadınların "bilinçlenmelerine" vesile olurken hayatlar değiştirmeye devam ediyor büyük olasılıkla. 1997 senesinin Aralık ayında (daha önce uzun yıllar yayın yönetmeni olduğu) *Kadınca*'ya verdiği röportajda kendisine "hayatımı değiştirdin," diyerek yaklaşan kadınlara şaşırdığını anlatırken onların "düşünmediklerini önüne koyduğunu," söylüyor ve "sevmediğinle beraber olma, mutsuzsan çek git," gibi ifadelerle örneklendiriyor mesela. Bugün hâlâ istihdam sorunu içinde, modern hayatın köleliği olan ev kadınlığından kurtulamamış kadınların ülkesinde, kafasına eseni yapamayan, çekip gidemeyen, bağımlı olarak yaşayan pek çoğunun Duygu Asena'dan ilham alacağı muhakkak. Kuşaklar sonra –ne yazık ki– hâlâ onun yazılarında kendisini bulacak kadınlar bir yana, kendi kuşağının kadınlarına nasıl yol açtığını anlatabilmek için, ben bu yazıda onun gazeteciliği, muhabirliği, dergiciliği ve yazarlığı etrafında gezinirken özel yaşamı ile kamusal kimliği arasındaki ilişkiyi anlatmaya çalışacağım.

Asena, 1946'da İstanbul'da doğar, kendi tabiriyle başkasında olmayana sahip olduğu bir çocukluk ve ilk gençlik dönemi yaşar; kazancı yerinde bir baba, güzel bir anneyle Kadıköy yakasında bahçeli bir evde orta sınıf bir yaşam tarzının konforu içinde yetişir. İçsel bir adalet duygusuyla başka hayatlara karşı duyarlılıkla varolması gereği, geçmişindeki mutsuzluklardan söz ederken sınıfsal ayrıcalıklarının farkında olarak konuşur. Çocuk yaştan beri bunun ayırdında mıdır, yoksa ilerleyen zamanlarda "bilinçlenmesi" sonucu içine doğduğu hayatın pespembe olmadığını ifade ederken bile cehennem gibi bir evde yaşamadığının altını çizme ihtiyacı mı duyar bilinmez; fakat kesin olan şey Duygu'nun kadın ve erkek davranışlarındaki ayrımlara erken yaştan itibaren kafayı taktığı, kardeşiyle birlikte babalarına yalan söylemek zorunda kalmalarını bir sorun olarak gördüğüdür. İlerleyen senelerde *Kadınca* dergisinde çocuklarla ve gençlerle yapılan söyleşilerde sıklıkla karşımıza çıktığı gibi kız ve oğlan çocuklarına davranışlardaki farklılıklar, çocukların başka türlü eğitilmeleri bütün diğer kız çocukları gi-

bi olasılıkla çocukluk yıllarında da gördüğü şeydir Duygu'nun. Kadıköy Özel Kız Koleji'ni bitirmesinin ardından İstanbul Üniversitesi Pedagoji Bölümü'nde lisans eğitimini tamamlar. İhtisasını yaptığı alanda kısa bir süre çalışmasına rağmen pedagoji eğitimi almış olmasının genel olarak düşünce yapısına bağlamak, eğitime verdiği önemi vurgulamasının arka planında bu alanın izdüşümünün olduğunu varsaymak yerinde olacaktır.

Eser Köker (2011) kadınların yaşam öykülerinin onların özel hayatlarıyla kamusal kimlikleri arasındaki sınırı açığa çıkarmakla olanaklı olduğunun altını çizdiği yazısında, biyografik anlatının özel yaşamın sırlarını ifşasıyla kişisel kimlik yaratımı anlamına geldiğinden söz eder. Duygu'nun yaşamıyla yazdıkları arasındaki paralelliğe baktığımızda onun özel yaşamıyla kamusal kimliği arasında sürekli bir ilişki görülür aslında. 1972'de tesadüfi bir şekilde başladığı köşe yazılarında alışveriş, şehir hayatı, giyim kuşam gibi konularda "cici bici bir kadın" olarak yazarken dahi ilk yazılarından birinde kadınlara çalışmayı öğütler sözgelimi. Yılbaşı alışverişi, yerli otomobillerin reklamları, tiyatro oyunlarının tanıtımları arasında bir sayıda kadınlar ve iş hayatını ele alır, röportaj yaptığı eczacı Bilge Hanım gibi kendisi de bütün kadınlara çalışmayı tavsiye eder: "Çalışmak kadınlar için çok iyi bir şey. Çalıştığım için ben de çok mutluyum" gibi son derece basit cümlelerle yapar bunu; ana akım bir gazetenin gayriciddi konuları ele alan ekinde, daktilosunun ardından gülümsediği bir fotoğrafıyla (1972). *Şirin'den Sevgilerle* köşesi Duygu Asena'nın gazeteciliğe başlaması açısından önemli olduğu kadar ele aldığı konuların çeşitliliği açısından da ilginçtir: kadına dair sorunları, yine pedagoji eğitiminin de etkisiyle olabilecek, son derece bireysel bir yerden ele alır. Kayınvalideyle yaşanan çatışmalardan, yüzündeki çillerini beğenmeyen kadınlara, küçük meselelerle kadınlara öğüt verirken sanki en başından beri kadının güçlenmesini amaçlar. Kadınlara kendilerini oldukları haliyle sevmelerini salık verir. Kendi ismini kullanmadığı o ilk yazılarında dahi kendi köşesinden kalabalığa seslenirken bilirkişi konumundadır, karşısındakini eğitme maksadıyla yazdığı açıktır.

Şirin mahlasıyla yaptığı yazma egzersizleri sırasında evli olan Duygu, çalıştığı gazetede bir başkasına âşık olur. Bunun sonucunda gazetedeki işinden olmakla kalmaz, kadın çalışma arkadaşlarının dahi dışlayıcı davranışlarına maruz kalır. "İffetsiz" damgasının onun açısından yaralayıcı yanı dayanışma içinde olmayı beklediği kadınlardan gelmesidir belki. Öte taraftan dürüst davranmıştır ki, ayrıldığı eşi Gültekin Gürgen onu mahkemede "çok namuslu bir kadındır," ifadesiyle savunur. Seneler sonra *Kadınca* dergisinde ihanet meselesiyle ilgili görüşlerini dile getirirken itiraf edilenin aldatma olmadığından söz edecektir mesela; hem de bunu yaparken toplumun kadın ve erkek karşısındaki ikiyüzlülüğünü "bazıları için, ihanetin adı, kendileri yapınca, özgürlük, karşısındaki yapınca, aldatmadır" (Asena, 1994: 45) diyerek dile getirecektir. Burada iki noktaya dikkat çekmeli: Birincisi Duygu'nun eylemleriyle sözü arasındaki tutarlılık. *Hürriyet*'ten kovulduktan sonra bir süre muhabirlik yapmasının ardından 1978 Aralık ayında *Kadınca* dergisinin yazı işleri müdürü olması teklif edildiğinde "kadının yazılacak çok büyük işleri var" diye düşündüğünü aktarmaktadır mesela bir röportajında. Kendi deneyiminin yanı sıra iyi bir gözlem yeteneğine sahip ve bir kadın sorunu olduğunun farkındadır en başından beri. Şirin Tekeli onun eşitsizlik karşısındaki tavrını "sezgisel, içgözleme dayalı feminizm" şeklinde tarif etmektedir (Amargi, 2009). Teorik bir bilginin neticesinde değil, yaşamın kendisinden çıkarılarak kurulan, öznelliğinden gelen bir feminizmi vardır Ase-

na'nın. Böylece *Kadınca*'nın başına geçmesi büyük bir fırsat olur onun için: köşe yazarlığı ve muhabirlik deneyimleriyle edindiği toplumsal birikimi aktarabileceği bir mecra olan *Kadınca*, çok sayıda kadınla çoğaltacağı uzun soluklu bir maceranın başlangıcı olur.

Dikkat çekilmesi elzem diğer konu ise, çevresi tarafından çok sevilmesine rağmen yalnız bırakıldığı anların onu nasıl dönüştürdüğü olarak tarif edilebilir. 1970'lerin ortalarında gönlünden geçeni, aklına eseni yapan bir kadın olduğu için dışlanmışken, seneler sonra 1987'de yazdığı kitap onu görünürleştirip popüler bir figüre dönüştürürken içinde bulunduğu hemen her yerde bir bakıma marjinalleştiği söylenebilir. Duygu'nun ne feminizmi feminizm olarak görülmüştür o sıralar ne edebiyatı edebiyat. Altmışıncı yaş gününde anısına düzenlenen konferansta Şirin Tekeli (2009: 220) onun marjinalize edilmesini şöyle aktarmaktadır: "az okunan edebiyatçılar büyük edebiyatçı oluyor ya... (...) işte onlar Duygu'yu bir türlü edebiyatçı olarak kabul etmedi. Aynı şekilde az okunan, anlaşılmayan feministler de Duygu'nun feminizmini küçük gördü." *Feminist* dergisinin ilk sayısında 2. baskısının reklamına rastladığımız *Kadının Adı Yok* kitabını en çok sahiplenenler sıradan kadınlar olur. Sıradan kadınların öyküsüdür çünkü anlattığı. Bu nedenle ertesi sene yasaklanan, aile yapısını bozduğu gerekçesiyle eleştirilen, normları yerinden oynatan bir metindir. Liz Stanley (1994) yazının kanon eserlerini yazan erkeklere karşı kadın öykülerinin anlatılmaya başlanmasından söz ederken, bu öykülerin kişinin kendisini anlatırken başka benliklerle ilişkiler kurduğunu, bu ilişkiler-arasılığın kendiliği yeniden kurduğunu belirtir. *Kadının Adı Yok* metninin gücü de bir anlatı olmasından ileri gelmektedir belki; okur ve yazar arasındaki ilişki bu metin aracılığıyla bir çeşit kızkardeşlik ilişkisine dönüşür. Bunu yapan Duygu'nun

Duygu Asena

kendisi değil yazdığı bu metindir öte yandan. Çünkü dergilerde "kendisi" olarak yazdığı satırlarda o çoktan "çemberini kırmış", ardından gelenlere yol açmaktadır.

Türkiye ve Britanya'da kadın dergilerini "popüler feminizm" başlığıyla ele alan Kırca (2007: 215) *Kadınca* ve *Kim* dergilerinde kullanılan dile dikkat çekerken Asena'nın uzman, eğitimci rolünün altını çizer: "ben yapabiliyorsam, siz de yapabilirsiniz," diyen deneyimli ve bilinçli bir yazardır buradaki kişi. Sıradan kadınların meselelerini çözmüş, diğerlerine yol gösterecek konumdadır; "biz" zamiriyle kızkardeşlik kurmak yerine, kendini bunun dışında tutarak "siz"in dayanışmayı örgütleyeceğini öngörüyordur belki. Öte yandan ilerleyen tarihlerde bu dönemi anlatırken *Kadınca*'da çalışmanın kendisi açısından öğretici olduğuna da dikkat çeker. Kadınların kürtaj hakkının savunuculuğunu yaparken kürtajın ancak eşten izinle olanaklı olduğunu bu süreçte öğrenir, medeni kanundaki maddeleri okudukça mevcut eşitsizliklere hayret eder. Aslında kadınların meselelerini haber yaparken araştırır, kendisinin bilgisi arttıkça bunu okurlarıyla paylaşır. Bir yandan dünyadaki magazinleri takip etmekte, yasal ve toplumsal olarak başka ülkelerdeki kadınların durumunu araştırmaktadır. Hem derginin formatı açısından bir model belirler kafasında, hem hitap ettiği kadınlara işaret edeceği özgür, kendi ayakları üzerinde duran, bedeni ve hayatı üzerinde söz sahibi, aklıyla var

Çok fazla kadını etkiledi.

olan kadın imgesini yaratır. Dünyada 1980'li yıllarda kadın cinselliği meselesi popüler mecralarda kendine yer bulurken *Kadınca*'da 1970'lerin sonunda yayınlandığı ilk sayılardan itibaren orgazm, mastürbasyon, çocukların cinsel eğitimi gibi konular sıklıkla tartışmaya açılmıştır. 1979 Mayıs'ı itibariyle yoğun bir şekilde kürtaj meselesine yer verilen dergide bu konuda kampanyalar göğüslenmiş, 1984'te feministlerin ilk yürüyüşünde bizzat yer almasa da dergide haberlerine yer veren Duygu ve ekibi, 1980'lerin ortalarından itibaren Mart sayılarında kadınların taleplerini özellikle dile getirmişlerdir. Maraş Öymen'in ifadesiyle (2016) kadınların elde ettiği hakların kazanımında, Aile İçi Şiddete Karşı Yasa, Medeni Kanun ve Ceza Kanunu reformlarında Duygu Asena'nın etkisi son derece önemlidir.

Politik bir dergi olarak yola çıkmamasına rağmen *Kadınca*'nın gündemi uzun seneler boyunca son derece politiktir. Bu sadece ülke ölçeğindeki büyük kazanımlar değil, aynı zamanda kadınların yaşam öykülerinde mikro alandaki mücadelelerinde de geçerlidir. Her ne kadar Asena'nın yayın yönetmenliğini sürdürdüğü *Kadınca* ve *Kim* dergilerinin kentli orta sınıfa hitap ettiği düşünülse de özellikle *Kadınca*'nın okur yorumlarına bakıldığında küçük şehirlerde yaşayan, eğitimsiz genç kadınlara da ulaştığı ve onlar üzerinde etki yarattığı görülmektedir. Yine de yeterince heterojen bir kitleyle etkileşimde olmadığının ayırdındadır Duygu. 1999'da verdiği bir röportajda 1997'de *Milliyet* gazetesinin kampanyasıyla doğu illerine yaptığı ziyaretlerden söz eder mesela: buradaki kadının eğitimsizliğinin, kadın hakları diye bir şeyin farkında dahi olmadığının altını çizer; dahası, Kürt kadınların okuryazar olmadığının, "iki kere" dezavantajlı durumda olduğunun da farkındadır. İpek Çalışlar'ın [Duygu Asena adına verilen ödül konuşmasında] ifadesiyle "Duygu dünyaya doğru yerden bakmayı öğrenmişti. Kim haklı, kim haksız, ezen kim, ezilen kim hep bilirdi." Bütün bu eşitsizlik karşısında umutsuz konuştuğunda dahi çarenin ciddi bir eğitim seferberliği olduğunu belirtmektedir. Yayıncılığı, dergiciliği pedagojik bir araç olarak kullanırken de belki başından beri bu sezgiyle hareket etmiştir. Popüler mecraları değerlendirirken kadına karşı şiddet gibi görünür bir sorundan kadının cinselliğini bilmeyişi gibi görünmez olana hiçbir konuda kalem oynatmaktan çekinmez. Kadının bedenini tanıması bedeninin özerkliğini kazanmasıyla beraber kadın özgürleşmesinde bir basamaktır ne de olsa. Sorunlar arasında küçük büyük ayrımı yapmadan, adaletsizlik nerede ne şekilde bulunuyorsa, onunla mücadele etmeye uğraşır.

Zaman içerisinde değindiği konular çeşitlenir sadece; kimi zaman daha büyük bir adaletsizliğin peşinden cezaevlerine ya da doğu illerine giderken kimi zaman aşama aşama bir sorunun üzerine gider: Mesela *Kadınca*'da uzun süre kadınlara ekonomik bağımsızlıklarını kazanmaları gerektiğinden söz ettikten sonra çalışan kadınlara "kendinizi sömürtmeyin," diyerek ev içindeki işlerin, ço-

cuk bakımının kadın ve erkek tarafından eşit şekilde paylaşılması gereğinin altını çizer. Ayşeler'e Aliler'i eğitmesini salık verdiği yazısında [1981, Kasım] yine kadının bilinçlenmesi birincil hedefidir. Aynı derginin ilksözünde bu yazıdan söz ederken kendisinin ve ekibinin "cesaretine" vurgu yapılmasına karşı çıkması da tevazu göstermesinden çok hak savunuculuğunu, adalet arayışını nasıl kendiliğinden, doğallıkla yaptığının bir ispatı niteliğindedir: "dünyada kadın hakları diye bir olay yaşanıyorsa, kadın hâlâ pek çok yerde ikinci sınıf insan, ezilen, sömürülen, hafif işler yaptırılan, bilek gücüyle yenilen, dövülen bir cinsse, bu ortaya dökülmeli, kadınlar ezilmekten, sömürülmekten kurtarılmalı." 1992'de *Kadınca*'dan ayrılıp *Kim* dergisinin başına geçtiğinde, kadının kimliğini bulması, kadın olarak bilinçlenmesini amaçlamaya devam ederken "feminizmin modası geçti" diyenlere kadın haklarının modası olmadığını, kadın sömürülmeye devam ettikçe yazıp çizeceğini haykırır. Seneler sonra Ayşe Düzkan'ın *Pazartesi*'de (2001) kendisiyle yaptığı röportajda yine bu "demode feminist" ifadesine karşı çıkar, "kadınlar ezildikçe feminizm demode olamaz!" diyerek tepkisini ortaya koyar. Bu röportajda dikkat çeken bir başka şeyse Duygu'nun herhangi bir siyasi oluşumda yer almayacağından söz edişidir; her ne kadar bir gazeteci tarafsızlığına sahip olmanın etik sonucu olarak bunu vurgulasa da sanki tek başına mücadele etme, her türlü eleştiriyi göğüsleme iradesinin bir yansımasıdır bu. Kadın hakları için bu kadar kalem oynatırken hiç kimseyle yan yana durmamış, tek bir eyleme bile gitmemiştir mesela. Kalemiyle savaşmayı seçmiş ve bu sayede çok daha fazla kadını etkilemiştir.

Kadının Adı Yok'un yayınlandığı dönemlerde edebiyatçıların kendisini küçümsemelerine aldırış etse de ilerleyen yıllarda bununla da başa çıkmayı öğrenir. 1997'de *Aynada Aşk Vardı* romanı üzerine verdiği röportajda, "Kitap neden yazılır Allah aşkına, okunsun diye yazılır. Benim kitaplarım okunuyor. Edebiymiş, şuymuş, buymuş, bir kategorizasyon hiç umrumda değil," cümleleriyle edebiyatçılığına değil ama yazarlığına duyduğu özgüveni gösterir. O vakitler on senedir çoksatar bir kitabın yazarı olarak "kalıcı" olduğunu ispat etmiştir ne de olsa. Bugünse dönüp dolaşıp kendisinden ve eserlerinden, gazeteciliğinden ve yazarlığından ayrı ayrı söz etme ihtiyacı duyuyorsak edebi olmasa dahi ebedi bir değere sahip olduğu artık kesindir. Hayatının son senelerinde mücadelesini hastalıklara karşı sürdürürken, daha çok roman yazımına ağırlık verir. *Erkekçe* ve *Kadınca* dedikleri davranışlarla toplumsal cinsiyet rollerine değinmeye devam ettiği *Aslında Aşk da Yok*, erkek şiddetine karşı çıktığı öyküleriyle *Kahramanlar Hep Erkek* gibi kitaplarından sonra *Paramparça* ismindeki son romanında eşcinsel bir karakteri işlemeye kalkışmıştır mesela. Kitabın içeriği ya da edebi niteliği bir yana, arka kapağındaki "Duygu Asena yine cesur" ifadesi onun bütün yaşam öyküsünün ve yazı serüveninin özeti mahiyetindedir bir bakıma. Duygu, en çok cesaretiyle hafızalara kazınacak bir öykünün kahramanı olmuştur. Kadınlara *Aslında Özgürsün* diyerek güç vermiş, çoğunun hayatını değiştirirken, herkesin anladığı dilden bir anlatının olanağını ortaya sermesiyle hepimize ilham olmuştur. ❐

Yalnızlıktan Meşruiyete...
1980 Sonrası Kadın Hareketi ve Kurumsallaşma

BİRSEN TALAY KEŞOĞLU

18. yüzyılda tüm dünyada feminizm ya da "kadın hakları savunuculuğu" ütopik bir düşünce olarak algılanmış ancak zaman içerisinde ütopyadan gerçekliğe ulaşmıştır. Modern zamanların en önemli mücadelelerinden biri olan cinsiyetler arası mücadele, ekonomik ve sosyal şartların değişmesiyle "yeni kadın"ın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında özellikle II. Meşrutiyet sonrası kadınlar kamusal alanları talep etmeye başladılar. Osmanlı döneminde 1800'lerin ortasından itibaren kadınlar için dergiler yayınlanmaya başlar ve 1908 sonrasında, yönetiminde sadece kadınların olduğu ve kadınların yaşadığı sorunların dile getirildiği dergiler de basın hayatında yerini alır. Avrupa'daki kadınlar kadar radikal söylemler ve talepler öne sürülmüyordu ama "yeni kadın" artık daha geniş özgürlük alanları istemektedir. Modernleşme yanlısı erkeklerin de dergilerde bazen endişeyle ama sık sık vurguladığı gibi engellenemez "bir kadın inkılabı"[1] ile karşı karşıya kalınır fakat Osmanlı kadını henüz oy talebinde bulunmamaktadır; oy talebi için 1921 yılını beklemek gerekmektedir ve nihayetinde bu girişim sonuçsuz kalır. 1923 sonrası Cumhuriyet ile birlikte kadınların modern hayatın içinde yer alması için birçok önemli adım atılır ancak 1935'ten 1975'lere kadar kadın hareketi büyük bir sessizliğe bürünür.

1960'ların sonuna doğru, az gelişmiş ülkelerde demokrasi ciddi sorunlarla karşı karşıyaydı; temsili demokrasi her alanda büyüyen sorunları çözemez duruma gelmişti ve bu krizden çıkmanın yolu emperyalizm karşıtlığı, eşitlik arayışı, hak ihlallerine karşı ve barış için mücadele, insan haklarının savunulması ve sosyalizm olarak karşılığını buldu. Türkiye'de 1970'ler sol hareketin güçlendiği ve kadınların da bu bağlamda sendikalar, meslek örgütleri ve diğer kitle örgütlerinde daha öncesinde hiç olmadığı kadar yoğun bir biçimde yer aldıkları bir dönem olmuştur ve Türkiye'de kadınların en yoğun, en kitlesel biçimde siyasetin içinde yer aldığı ve politika ürettiği bir dönemdir. Daha öncesinde böylesi bir deneyimden, hele kadınlar adına bahsetmek zordur. 1975 yılında kurulan İlerici Kadınlar Derneği (İKD) ise o dönemde kurulan ilk sosyalist kadın derneğidir ve 1970'lerde Avrupa'daki feminist hareketin temel talepleri ve hedefleri ile İKD'nin talepleri örtüşmektedir. 1970 yılının şubat ayında İngiltere'de Ruskin College'de toplanan ilk uluslararası kadın konferansında dile getirilen dört talep şunlardır: 1. Her kadının rahatça ulaşabileceği doğum kontrol araçları ve serbest kürtaj hakkı. 2. Ücret-

siz ve eşit biçimde yararlanılabilecek çocuk bakımı hizmeti. 3. Eğitimde ve iş yaşamında fırsat eşitliği. 4. Eşit işe eşit ücret.[2] Daha sonra İngiltere'de Kadınların Özgürlüğü (*Women's Liberation*) hareketi, programına 24 saat ücretsiz çocuk bakımı hizmeti talebini koyarak yeni bir talepte bulunmuştur.[3] Bu talepler İKD'nin de talepleridir. İKD'de feminizm anlayışından bahsedilemese de feminist hareket için iki önemli alanda kazanım sağlanmıştır. Birincisi, kadın hareketi büyük bir örgütlenme düzeyine erişmiştir.[4] İkincisi, daha önceki dönemde var olan "devlet feminizmi"nin İKD deneyimi ile aşılmasıdır. 1980 sonrası Türkiye'de feminist hareketin İKD'ye ve sol harekete yönelttiği temel eleştiri, sınıf sorununu kadın sorununun önüne koymalarıdır. 1980 sonrası reel sosyalizmin çöküşü ve küreselleşme siyaseti ile birlikte tüm dünyada ve tabii Türkiye'de de sınıf sorunu tamamen gündemden düştü; hiçbir politikanın önüne veya arkasına konulması imkânı ve ihtimali kalmadı.

Kütüphanenin ilk resmî açılış günü konuşmaları. Şirin Tekeli ve kürsüde Jale Baysal.

YALNIZLIKTAN MEŞRUİYETE DOĞRU

Şirin Tekeli, Türkiye'de feminizmin 70'lerde entelektüel hazırlık dönemini (uyanış), 80'lerde eylemlilik yıllarını ve 90'larda örgütlenme aşamalarını yaşadığını ifade ediyor.[5] Türkiye'de 1980 askerî darbesi sonrası en etkili olan eğilimler milliyetçi ideolojinin, resmî tarihin ve gücünü yitirmiş olan sol/sosyalist hareketlerin sorgulanması ve İkinci Dalga Feminist Hareketi'nin ortaya çıkışı olarak özetlenebilir. Türkiye'de feminist hareket devletten bağımsız olarak ortaya çıkmış, yayın organları, ortak kimlikler ve eğilimler çerçevesinde bir araya gelmiş küçük gruplardan oluşmuştu. Avrupa ve Kuzey Amerika'da radikal muhalif hareketler feminizmle birlikte büyürken Türkiye'de askerî darbeyle birlikte gücünü yitiren, yok olan muhalefet ile bağ kurma ve birlikte hareket etme şansı bulamayan feminist hareket, bu darbe döneminde, kendi gündemini yaratmakta ve başlarda taleplerini iletmekte güçlük yaşadı. Bu ilk yıllar bir yalnızlık dönemidir.

Kampanyalar, Eylemler: Meşruiyet ve Kitleselleşme: "Yeter! Söz Kadınların"

1980'lerin ortalarına gelindiğinde hareketlilik artmış ve art arda kampanyalar düzenlenmeye başlamıştır. 1986'da *Kadınlar Dilekçesi* olarak adlandırılan bir eylem gerçekleştirilir. Türkiye'nin de imza attığı uluslararası Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşme'sine uyulmasını isteyen kadınlar bir imza kampanyası başlatırlar ve binlerce[6] kadının imzasıyla 7 Mart 1986'da TBMM'ye verilir.[7] Bu eylem, feminist harekete meşruiyet kazandırmıştır.[8] Artık bundan sonra kadınlar sokağa, alanlara iner ve bir kitleselleşme dönemi başlar. Şirin Tekeli bu

girişimi, ilk feminist eylem olarak tanımlar.[9] Bu dönemde en etkili eylemler, Ankara'da gerçekleştirilen "Dayağa Karşı Kampanya" eylemi ve 17 Mayıs 1987'de İstanbul Yoğurtçu Parkı'nda yapılan "Dayağa Karşı Dayanışma"[10] yürüyüşüdür. İstanbul'daki bu miting 12 Eylül darbesinden sonra ilk izinli, kitlesel eylemdir ve farklı görüşlerden binlerce kadın Kadıköy'de yürümüştür. Bu yürüyüşün ardından çok sayıda kitlesel eylem gerçekleştirilir. 1. Kadın Kurultayı ve oldukça tartışmalı, çok ses de getirmeyen boşanma eylemi 1989 yılını işaret eder ve bu tarihten sonra eylemlilik gözle görülür şekilde azalır. Konjonktür uygunsa toplumsal hareketlerin kitleselleşmesi, örgütlenmeyi doğurabilir. Ancak hiyerarşik örgütlenmeye ve hatta kurumsallaşmaya karşı olan feministler, bu anlayışa karşı farklı bir örgütlenme modeli ortaya koyar ve "Dayanışma Ağları"[11] olarak adlandırabileceğimiz bu yapı 1989'da kurulur.[12] Aslında bu yapılanma kadın sığınakları için önemli bir gelişmeyi de beraberinde getirir ve artık kurumsallaşmaya giden yol açılmıştır.

Bu dönem için ilk söylenebilecek olan, kamusal ve özel alan arasındaki ayrım her anlamda sorgulanmış, feminist örgütlenme öncesi kadın politikası açısından siyasetin dışında olduğu varsayılan konu ve sorunlar politikanın en temel meselelerini oluşturmuştur. Ancak bu kampanya dönemi kadınların siyasette yer almalarını getirmedi. 1989'da Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP), Kadın Bakanlığı kurma önerisi getirdi[13] ve ilk Kadınlardan Sorumlu Devlet Bakanı İmren Aykut (ANAP) oldu ancak yeterli kadro ve bütçe ayrılmadığı için çok etkili bir çalışma gerçekleştiremedi.[14]

Kurumsallaşma: Feminist Politikanın Hem İçeriği Hem Biçimi Değişiyor!

Kurumsallaşma, toplumsal hareket örgütlerinin devletle ya da diğer kurumlarla düzenli ilişkiler kurması ve devletle istikrarlı bağlar kurma sürecini ifade eder.[15] Türkiye'de 1980'lerin ortalarında artan ve yükselen sokak eylemleri 1990'lı yıllarda yerini kurumsallaşmaya bırakmıştır ve bu gelişmeler feminist politikada önemli değişiklikler yaşanmasına neden olmuştur. Bu 3. dönemin kurumsallaşma dönemi oluşu ve daha sonra proje feminizmi olarak adlandırılan dönem kadınların sivil toplum kuruluşları çatısı altında toplanmaya başlamaları ile ilgilidir.[16] Kurumsallaşma, feminist örgütler içinde daha önce yapılan önemli tartışmalardan biri olan hiyerarşik yapılanmayı da beraberinde getirdi ama kurumsallaşma döneminde birçok kurumda esnek ve demokratik bir yapı ve yönetim biçimi sağlanmaya çalışıldı. Türkiye toplumunun hiyerarşik yapılanması ve devlet anlayışının dışında bir örgütlenme hepsinde sağlanabildi mi? Sanırım yanıt "hayır" olmalı?

Proje feminizmi olarak adlandırılan mesele ise başlı başına devasa bir konu. Ancak Sancar'ın özellikle "finansmanı uluslararası örgütlerden gelen ve kadın araştırmaları için yönlendirilen birçok proje 'kamu sorumluluğu' için yapılan kamu politikalarının yerini aldı,"[17] ifadesiyle "siyasal toplumun reformunu önemsemeyen, kendi dünyasına gömülmüş bir 'sivil toplum fetişizmi' ortaya çıktı" eleştirileri de kurumsallaşmanın ardından geldi. Bu STK'larda çalışan kadınların da birer "femokrat"a dönüştüğü iddiası da hâlâ var olan bir tartışma. Bora ve Günal'ın proje dönemi ile ilgili eleştirileri ise muhalefetin gerilemesi bağlamındadır. "Proje feminizmi yaygınlaşmayı kolaylaştırırken, 90'larda feminist hareketin politik içeriğinin seyrelmesinin nedenlerinden de biri oldu. 80'lerin coşkulu ve canlı politik tartışma ortamı kendi gündemleriyle (projeleriyle) uğraşan, birbirinden kopuk gruplara bıraktı. Genel politik atmosferin boğuculuğu ve toplumsal muhalefetin gerilemesi de bu seyrelmeyi hızlandırdı."[18] Bu dönemde eylemliliğin

azaldığı ise zaten herkesin hemfikir olduğu bir gerçektir.

Kurumsallaşma 1990'larda kadın hareketi için önemli ve farklı bir deneyim yaşanmasını sağladı. Hatasıyla, eksiğiyle her deneyim kadın hareketinin birikimini artırdı ve artırmaya devam ediyor. 1990'da dernekler ve vakıflar kuruldu, buna barolar da katıldı. Kadın örgütlenmesinin olduğu her alanda kadınların çıkarlarını en öne koyan kurumlar oluştu. Kadınlarla ilgili her mesele yeni bir oluşumu beraberinde getirdi. "1990'ların başında 150 civarında kadın derneği varken, 90'ların sonunda 350'yi geçmişti."[19] Bu dönemde kurumsallaşmanın yaygınlaşmasının tek bir değişkene, yaygın eylemliliğe bağlı olup olmadığı tartışmasında, bu gelişmeyi Avrupa Birliği sürecine dayandıranlar da vardır. Ancak her ne kadar AB, kadın çalışmalarına, projelere kaynak aktarmış olsa da üniversitelerde Kadın Araştırmaları bölümlerinin açılmasında, özellikle ilk örneğini oluşturan İstanbul Üniversitesi bünyesinde kurulan Kadın Araştırmaları Merkezi'nin AB desteğinin dışında, kadınların büyük çabaları sayesinde ortaya çıktığını savunanlar da vardır.[20] Bu merkez kuruluncaya kadar, Türkiye'de "Kadın Araştırmaları" adına herhangi bir şey yapılmadı mı? Yapıldığını biliyoruz. Bugün kadın çalışmaları adına ortaya çıkmış birçok tez, kitap ve makale var. Ancak bunların merkezî ve kurumlaşmış çabaların değil, tek tek kişilerin çabalarının ürünü olduğunu söyleyebiliriz.

Kadın hareketi için kurumsallaşma sivil toplum örgütlerinin oluşması ve gelişmesi demektir. Osmanlı'da ilk feminist hareketler de kurumsallaşmanın önü açılınca ortaya çıkmış ve yükselmiştir.[21] Sivil toplum kuruluşlarında ortak amaç ve yararlar gözetildiği gibi baskıcı bir anlayışın da olmaması gerekir; çoğulculuk esastır ve bu iki ana eksen feminist siyaset için, her türlü fikrin bir arada bulunması ve önyargıların kırılması açısından da değerli bir zemin yaratır.[22] Genellikle gönüllülük düzeyinde katılım sağlanır ve kadınların hak mücadelesinde önemli bir alan oluşturur. İşte bu alan yeni bir dilin oluşması ve yeni siyasetin ortaya çıkması için de temel oluşturur.

Çilingiroğlu, kurumsallaşmayı "... kadın ve erkek arasında eşitsiz uygulamaların ortadan kaldırılması için gerekli salt düzenlemelerin yapılması, devlet tarafından kadınların özel alandan kamusal alana geçişlerini kolaylaştırıcı önlemlerin alınması, kadınların toplumsal, ekonomik ve siyasal haklarını erkeklerle eşit biçimde kullanmalarının sağlanması için devletin gerekli politikaları oluşturması ve bütçe tahsislerinin olumlu bir şekilde yeniden yapılandırılması da dahil olmak üzere tüm uygulamaları kapsamaktadır," biçiminde ifade etmiştir.[23]

Kurumsallaşma bireysel açıdan kadınlara bilgi ve yeteneklerini geliştirme fırsatı verdiği gibi, karar mekanizmalarında yer alarak süreci yönetme, liderlik etme, yaşadığı sorunların nedenini ve çözüm yollarını bulma olanağı da tanır. Fırsat eşitliği/eşitsizliği sorunsalında, kadınların bu alandaki sorunlarını ortaya koyan, çözüme yönelik politika üreten, birlikte davranmanın yarattığı kuvveti fark ettiren, temsil gücü elde ederken bir yandan da karar mekanizmalarında yer almasını sağlayan STK'lar, kadınların toplumsal, politik ve ekonomik yaşama katılmasına destek olurken kadına yönelik politikaların biçim ve içeriğini etkilemeye başlamıştır. Kurumsallaşma ile kimlik kazanan feminist hareket, projeler aracılığıyla orta sınıf, kentli ve eğitimli kadınlarla olduğu gibi büyük şehirlerin dışındaki kadınlarla iletişim kurulmasını ve hareketin yaygınlaşmasını sağlamıştır.[24] Dahası, politik eylemlere ayrılmış gayriresmî aktivist gruplar olmaktan, özel mesleki ihtiyaçları olan siyasal bilgiye dayalı örgütlere dönüştüler.

1990 yılının hemen öncesinde kurumsallaşma deneyimi açısından ilk kurulan

dernekler İstanbul'da Kadın Kültür Evi[25] (4 Şubat 1989), Ankara'da yine 1989'da kurulan Kadın Dayanışma Derneği'dir. İstanbul Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama merkezi de 4 Ekim 1989 tarihinde kurulmuştur. 1990'lara gelindiğinde kadın hareketinin hem akademik gelişmesine hem de kurumsallaşmasına önemli katkılar sağlayacak olan üç kurum Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi merkezi (Nisan 1990) ve İstanbul Üniversitesi bünyesinde Kadın Araştırmaları merkezi Yüksek Lisans eğitimine başlamıştır (1990). M.Ü. çatısı altında Kadın Emeğini Araştırma merkezi de 1990'da faaliyete geçer.[26] İstanbul'da Mor Çatı Girişimi başlatılmış ve yine 1990'da Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı kurulmuştur. Devletin girişimiyle kurulan Kadın Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü'nü de unutmamak lazım.

KURUMSALLAŞMAYA BİR ÖRNEK: KADIN ESERLERİ KÜTÜPHANESİ VE BİLGİ MERKEZİ VAKFI

Kadın hareketi kendisi zaten bilgi, belge üreten zengin bir kaynaktır. Bunun yanı sıra kadın hareketi, kadınların tarihleri ya da tarihteki "görünmezlikleri" konusunda özel bir bilinç yaratır. Hareketin varlığı kadınlarla ilgili pek çok araştırma yapılmasını teşvik eder. Ama bu aynı zamanda, klasik kütüphanelerin ve arşivlerin, kadınlarla ilgili kaynakların toplanması, derlenmesi, araştırmacıya sunulması bakımından zaaflarını da ortaya çıkarır. Birçok araştırmacı, kaynak bulma zorluklarıyla yıllar kaybetmiştir.[27]

Feminizm artık sadece kadın-erkek eşitliği mücadelesi değildir, günümüzde bunun çok ötesinde bir yerdedir. Feminist politika birçok alanda hayata geçmeye başlamıştır ve bu mücadelenin bir tarafı da kurumlardır. Erkek egemen bakış açısını değiştirmek ve dönüştürmek için de sivil toplum kuruluşlarına ihtiyaç vardır. Bu kurumlar medyayla, toplumun birçok kesimiyle ve nihayetinde devletle ilişki kurarlar ve değiştirmek, dönüştürmek için de ilişkilenmek gerekir. Klasik STK'lardan farklı olarak, Weber'in bürokrasi yaklaşımından farklı bir yönetim anlayışı geliştirmesi kadın örgütleri için önemlidir. Bu dönemde tartışılan "yönetişim" anlayışı ise artıları ve eksileriyle birlikte ayrıca değerlendirilmelidir. Ancak esnek, demokratik ve katılımcı yanlarını güçlendirerek, gönüllülük düzeyini yükseltmek kadın örgütleri için elzemdir. Kadın tarihi ve kadın çalışmaları açısından kurumsallaşma ne demektir? Buna bir örnek olarak Kadın Eserleri Kütüphanesi'ni vereceğim.

1996 yılında doktora tez çalışması için arşivlerinden yararlanmak üzere gittiğim ve sonrasında birçok projesinde çalıştığım ve hâlâ aktif olarak bünyesinde yer aldığım Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi'ni, kurumsallaşmanın ilk örneklerinden biri olarak ele almaya çalışacağım. Bir tarihçi olarak belgesiz tarih yapılamayacağını zaten bilirim ve özellikle kadın çalışmaları yapmak isteyen birinin bu belgelere nasıl ulaşacağı endişesini de çok iyi tanırım çünkü yüksek lisans çalışmamı yaparken Kadın Eserleri Kütüphanesi yoktu ve Osmanlıca kadın dergilerine toplu halde ve eksiksiz olarak hiçbir yerde ulaşamadım. Doktora çalışmam için konuyu belirlediğimde birincil kaynakların sadece Kadın Eserleri Kütüphanesi'nde mevcuttu. Bu kurum olmasaydı acaba bu çalışmayı yapabilir miydim ya da nasıl yapardım? İşte bu nedenle kadın örgütlenmesi ve kadın çalışmalarında kurumsallaşmanın önemine (zorlukları ve sıkıntılarıyla birlikte) vurgu yapmak için kütüphaneyi anlatmak istedim ve tam da burada "Kişisel olan politiktir!" ifadesi çok uygun bir yere karşılık geliyor.

Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi merkezi Vakfı, kadın hareketinin içinde

Kadın Eserleri Kütüphanesi'nin içi.

hayat buldu ve gelişti. Kadın hareketinin ve mücadelesinin en büyük eksiklerinden birini tamamladı. Kadınları ve onların ürettiklerini görünür kılmak, kadınların mücadelesinin belleğini oluşturmak ve korumak üzere kuruldu. Vakfın resmî olarak kuruluşu Nisan 1990 olarak bilinse de Vakıf kayıtlarına göre 8 Mart 1990 tarihinde tüzel kişiliğini[28] kazanan kurumun biraz da kuruluş öncesine ve o dönemdeki gelişmelere göz atalım.

1988 yılında Aslı Davaz ve Şirin Tekeli kadın merkezli bir kütüphane ve arşiv kurma düşüncesini geliştirirler. Osmanlı'dan başlamak üzere bir kadın hareketinin varlığı artık bilinmekteydi ve 1980'den bu yana kadın hareketi çok mesafe kat etmiş ve gündemi belirleyen eylemlerle varlığını ortaya koymuştu. Bu tarihi görünür kılmak için kadın tarihi araştırmalarının yapılması ve bu geniş tarihin daha önce var olmayan kategoriler içinde, farklı bir yöntemle bir araya getirilmesi gereği ortaya çıkmıştı. Bu hayallerini gerçekleştirmek için İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Nurettin Sözen ile bir görüşme yapılır; Sözen, bu girişime olumlu bakar ama ne yapılmak istendiğini tam olarak anlayamadığını söyler ancak kütüphanenin kurulması için gerekli desteği verir.[29] Ne yapılmak istendiği o yıllarda herkes için oldukça anlaşılmaz olmalı çünkü Türkiye'deki ilk örnek olacaktır. Daha sonra, Jale Baysal, Füsun Ertuğ ve Füsun Akatlı da Vakıf oluşturma sürecine katılır. Beş kurucu üye, dünyanın farklı ülkelerindeki aynı amacı taşıyan kurumlarla ilişkiye geçer. Fransa, Hollanda, İngiltere ve ABD'deki kurumlar ziyaret edilir[30] ve böylesi bir yapıyı en iyi şekilde oluşturmak için gerekli araştırmalar yapılır. Ancak en önemli sorun olarak mekân meselesi çözülmemiştir. Kütüphane için ilk olarak İstanbul'da özellikle kadınların yapımış olduğu tarihî bir bina aranıyor ama restorasyon maliyetinin çok yüksek olması nedeniyle,[31] İstanbul Belediyesi'nin tahsis ettiği Bizans döneminden kalma bir binaya yerleşiliyor ve 30 yıldır Kütüphane bu binada faaliyet gösteriyor.

Yerel yönetim ile bir sivil toplum kuruluşunun iş birliği örneği olarak 30 yıldır bu ilişki sürüyor. Kuruluşun akabinde gazetelerde yer alan bir haberde "erkeklerin içeri alınmadığı" bir mekân olarak tanıtılan kütüphanenin ve kurucularının işlerinin ne kadar zor olduğunu bu ifadeden de anlamak mümkün.[32]

Tarihsel olarak kadınların kendi belleklerini yaratma ve koruma girişimleri olmuştur. Örneğin, ABD'de 1935 yılında ilk kadın arşivi oluşturulması girişimi hem feminist hem de barış aktivisti olan Rosika Schimmer tarafından ortaya atılır ve Mary Ritter Beard[33] kadın arşivi açılabilmesi için çok uğraşır ancak bu arşivin kadın hakları ile ilgisi olmadığı argümanıyla karşılaşır. Sonunda Dünya Kadın Arşivleri **Merkezi'ni[34] kurar ve** genişletir **ancak 1940 yılında amaçladığı doğrultuda bir gelişme olmadığını ileri sürerek arşivden ayrılır ve nihayetinde arşiv kapanır. Ancak Beard'ın aktardığı bir anısı çok dikkat çekicidir.[35] Çok tanınan bir süfrajet olan Carrie Chapman Catt,[36] Jane Adams gibi aktivist kadınların bazı kütüphanelerin ücra köşelerinde çürüyen arşivine büyük mücadeleler sonucu ulaşarak, İkinci Dünya Savaşı öncesi ABD'deki feminist hareketin belleğini gün ışığına çıkarmıştır."[37] "Belgesiz tarih olmaz" sloganına verilecek en iyi örnek, Aslı Davaz'ın *Eşitsiz Kızkardeşlik*[38] adlı çalışmasında Cumhurbaşkanlığı arşivinde araştırma yaparken Türk Kadınlar Birliği'ne ait mektuplar bulması ve bu mektupların Türk Kadınlar Birliği'nin Ortadoğu'daki kadın hareketine bakışını anlamamızı sağlamasıdır. Kadın arşivlerinin önemini anlamak için iki örnekten çok daha fazlası vardır. Türkiye'de kadınlar kendi özel arşivlerini saklamak bilincine erişmiş olsalar da bu arşivin saklanması, korunması ve kullanılması için ne yapmaları gerektiğini bilmiyorlardı. Oysa, şimdi kadınlar ve kadın hareketi kendi arşivlerini oluşturarak, saklayarak gelecek nesillere daha güçlü bir tarih ve miras bırakıyorlar.**

Kütüphane nasıl oluşturuldu sorusu farklı grup, kişi ve kurumlarla kurulan ilişkiyi de anlatır. Kütüphanenin ilk yıllarında hızlı bir şekilde gruplamalar yapılır. Ve yayınevlerinden kadın kitapları istenir. Ayrıca birçok kurum ve kişi, kadın konulu kitaplarını bağışlar. En önemli kaynaklardan biri olan ve kuruluş amacından birini oluşturan Osmanlıca kadın dergilerinin tümü bulunur ve tek merkezde toplanır. Cumhuriyet dönemi dergileri de peşi sıra arşive eklenir. Birçok yeni koleksiyon oluşturulur ve çok değerli bir çalışma olarak 1991 yılında kadınların özel arşivlerini koruyacak arşiv merkezî de hayata geçirilir.[39] Vakıf'ta; Özel Arşivler, Kadın Örgütleri ve Örgütlenmeleri, Efemera, Gazete **Kupür,** Afiş, Görsel, Nadir **Eserler, Sözlü Tarih, Kitap, Süreli Yayın, Tez, Makale, Sanat Eserleri, Kadın Yazarlar, Kadın Sanatçılar ve İşitsel başlıkları adı altında 16 koleksiyon bulunmaktadır.[40] Kadın Eserleri Kütüphanesi de beş yılın sonunda (1995) "kuruluş sürecini" tamamlamış olarak artık daha genişlemesi gerektiğini düşünüp Vakıf senedinde bir değişiklik yaparak 25 yeni üyeyi bünyesine katıp Genel Kurulu 30 kadına çıkartmıştır. Aslında bu süreç genel tartışmaların dışında, iç tartışmaları da getirdi. Bu yapıda yer alan kadınlar kendi siyasi kimliklerini ve gündemlerini, sivil toplumla, kurumlarla ve hareketlerle ilişkilerini, kendi dinamiklerini yeniden düşünmek ve değerlendirmek zorunda kaldılar. Vakıf, belirli bir kadın hareketinin ya da o hareket içinde yer almış birkaç kadının öncülüğünde kurulmadı; o nedenle tüm kadın hareketleri ile eşit mesafede ve kapsayıcı oldu. Dernek ya da vakıfların kuruluş süreci daha sonraki politikalarını belirler. Kadın Eserleri Kütüphanesi kuruluş biçimi ve anlayışıyla sadece bilgi temelli bir yapı değil, politik, sosyal, kültürel ve tarihsel olarak bir duruşun ifadesi de oldu. Başlangıcından bu yana ortaya koyduğu çalışmalara**

baktığımızda da bunu net bir biçimde görebiliriz. Basılı yayınlar açısından ajandalar, kitaplar, sempozyum bildirileri, kataloglar örnek gösterilebilir. Bu kurum sadece bilgi ve belge toplamıyor, yeni bilgi ve belge de üretiyor.[41] Bunlar da ancak kurumsal bir yapı ile gerçekleştirilebilir çalışmalardır.

Yukarıda da ifade ettiğim gibi, STK'ların en belirgin sorunlarından biri de nasıl finanse edildikleridir. Finansal kaynak sağlayan güç, o kurumun siyasetini ne kadar belirler? Özellikle Avrupa ve Amerika'daki büyük kadın kütüphane ve arşiv merkezleri, belediyeler, üniversiteler, milli kütüphaneler ve kültür bakanlıkları tarafından desteklenmektedir. Kurumsal desteğe rağmen, genellikle yönetimde bağımsızdırlar. Yönetici kadroları kadın hareketi ve üniversitelerin kadın araştırma merkezleri temsilcilerinden, profesyonel kütüphaneci ve arşivcilerden ve kadın tarihçilerden oluşmaktadır. Kadın Eserleri Kütüphanesi açısından bakıldığında, İstanbul Belediyesi tarafından restorasyonu, bina giderleri ve bakım onarımı karşılanmaktadır. Her iki yılda bir seçimle gelen yönetim kurulu; genel kurul, bir kütüphane çalışanı ve ağırlıkla gönüllü desteği ile çalışmalarını yürütmektedir. 2020'de 30. yılını dolduran Kütüphane, sürekliliği ve verimliliği açısından kurumsallaşmaya iyi bir örnek teşkil etmekle beraber, yürütülen çalışmalar sınırlı bir kadro ile devam etmektedir. Bunun temel nedenlerinden en başta geleni kısıtlı maddi olanaklardır. Üretilen tüm işlerde maddi kaynaklarını kendi iç gücünden sağlayan kütüphane, bu anlamda özerkliğini koruyarak bağımsız bir politika yürütebilmektedir.

Sonuç olarak, kadınların feminizmi savunmaları, ondan yana tavır almaları için önce feminist teori hakkında bilgi sahibi olmaları gerekir. Kadın bakış açısıyla ve teorisiyle beraber akademik çalışmaların bu bilgiyi üretebildiği ise çok açıktır. Madem kadınlar onlara dayatılan hayatı değiştirmek istiyor, o zaman bu bilgi alanına nüfuz etmek gereklidir. Tek tek üretilen çalışmalar da değerlidir ancak yöntemi ve amacı belirlenmiş kadın çalışmaları asıl ivmeyi kazandıracak olandır. Kurumsallaşma ise yazılı metinlerin ve literatürün gelişmesiyle sağlanacak bir aşamadır ve kitleselleşmek için de yine yazıya ihtiyaç vardır. Üniversitelerdeki "Toplumsal Cinsiyet" derslerinin, kadın araştırmaları merkezlerinin, kadın örgütlerinin düzenlediği atölyelerin, kursların hem bilgi birikimini artırdığı hem de yeni mücadele biçimlerini doğurduğu rahatlıkla söylenebilir. Kurumsallaşma ve projecilik konusunda getirilen tüm eleştiriler çok önemlidir ve değerlidir; sorunları aşmak, yeni yöntemler bulabilmek için yolu aydınlatır. Şunu belirtmek gerekir ki, kurumsallaşma olmadan yaygınlaşma, kitleselleşme ve büyüme pek de mümkün değildir.

Kadın çalışmaları, Kadın Eserleri Kütüphanesi'nin 2009 yılında yayımladığı *Türkiye Kadın Thesaurusu*'nda "kadınların sistematik olarak ezilmesinin kökenlerine ve işleyişine ilişkin daha kapsamlı bir bilgi birikiminin oluşmasına ve kadınların ezilme pratiklerinin ortadan kaldırılmasına katkıda bulunabilecek araştırma" olarak tanımlanır. Türkiye'de Osmanlı'dan bu yana zaman zaman güçlenen ve tarih yazan, tarihi değiştiren kadın hareketi hep var oldu ama bu tarihin belgeleri birçok değişik sebeple saklanmadı ve korunmadı, korunamadı. Tarihyazımı için gerekli olan en baştaki araç belgedir. Yazılı ya da sözlü her tür belgenin toplandığı yerler arşivler ve kütüphanelerdir. Pozitivist araştırma yöntemi dışında, feminist kuram ve yöntem ile kadın çalışmalarına bakmayı ise bu akademik çalışmalar sağlayacaktır. Belgeleri toplamak da yeterli değildir aslında. O belgeleri hangi anlayışla topladığınız, biriktirdiğiniz ve kullanıma sunduğunuz da o derece önemlidir. İşte tam da bu noktada kurumsallaşma-

nın ve kurum kültürünün, geleneğinin oluşması kadar bu anlayışın yaygınlaşması çok kıymetlidir. Bunun yolu da entelektüel birikim ve bazı zaaflarına rağmen kurumsallaşmadır. 21. yüzyılda bunun oluşması için, özellikle Türkiye'de kadın bakış açısıyla oluşturulmuş yapılanmaların, kurumların yaratacağı gelenek ve kültür, kadınların eşitlik, özgürlük idealine çok önemli katkılar sunacaktır. ❐

DİPNOTLAR

1 Birsen Talay Keşoğlu, "Son dönem Osmanlı'da Türk kimliğinin oluşturulmasında kadınlara biçilen roller: Milliyetçilik ve 'Türk Kadını'", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, Güz, sayı 11, (2010), s. 157-158; Birsen Talay Keşoğlu ve Mustafa Keşoğlu, der., *Bilgi Yurdu Işığı (1917-1918) - Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Kadın Dergileri, Cilt 1: Talepler, Engeller, Mücadele*, (İstanbul: Libra Yayınları, 2019), s. 15-38.

2 Birsen Talay Keşoğlu, "Kadınların Sesini Duymak İçin 'Kayıt' Tuşuna Basınca...", *Kadın Belleğini Oluşturmada Kaynak Sorunu*, der. Birsen Talay Keşoğlu ve Fatma Türe (İstanbul: Kadir Has Üniversitesi Yayınları, 2009), s. 243-253.

3 Anna Coote ve Beatrix Campbell, *Sweet Freedom: The Struggle for Women's Liberation*, (Londra: Pan Books, 1982), s. 24.

4 İKD'nin ardından birçok sosyalist kadın örgütü kurulmuştur.

5 Şirin Tekeli, *Feminizmi Düşünmek* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), s. 276; Şirin Tekeli, "80'lerde Türkiye'de Kadınların Kurtuluşu Hareketinin Gelişmesi", *Birikim*, S. 3 (1989), s. 34-41.

6 İmza sayısı konusunda çelişkiler vardır. 2.861'den 7 bine kadar çıkar bu sayı.

7 *Milliyet* gazetesi, 8 Mart 1986, s. 7. Bu girişim, 12 Eylül sonrası Aydınlar Dilekçesi'nin dava sürecinin devam ettiği döneme de denk gelmiştir.

8 Berivan Kum, Fatma Gülçiçek, Pınar Selek vd., der., *Kadın Hareketinde Mücadele Deneyimleri* (İstanbul: Amargi Yayınları, 2005), s. 82.

9 Şirin Tekeli, "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerinin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, der. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), s. 342.

10 1987 yılının Mayıs ayında Anneler Günü'nde yapılması planlanan Dayağa Karşı Dayanışma Yürüyüşü, valilik kararıyla bir hafta sonraya ertelenir. 17 Mayıs 1987'de gerçekleştirilen bu eylem feminist hareket için bir dönüm noktası olur.

11 1987'de Kariye Şenliği'nde alınır bu karar. Bu ağlar kadınlara hukuki yönden ve günlük yaşamda destek sunmayı hedefler.

12 Yeşim, Arat, "1980'ler Türkiyesinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Uzantısı", *Toplum ve Bilim*, Bahar, sayı 53 (1991), s. 10-11; Berivan Kum, Fatma Gülçiçek, Pınar Selek vd., der., *Kadın Hareketinde Mücadele Deneyimleri* (İstanbul:Amargi Yayınları, 2005), s. 82.

13 SHP kurultayında kadınlar için 1/4 kota ilkesi ve kadından sorumlu devlet bakanlığı kurulması kararı alınır.

14 Daha fazla bilgi için bkz. Selma Acuner, "90'lı Yıllar ve Resmi Düzeyde Kurumsallaşmanın Doğuş Aşamaları", der. Aksu Bora, Asena Günal, *90'larda Türkiye'de Feminizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 125-157.

15 Silvia Radicioni ve Virginia Virtú, "Institutionalizing activist legacies", *Teaching Gender with Libraries and Archives - The Power of Information*, der. Sara de Jong, Sanne Koevoets (Budapest-New York: Central European University Press, 2013), s. 49-62.

16 *Pazartesi*, sayı 36 (Mart 1998). *Pazartesi*, popüler bir feminist dergi yayınlamak için 1995 yılında kurulan Kadın Kültür ve İletişim Vakfı'nın yayın organıdır.

17 Serpil Sancar, "Türkiye'de Kadın Hareketi'nin Politiği", *Birkaç Arpa Boyu 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar*, cilt 2, der. Serpil Sancar (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011), s. 61-119.

18 Aksu Bora ve Asena Günal, der., "Önsöz", *90 'larda Türkiye 'de Feminizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 9.

19 Şirin Tekeli, "Değişim ve Güçlenme Teması Çerçevesinde Siyasete ve Siyaset Bilimine Kısa Bir Bakış", *21. Yüzyılın Eşiğinde Değişim ve Kadınlar Bildiri Kitabı*, cilt 1, Nisan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2010), s. 353

20 Esen Özdemir ve Sevi Bayraktar, Kasım, der., *İstanbul Amargi Feminizm Tartışmaları* (İstanbul, Kadın Bilimsel Araştırma ve Dayanışma Yayıncılık Kooperatifi, 2011), s. 271.

21 Osmanlı İmparatorluğu'nda 1909 yılında dernek kurma izninin yasalaşması sivil toplum kuruluşlarının yasal düzeyde kurulup büyümesini sağlamıştır.

22 Anne Phillips, "Does feminism need a conception of civil society?", *An Alternative Conceptions of Civil Society*, der. 5. Chambers ve W.

Kymlicka (Princeton, NJ: Princeton University Press., 2002), s. 76-77.

23 Nesrin Çilingiroğlu, "Türkiye'de Akademik Düzeyde Kadına Yönelik Kurumsallaşma", *Hacettepe Toplum Hekimliği Bülteni*, cilt 20, sayı 2, (2001), http://www.thb.hacettepe.edu.tr.

24 Aksu Bora ve Asena Günal, der., *90 'larda Türkiye'de Feminizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 8-9.

25 İstanbul'da açılan Kadın Kültür Evi'nin kurucuları Şener Macit, Canan Toksöz, Selma Atabek, Nermin Coşkun, Saadet Özkol, Munise Sökmen'dir. I. Kadın Kurultayı'nda yaşanan tartışma sonrası oluşan bu merkez, İstanbul Tünel'de bulunmaktaydı. Medeni Yasa Kampanyası, Cinsel Tacize Karşı Kampanya organize edildi, toplantılar ve etkinlikler düzenlendi.

26 Şirin Tekeli, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, s. 342-343.

27 Şirin Tekeli, "Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi", *Kadınların Belleği Uluslararası Kadın Kütüphaneleri Sempozyum Tutanakları* (İstanbul: Metis Yayınları, 1992), s. 120-128.

28 İrem Sertbaş, "İlham veren 100 Kadın: Kadın Eserleri Kütüphanesi", Aslı Davaz ile röportaj, *Platin Dergisi*, Mart 2019; Emek Çaylı Rahte, "Aslı Davaz ile Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi merkezi Vakfı Üzerine", *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, Söyleşi, 2(2), Ankara, (2015), ISSN: X. DOI:", s. 242-248.

29 Emek Çaylı Rahte, *Moment Dergi, Hacettepe İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 2(2), Ankara, (2015), s. 242-248.

30 *A.g.e.*, s. 244.

31 *A.g.e.*, s. 245.

32 İrem Sertbaş, "İlham veren 100 Kadın: Kadın Eserleri Kütüphanesi", Aslı Davaz ile röportaj, *Platin* dergisi, Mart 2019.

33 1876 yılında ABD'de dünyaya gelen Beard, kadın hareketi aktivisti, tarihçi, yazar ve kadın arşivi kurucusudur.

34 World Center for Women's Archives (WCWA).

35 "A Woman Making History: Mary Ritter Beard Through Her Letters", *The Women's Archives Begins*, der. Cott Nancy F, New Haven; Londra: Yale University Press, 1991, s. 128-168.

36 Catt kendi arşivini ilk olarak Washington'daki Kongre Kütüphanesi'ne bağışlamayı düşünmüştür. Beard'ün arşivine bırakmayı da istememiştir. Ancak arşivin en son bulunduğu yer New York Halk Kütüphanesi'dir. (Kaynak: Julie Des Jardins, *Women and the Historical Enterprise in America: Gender, Race, and the Politics of Memory, 1880-1945* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003), bkz. bölüm 6, "Remembering Organized Feminism".

37 İrem Sertbaş, Aslı Davaz ile röportaj, *Platin* dergisi, Mart 2019.

38 Aslı Davaz, *Eşitsiz Kızkardeşlik* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2014), s. 266.

39 Emek Çaylı Rahte, "Aslı Davaz ile Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi merkezi Vakfı Üzerine", *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 2015, 2 (2): 242-248, ISSN:2148-970X. DOi: http://dx.doi.org/10.17572/mj2015.(2). s. 242-248.

40 Daha fazla bilgi için bkz. Aslı Davaz, "Görünmezlikten Görünürlüğe: Kadın Eserleri Kütüphanesi", der. Aksu Bora ve Asena Günal, *90'larda Türkiye'de Feminizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 183-204.

41 Kütüphanenin kuruluş amacında belirtilen hedeflerden biri, Osmanlıca tüm kadın dergilerinin transkripsiyonunu yaparak yeni belge üretmektedir. "Kadınların Belleği Dizisi-1" dizisiyle 8 dergiyi yayınlamıştır. "Kadınların Belleği Dizisi-2: Talepler, Engeller ve Mücadele" adlı diziyle de 32 Osmanlıca kadın dergisinin çeviri projesinin sonucunda 3 cilt olarak LİBRA Yayıncılık tarafından basılmıştır ve diğer dergilerin çeviri çalışması devam etmektedir. Koleksiyonlar, yayınlar ve etkinlikler hakkında daha detaylı bilgi için web sitesi:http://www.kadineserleri.org/

2000'lerde Feminizm:
Türkiye'de Feminist Hareketler ve Dijital Aktivizm

DELTA MERİÇ CANDEMİR

GİRİŞ

90'ların sonundan bu yana etkisini büyük bir ivmeyle arttıran yeni iletişim teknolojileri ve internet ile birlikte feminist aktivizm de bir dönüşüm geçiriyor. Bu dönüşümü çerçevelemeye çalışmak kolay değil, çünkü internet neredeyse her yerde. Bir kişinin attığı tweet ile başlayıp büyüyen feminist kampanyalardan sanal mekânın erkek egemenliğini kırmaya yönelen bloglara, sosyal medya hesaplarında paylaşılan içerikler ve yorumlarda ortaya çıkan tartışmalardan sokağın sesini sanal uzama, sanal uzamı ise sokağa taşıyan eylemlere değin her yerde yeni iletişim teknolojilerinin izi var. Tüm bu dönüşüm esnasında; feministler üretiyor, konuşuyor, yazıyor, çiziyor, beğeniyor, paylaşıyor ve etkileşiyor; birbirleriyle, feminist olmayanlarla, kadın düşmanlarıyla, devlet kurumlarıyla, dünyanın geri kalanıyla... Aslında bu yenidünyanın eskisinden hem pek bir farkı yok hem de çok farkı var. Değişen ve değişmeyenleri bu yazı ile tartışmaya çalışacağım.

Yazıya, söz konusu dönüşümü müteakip dağarcığımıza giriş yapan kavramlardan biri olan "yeni medya" ile başlamak istiyorum. Çünkü bu kavram, hem dijital dönüşümle birlikte ortaya çıkan pek çok başka kavramı içeren bir şemsiye görevi görüyor hem de medya alanında nelerin değiştiğini anlamak konusunda bize yardımcı oluyor. Gunn Enli "yeni medya"nın, kullanıcıdan kullanıcıya ya da kullanıcı ile enformasyon arasında etkileşime imkân veren iletişim teknolojilerini tanımlamak için kullanıldığını, bu tanımın odağında geleneksel kitle iletişiminin bir kaynak-çok alıcı modeline internet aracılığıyla meydan okuyan çok kaynak-çok alıcılı iletişimin olanaklılığının bulunduğunu ve "yeni" teriminin 90'lar ve 2000'ler boyunca ortaya çıkan yeni form ve platformların, yerleşik ve kurumsallaşmış ana akım medyayı kesintiye uğratmayı sürdürmesi sebebiyle hâlâ amacına uygun olduğunu (2017, 220) belirtiyor.[1] Mutlu Binark ise yeni medyanın önemli özellikleri arasında etkileşime, sürekli bağlantıda olma (*connectivity*) durumuna ve hiperlinklerin mevcudiyetine dikkat çekiyor. Yeni medyanın doğrusal olmayan, parçalı ve linkler arası bir akış içerisindeki yeni bir okuma pratiği ortaya çıkardığını (Canar, Binark ile röportaj, 2015) belirtiyor. Öte yandan Toni Ahlqvist vd. internetin web 2.0. düzeyine geçmesi ile birlikte ise insanların internete katılımını kolaylaştıran web teknolojileri ve uygulamalarla birlikte içerik yaratma ve paylaşma konusunda dijital teknolojilerin geliş-

tiğini (2008, s. 13) ifade ediyor. Aristea Fotopoulou ise, web 2.0'ın içindeki dijital ağların, sosyal ve mobil medya uygulamaları (wikiler, Facebook, Twitter, Youtube vb.) ile birlikte, sivil toplumun bir alanı haline geldiğini söylüyor. Web 2.0 platformlarının kişisel bir bilgisayara sahip olmayan mobil telefon kullanıcıları için de interneti erişilebilir kıldığını, yalnızca bilginin paylaşılması söz konusu olduğunda değil, aktörler eşzamanlı olarak "şeyleri kamusal hale getirmek", söz hakkına sahip olmak ve kabul görmek için bir araya geldiklerinden, bu platformların kamusal meseleleri herkesin kendine özgü yollarla ifade edebilmesi konusunda da etkili olduğunu (2014, s. 3) belirtiyor.

Sonuç olarak; gerek kişilerarası gerekse toplumsal düzeyde kurduğumuz dijital iletişim geleneksel araçlarla olandan oldukça farklı. Teknik olarak; hızlı, çoklu, etkileşimli, eşzamanlı, iletişime katılan tüm aktörlerin hem üretici hem alıcı olabildiği, aynı anda ses, görüntü, metin vb. verilerin sürece dâhil edildiği, sanal ortamın yarattığı gerçeklikle deneyimlenen, linkler arası bir akış içerisinde parçalı bir okuma pratiği sunan, içerik üretmeyi ve paylaşmayı tüm kullanıcılar için hızlı ve kolay hale getirerek farklı ifade biçimlerine olanak veren yeni medya ortamlarından söz ediyoruz. Medya ve iletişim alanındaki bu dönüşümün, toplumsal hareketler açısından bir etki yaratması da elbette kaçınılmazdı. Bu etkiyi aktivizm açısından avantajlı bulan görüşlerin yanı sıra kötümser ya da çekimser kalan yaklaşımlar da mevcut. Bu bağlamda, internet kullanımının yaygınlaşmasıyla daha çok kullanılmaya başlanan dijital aktivizm kavramına ve feminizm açısından yol açtığı tartışmalara değinmeye çalışacağım.

DİJİTAL AKTİVİZM VE FEMİNİZM

Dijital aktivizm, en temelde, politik bir değişim ya da direnç oluşturmak amacıyla dijital araçların kullanımı olarak tanımlanabilir. Özgür Uçkan, dijital aktivizmi "dijital ortamı / interneti, bu ortamın dışındaki, sokaktaki faaliyetler için bir iletişim ve örgütlenme platformu olarak kullanmak ve doğrudan dijital ortamın / internetin kendisiyle sınırlı faaliyetler için kullanmak" (2012) biçiminde ikiye ayırıyor. Kapsamının genişliği sebebiyle siber aktivizm, internet aktivizmi, çevrimiçi aktivizm, e-aktivizm gibi başka kavramlarla birlikte anılan dijital aktivizme yönelik üç ana yaklaşım öne çıkıyor: iyimser, kötümser ve sürekli yaklaşımlar. (Yavuz Görkem, 2016: 104)

İyimser yaklaşımlarda; dijital aktivizmin geleneksel aktivizmi desteklemenin yanı sıra toplumdaki güç ilişkilerini kırdığı, politik katılıma yönelik yeni kanallar açtığı, siyasal hiyerarşiyi bozma ve dijital teknolojilerdeki güç ilişkilerinin gerçek hayatla bütünleşmesi ölçüsünde vatandaşları güçlendirme imkânı taşıdığı, çevrimdışı protestoların alımlayıcı kitlesinin sınırlılığı ve yaratılan etkinin takip edilemeyişine karşılık çevrimiçi alanlarda alımlayıcı kitlesinin arttığı, etkileşimin boyutunun takip edilebilir olduğu ve bunun motivasyonu ve umudu yükseltebileceği belirtiliyor. Kötümser yaklaşımlar ise internet bireyleri güçlendirip özgürleştirse de diğer yandan baskıcı rejimlerin muhalifleri kontrol altında tutma ve zulmetme imkânlarını arttırdığına ve bu haliyle doğasında ezene karşı ezilenin lehine bir araç olarak görülmemesi gerektiğine, dijital aktivist olabilmek için birtakım iletişimsel ve teknik becerilere sahip olmanın, dijital okur-yazar olmanın, dijital teknolojilere ve internete erişimin zorunluluk olmasının ekonomik sınırlılıkları öne çıkardığına, ülkelerin teknolojik altyapılarının, internet erişiminin nüfusa oranının ve internet erişim ücretlerinin dijital aktivizmin gelişmesinde belirleyici rol oynadığına dikkat çekiyor. Kötümser yaklaşımların bir diğer vurgusu ise

"slacktivism"[2] adıyla anılan, dijital aktivizmin kişilerin fiziksel bir eylem içerisine girmeden, yalnızca dijital yolla aktivizm yaparak edilgen duruma getirildikleri argümanı. Son olarak sürekli yaklaşımlar, dijital aktivizmin geleneksel aktivizmi daha kolay ve hızlı hale getirerek geliştirdiğini, ancak toplumlardaki güç ilişkilerinde kökten değişimlere yol açmadığını ya da yeni ve daha etkili aktivizm biçimleri üretmediğini öne sürüyor. (*a.g.e.*, s. 106-107)

Sonuç olarak tüm bu görüşler, dijital alanın tüm aktivizm alanlarında olduğu gibi fırsatlar, tehditler, imkânlar ve engellerle dolu bir yer olduğunu gösteriyor. Feminist aktivizm de bu yeni sayılabilecek mücadele alanında her geçen gün daha fazla yer alıyor. Dijital feminizm adı verilen ve çevrimiçi feminizm, sanal feminizm, e-feminizm gibi kavramlarla da isimlendirilen bu alan, gelişen iletişim teknolojileri ve yeni medya araçları ile feminist aktivizmin kazandığı yeni boyutları ifade ediyor.[3] Bu anlamda kullanılan ilk araçlar; çevrimiçi forumlar, haber grupları, gazeteler ve bloglar oldu. Ardından gelişen web tabanlı platformlar ve araçlar, aktivistlerin dijital teknoloji kullanımlarını büyük ölçüde artırdı (Martin ve Valenti, 2013, s. 6-7). Böylece çevrimdışı örgütlenme ve eylem biçimlerinin sürdüğü ancak çevrimiçi araçların da sıklıkla kullanıldığı iki yönlü bir aktivizm biçimi giderek daha görünür hale geldi.

Feminizmin dijital teknolojilerle ilişkisine dair kuramsal ve eylemsel tartışmalara bakıldığında, bu tartışmaları besleyen en önemli aktivist gruplardan birinin siberfeministler olduğu görülüyor. 1990'larda, özellikle Donna Haraway'in 1985 tarihli *Siborg Manifestosu*'ndan esinlenen ve 80'lerin video sanatı tarihinden beslenen Avustralya'dan bazı feminist sanatçıların ürettiği ve Tully Barnett'e göre, çevrimiçi kültür tarafından vaat edilen fırsatların coşkusunu taşıyan, yeni teknolojilerin toplumsal cinsiyet, cinsellik, beden ve toplumsal eşitlik ile kesiştiği bir momentte ortaya çıkan bir dizi yeni medya sanat eseri bu kapsamda değerlendiriliyor. Yine bu işlerin, ana akım kültür içerisindeki teknoloji etrafında yer alan cinsiyetlendirilmiş habitusun eleştirisini yapabilmek için bir ortam olmasının yanı sıra yeni binyılda feminist gündemi geliştirmek için bir araç sağlayan ve sınırları ve ikilikleri aşmaya yönelik vaatlere sahip olabilecek olan ağ tabanlı dünyaya geçişin iyimserliğini yansıttığı, öte yandan yeni medya teorileri, pratikleri ve davranışlarına yönelik tartışmalarda bedene kilit bir konum atfetmiş olduğu (2014) belirtiliyor. Metinsel bağlamda ise Sadie Plant'in *Zeroes* ve *Ones* ve Sandy Stone'un *War of Desire* ve *Technology* isimli eserleri siberfeminizmin öncü eserleri olarak nitelendiriliyor. (Erek, 2009) Plant; Haraway ve Irigaray'in görüşlerinden ve Freudyen psikoanalizlerden etkilenmiş ve internetin düzenlenemeyen, kontrol edilemeyen, doğrusal olmayan bir dünya meydana getirdiği sürece, "dijital devrim"in maskülen hegemonik güç yapılarının zayıflamasını imlediğini iddia etmişti. Plant'in "siberfeminizm" görüşü, ağ'ı, teknolojinin geleneksel patriyarkal karakterini yapıbozuma uğratan ve kadınların akışkan kimliklerine benzersiz şekilde uyumlu, çatlaklı ve dağınık bir yapı olarak kavramsallaştırmaktaydı (van Doorn ve van Zoonen 2009, s. 263). Siberfeminizme ilişkin kuramsal tartışmalar gelişirken 1997 yılında Berlin'de toplanan ilk Siberfeminist konferans olan *The Cyberfeminist International*'da katılımcılar, siberfeminizm terimini tanımlamamak üzerine hemfikir olduklarını belirterek bunun yerine yüz maddelik bir liste ile siberfeminizmin ne olmadığını sıraladılar. Bu maddelerden bazıları şöyleydi: "siberfeminizm bir -izm değildir", "siberfeminizm hanım hanımcık değildir", "siberfeminizm bir korku filmi değildir", "siber fe-

Avustralyalı bir feminist sanatçı topluluğu olan VNS Matrix'in "21. yüzyıl için siberfeminist manifesto"su.[4]

Everyday Sexism Project (Gündelik Cinsiyetçilik Projesi) ana sayfası.

minizm yalnız bir kadın değildir" (Sollfrank, tarih yok).

Günümüzde, 90'lardan taşınan bu iyimser ve yıkıcı feminist müdahalelerin sürmekte olduğunu, ancak başlı başına patriyarkayı yapıbozuma uğratabilecek bir dişil ağ iletişimi teknolojisinin varlığından çok hem teknoloji hem de internetin kazanımları ve kayıpları ile hâlâ bir mücadele alanı olduğunu söylemek mümkün. Bu noktada günümüz feminizmi söz konusu mücadeleyi de içeren yeni bir dalga niteliği kazanmış görünüyor, diğer bir deyişle dördüncü dalga[5] tartışmaları ortaya çıkıyor. Kira Cochrane, gelişen iletişim teknolojileri ve sosyal medya kullanımı ile birlikte kadınların güçlü, popüler ve reaktif bir çevrimiçi hareket oluşturmalarını mümkün kılan teknolojik araçlar tarafından biçimlendirilen bir dördüncü dalgadan söz ediyor örneğin. Özellikle tek tek kadınlar ya da küçük gruplar tarafından başlatılıp sanal uzamda büyük etki yaratan *Everyday Sexism Project*,[6] *No More Page 3*,[7] *40 Days of Choice*,[8] *One Billion Rising*[9] gibi çevrimiçi feminist kampanyalar, Cochrane'e göre bu yeni dalganın örnekleri. (2013)

Prudence Chamberlain ise "eğer Cochrane haklıysa ve dördüncü dalga 2011'den bu yana gerçekleşiyorsa, bu dalganın en iyi örneklerinden biri tek bir cinsiyetçi vakanın uluslararası bir yürüyüşe dönüştüğü *SlutWalk*[10] protestolarıdır" (2016, s. 462) diyor. Türkiye'ye baktığımızda bu konuda iyi bir örnek 2014 yılında ortaya çıkan *Bacaklarını Topla Yerimi İşgal Etme Eylemi* olabilir. Toplu taşıma araçlarında erkeklerin oturuş biçimleri ile kadınların yerlerini işgal etmelerine karşı başlatılan bu eylem, öncelikle *İstanbul Feminist Kolektif* üyelerinin kendi aralarındaki konuşmalarında ortaya çıktı, konuya dikkat çeken görseller kolektif biçimde hazırlandı. Kolektif üyesi Tuğçe Eda Sarıgül kampanyanın başlangıcını şöyle anlatır:

İlk olarak Beşiktaş-Beyoğlu sarı dolmuşlarda arkadaşımla oturduk ve etiketi yapıştırıp fotoğrafını çektik. Ama kesinlikle bunu bir hasthag(#) altında yayalım, bir kampanya olarak tasarlayalım demedik. Yalnızca bacakları açık oturan adamlara tepki olarak bu etiketleri yapıştıracaktık. İletiyi #bacaklarınıtoplayerimiisgaletme hasthtag ile paylaştık. Ertesi gün hashtag'e tıkladığımda bir sürü kişinin

iletiyi paylaştığını, retweet ettiğini gördüm ve çok mutlu oldum. Sonrasında bu paylaşımlar hiç tahmin edemeyeceğimiz biçimde yayıldı. (aktaran Aktaş, 2017, s. 125)

Söz konusu fotoğraf ve hashtag, sosyal medya üzerinden yapılan bir paylaşımla başlayıp ortak bir rahatsızlık ve öfke duygusunu harekete geçiren etkili bir feminist kampanyaya dönüştü. Chamberlain'a göre, yukarıdaki örneklerde de olduğu gibi, dalga metaforunu bir ayrımın/kopuşun simgesi olarak görmek yerine onu, aktivizmin yakıtını sağlayan duygulanımla iç içe ve duygulanımı üreten belirgin bir zaman periyodu anlamına gelen bir *duygulanımsal zamansallık (affective temporality)* olarak yeniden konumlandırmak duygu ve feminizm tartışmasını **toplumsal hareketlerle ilişkilendirmemizi sağlıyor. Toplumsal hareketlerin, duyguların daha geniş gruplar arasında aktarılarak eyleme geçmelerini sağlayan yakınsamalara bağlı olduğunu ve bunun, tarihin belirli bir anında bir dizi öznenin bir yatırımı paylaşmasının altını çizen feminist aktivizmin dalgalanmalarını başlatmak ve sürdürmek açısından merkezî olduğunu söylüyor. Kamusal ve kişisel arasındaki farka rağmen, duygulanım ikisi arasında yadsınamaz bir ilişki yaratıyor. "Kişisel olan politiktir" doktrini, duygulanımın aktarılması ve devamlılığı için merkezî olan, ortak bir *kamu yakınlığı*'nı teşvik ediyor. Duyguyu açık etme ve açık edilmiş duyguya imkân verme, tepkilerin ve duyguların, bir politik kolektifin bütünleyicisi oldukları bir bağlam yaratıyor. Bu anlamda dördüncü dalga olarak tanımlanan duygulanımsal moment; *Twitter* ve *Facebook* gibi sosyal ağlar sayesinde feministler arasındaki iletişim biçimlerinin değişmesi, feministlerin aynı fiziki alanda bulunmasını zorunlu kılmadan süratli ve etkili şekilde organize edilebilen bir çevrimiçi aktivizm, protestolara erişimin (örneğin katılım konusunda zorluk yaşamış olabilecek engelli feministler için) kolaylaşması, bireysel olayların ve girişimlerin daha fazla insanın farkındalığıyla ivme ve kapsam kazanması, küresel feminist meseleler ve feminizmin kapsamında yaşanan değişimler ile birlikte şekilleniyor** (2016, s. 461).

Bu özgül koşullar altında, feminist aktivizm sanal uzamda gün geçtikçe kendine daha fazla alan açıyor. Yüz yüze iletişim, örgütlenme, toplantılar, yazılı pankartlar, taşınan dövizler varlığını sürdürse de kolektif bir söz ve duygulanım yaratmak, harekete geçmek için öznelerin karşılaştığı ve etkileşim içine girdiği yeni mecralar, kullandığı yeni araçlar ve kavramlar var. **Bunların en güçlülerinden biri olan hashtag kullanımı, yaygınlığı sebebiyle hashtag feminizmi adı altında bir eylem biçimi bile üretmiş durumda. Yazının devamında farklı örneklerle bu başlığı açmaya çalışacağım.**

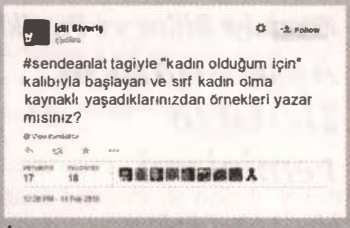
HASHTAG FEMİNİZMİ

Hashtag kullanımı; belirli bir etiket etrafında kullanıcıların kendi söylemlerini dijital ortamda dolaşıma sokmalarının yanı sıra, örgütlenmenin, kolektif bir eylem üretmenin, aktivizmin çevrimiçi alanlardaki çok yönlü yapısının somutlandığı bir gösterge. Örneğin; Gina Masullo Chen vd., hashtag feminizminin kullanıcılar arasında dil, duygu ve anlam yakınlığı sağlayarak bir bağ kurma duygusu geliştirdiğini –yukarıda Chamberlain'in de dikkat çektiği biçimde ve Lauren Berlant'ın kavramsallaştırması ile– hem kamusal alanın bir parçası olan hem de belli bir görüş dayanışmasına dayanarak bir özel grup niteliği taşıyan dijital kolektif alanlar olarak *yakın kamular* oluşturduğunu, bununla birlikte feminizmlerin çeşitliliğine ses verme potansiyelini de ortaya çıkardığını belirtiyor. Öte yandan finansal kaynaklar, internet erişimi ve dijital okuryazarlık gibi unsurların hashtag

feminizminin ulaşabildiği kitleyi sınırladığına dikkat çekiyor. Aynı zamanda, oluşan kamunun katılımcılarının, gerçekte söz konusu aktivizme ne ölçüde bağlı oldukları bilinemiyor, dolayısıyla oluşan kamu, gerçekte var olmayan ya da olsa bile yaşayabilir olması için ihtiyaç duyduğu katılımcılar arası tarih ve bağlam ortaklığından yoksun olabiliyor. Çevrimiçi eylemler, yakın kamuların yükselttiği dayanışma hissi ve duygular ile birlikte, olduğundan daha önemli görülebiliyor, teknoloji, kişilerin politik güçsüzlüğünü örterek kendilerini aktif politik özneler olarak görmelerine dayanak olabiliyor. Öte yandan, insanların çevrimiçi alanlarda gösterdikleri, örneğin hashtag kullanmak gibi küçük politik çabaların, onların çevrimdışı alanlardaki daha kayda değer aktivizm biçimlerine katılma ihtimallerini arttırdığı da (Chen vd., 2018, s. 200-201) öne sürülüyor.

Hashtag feminizmi açısından Türkiye'den önemli bir örnek, etrafında güçlü duygulanımsal bağlar örülen ***#sendeanlat*** hashtag'i olabilir. Bu kampanyayı Özgecan Aslan[11] ve Hande Kader[12] cinayetleri ile birlikte okumak ise kampanyanın farklı yönlerini görmek açısından yararlı görünüyor. Ezgi Sarıtaş, Özgecan Aslan

İstanbul'da yapılan 8 Mart 2017 Feminist Gece Yürüyüşü'nden bir döviz. Kaynak: https://onedio.com/haber/feministlerin-8-mart-gece-yuruyusunden-atarli-giderli-25-pankart-760540



İdil Elveriş'in #sendeanlat kampanyasını başlatan tweeti. Kaynak: http://www.diken.com.tr/sendeanlat-su-itibariyle-tweet-sayisi-515-bin-611/

cinayetinin ardından ülkenin dört bir yanından yükselen eylem dalgasını incelediği yazısında Gezi eylemlerine benzer bir yeni eylem manzarasından, "kadınların spontane bir araya gelişi, önceden belirlenmemiş bir eylem güzergâhı ve sloganlar, alışılagelmiş eylem kitlesinden çok daha geniş ve çeşitli bir kalabalık"tan, "feminist söylemin sınırlarını aşan bir söylem çeşitliliği"nin ortaya çıktığından, "olayların akışını önceden çerçevelemenin ve erkekleri de dışarıda tutacak sınır da dâhil keskin sınırlar çizmenin" zorlaştığından bahsediyor. Öte yandan "feminist örgütlenme biçiminin yataylığı, esnekliği, yaratıcı eylem biçimlerine açıklığı ve benimsediği söylemsel stratejiler"in bu yeni manzaraya uyumu hızlandırabileceğini ve "böylesi alışılmadık manzaralar karşısında irkilmek yerine, manzaranın içerdiği eklemlenmelerin olanakları üzerine düşünmenin daha iyi olacağını" (2015, s. 279-280) düşündüğünü ifade ediyor. Sözü edilen bu yeni manzaranın kendini en çok gösterdiği yerlerden birisi ise sosyal medya oldu, olayın ardından en çok paylaşılan hashtag'lerden biri ***#ÖzgecanAslan*** iken diğeri ***#sendeanlat*** idi. ***#sendeanlat*** hashtag'i ile kadınların başlarına gelen taciz, tecavüz ya da kadın olmalarından kaynaklanan ayrımcılıkları

Feminist Bilinç ve Pratik: *Ayşe Arman'ın De-facto Feminizmi*

SEVİLAY ÇELENK

Feminizm üzerine düşünürken sıklıkla kafamı kurcalayan bir mesele var. Bu mesele, feminist kuram ve kadın çalışmaları ya da ilgili alanlarda akademik faaliyet sürdüren bazı kişilerin gündelik pratiklerinde hiç de "feministçe" olmayan tutum ve davranışlar sergileyebiliyor olmalarıyla ilişkili. Üstelik bazı durumlarda bu pek istisnai olmayan bir biçimde diğer kadınlara açıkça *mobbing* uygulamak, emeğini sömürmek ve çeşitli biçimlerde rahatsızlık vermeyi de içeriyor. Epeyce büyük bir çelişki.

Bu noktaya takıldığınız zaman tersi bir durum da fazlasıyla dikkatinizi çekiyor. Kendini feminist olarak tanımlamaktan imtina eden ve başkalarının kendisine zaten feminist olmakla ilişkili bir paye vermediği kimi "sıradan" kadınlar ya da popüler figürler, yapıp ettikleriyle pekâlâ "feminist" bir pozisyon alabiliyor. Bu kadınlar cinsiyet eşitsizliği ile ilişkili sorunlar karşısında oldukça adil bir tutum sergileyebiliyor, bu konuyu gündemleştirebiliyor ve "onarıcı" olabiliyor. Çoğu kez bu çabaların arkasında cinsiyet eşitsizliklerini bütün diğer eşitsizliklerle kökensel bir ilişki içindeki yapısal bir sorun olarak görmek bağlamında bir "feminist bilinç" bulunduğu da söylenemez. Üstelik bu kadınların birçoğu "feministleri" marjinal görebiliyor. Birçoğu da cinsiyet eşitsizliğinin sınıfsal, ırksal ya da etnik karakterini hiç sorunsallaştırmıyor.

Bu yazıda feminizmle olan ilişkisini düşünmeye çalışacağım Ayşe Arman, tam da bu çelişkilerle birlikte nerdeyse otuz yıldır, diğer şeyler yanında kadın sorunları, kadının güçlenmesi ve cinsiyet eşitsizliği konularıyla ilişkili yazıp çizen bir isim. Ayşe Arman örneği üzerinden sözünü ettiğim çelişkili duruma eğilmenin feminist bilinç ve pratik paradoksuna dair kimi sorulara da cevap üretebileceğini umuyorum.

ANA AKIM FEMİNİZM, MEDYA VE AYŞE ARMAN

Burjuva feminizmi ya da liberal feminizm olarak da adlandırılan ana akım

Twitter ya da diğer sosyal medya kanalları aracılığıyla ifade etmeleri çağrısında bulunuldu. Bir kampanyaya dönüşen *#sendeanlat*, paylaşılmaya başladığı ilk dört günde toplamda bir milyonun üzerinde tweet'te yer aldı.[13]

Sosyal medyanın oldukça kısa zamanda kalabalık kitleleri ortak bir tepkiye dâhil edebilmesinin örneklerinden birini gösteren bu hashtag, bir yandan kişilerin duygulanım aracılığıyla harekete geçmesinin, hareket kapasitesini artırmasının ve kendi deneyimi ile kendi adına konuştuğu[14] bir söylem üretmesinin imkânlarını sağlayan bir araç olurken diğer yandan feminist politikanın söz ve eylem çerçevesinin sanal uzamda çizilmesinin zorluğunu erkek egemen söylemlerin tepkiye eşlik etmesi ile gösterdi. Yeliz Dede Özdemir'in Ekşi *Sözlük*'te yer alan *#sendeanlat* başlığı altında başlarına gelen taciz vakalarını dile getiren kadınların girdileri arasından

feminizmin kadınların eşitliği mücadelesi, farklı toplumsal kesimlerden kadınların haklar, özgürlükler ve eşitlik mücadelesinde önemli bir hat olmaya devam ediyor. Bu mücadele çoğu kez aynı zamanda modernleşmeci bir perspektifi sahipleniyor. Bu perspektifle ilişkili olarak Aksu Bora on yılı aşkın bir süre önce, "kadın meselesi"nin esasen bir modernleşme meselesi olduğu yolundaki çok güçlü anlatının Türkiye'de gücünü sürdürdüğünü söylemişti. Bu gücün bugün de bir ölçüde korunduğunu söylemek mümkün.[1]

Gazeteciler ya da müzik, televizyon, sinema ve moda alanından ünlüler de sadece Türkiye'de değil dünyanın birçok yerinde çoğu kez kendilerini feminist olarak nitelemeksizin kadınların taleplerini seslendiriyor ve mücadelelerine destek veriyor. Türkiye'de bu medya ünlülerinin önde gelenlerinden biri de Ayşe Arman. Fakat bu ünlülerin birçoğu gibi Ayşe Arman'ın da bir üst kimlik olarak "modern"le sorunlu olmayan –belki de bu ilişkiyi sorunsallaştırmayan demek daha doğru– bir ilişki kurduğunu, "modern" hayatın sunduğu ve Türkiye kadın toplumunun en geniş kısmının mahrum olduğu imkânlara üst seviyede erişimi bulunduğunu da not etmek gerek.

Bu noktada ayrıca Ayşe Arman'ın, tıpkı erken feministlerin mücadelesinin zaman zaman özgür seks savunuculuğuna indirgenmesi gibi, daha çok aşk, seks, beden ve cinsel haz konusundaki yazı ve sözleriyle gündem olduğunu belirtmek de önemli. Bunun ötesinde yakın dönemin siyasal İslâmcı medyasında bu yönüyle sık sık hedef de gösteriliyor.

Ayşe Arman'ın ne ölçüde feminist bir bilinç sahibi olduğundan bağımsız bir biçimde, Türkiye'de feminist düşünceye ya da eylem repertuvarına katkıda bulunduğunu ve bu doğrultudaki bir gazeteciliği kadın okuryazarlığının, kadın anlatısı ve pratiğinin istifadesine sunduğunu düşünüyorum. Bu noktada öncelikle feminist bilinci nasıl anlamak gerektiğini hatırlayalım. Feminist tarihçi Gerda Lemer, feminist bilincin, kadınların bağımlı bir grubun mensubu olduklarını ve bundan dolayı haksızlığa uğrayarak acı çektiklerinin farkına varmalarını, bu haksızlığın doğal olmayıp toplumsal olarak belirlendiğini kavramalarını, bu kavrayışın ötesine geçerek bir kız kardeşlik duygusu geliştirmelerini, durumlarını değiştirmek için bağımsız bir biçimde amaçlar ve stratejiler tanımlamalarını ve gelecek için alternatif bir vizyon

erkek egemen söylemleri yeniden üreten yönler barındıranları analiz ettiği çalışması bu konuda iyi bir örnek. Aktarılan girdilerde kapalı bir kıyafet giydiği halde tacize uğradığını söyleyerek tahrik bahanesini sorunsallaştırmayan, taciz eden kişiyi cinsiyetçi küfürlerle lanetleyen, tacizden taciz eden kişileri yetiştiren annelerin sorumlu olduğunu ifade eden, tacizden korunmak için başka bir erkeğin varlığına vurgu yaparak kadının konumunu pasifleştiren, çirkin ya da erkek gibi olmanın tacize uğramamak için bir avantaj olduğunu belirten kimi örnekler yer alıyor. Öte yandan başlık altına erkeklerin de yoğun şekilde yazdığını belirten Dede Özdemir; yazılanları abartılı bulan, feminizmin moda olmasından dolayı bu etiketin yaygınlaştığını öne süren, bazı kadınların ilgi çekmek için etiket altına yazdığını savunan, kadınların tacizden sorumlu olduğunu düşünerek bu etiket yoluyla günah çı-

oluşturmalarını ifade ettiğini belirtir.[2] Feminist bilinç konusunda ben de yaygın biçimde benimsenen bu tanıma yakın duruyorum.

DE-FACTO FEMİNİZM

Ayşe Arman'ı feminizmle bağlantılı olarak düşünme ve tartışma çabamda iki akademik metin çok zihin açıcı oldu. Bunlardan ilki Patricia Misciagno'nun eski bir makalesiydi. Misciagno bu çalışmasında feminizmle ilişkili önemli bir paradoksa işaret eder, "feminizmin amaçları"nı destekleyen ve kadın hareketinin birçok başarısında kilit bir rol oynayan pek çok Amerikalı kadın, "feminist" olarak tanımlanmamakta ve dahası çoğu durumda kendileri de böyle tanınmayı istememektedir.[3]

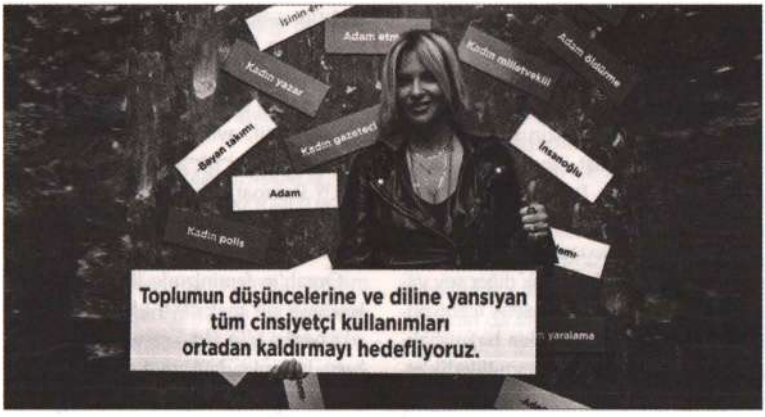
Misciagno için "feminist olmak ne demektir" sorusu varoluşsal bir sorudur ve her şeyden önce bir praksis sorusudur. Teori ve pratiğin sentezinin ifadesidir. Misciagno bu noktada Hannah Arendt'in praksis yaklaşımını benimsediğini de belirtir. Yazar feminist bilinç sahibi olmanın kişinin feminist olma anlayışı geliştirmesine ve yaşamasına izin verdiğini teslim eder. Fakat yine de feminist olmanın her zaman feminist bilinç sahibi olmak anlamına gelmeyebileceğini de ekler.[4] Kişilerin yapıp ettikleri ve praksisi onu diğerleriyle aynı varoluşsal kompartımana ya da de-facto feminizme getirebilir, der. Türkçede de-facto feminizmi anlamı çok iyi yakalayamıyor olmakla birlikte yine de de-facto'nun "fiili" ya da "pratikte" anlamlarından yola çıkarak karşılayabiliriz diye düşünüyorum.

Yazara göre temel sorun şudur; feminist kimlik mevzuunda, feminist bilince odaklandığınız zaman, birçok kadını ve faaliyetini dışarıda bırakmış olursunuz. Bu yüzden de odaklanmanın eyleme yönelik olması gerekir. Arendt'in bu noktada praksisin davranışçı bir şekilde anlaşılmasına karşı çıktığını ve davranış ile eylemi birbirinden ayırt ettiğini de hatırlatır: Davranışın tersine, eylem, politik olanın öngörülemeyen ve kendiliğinden ifadesidir. Praksis yerleşik bir konumlanış ve bir bulunma halidir. Bulunma hali de tarih içinde diğer praksisler ve dile bağlanan bir konumlanış olduğu için, dünyaya bir açıklık halidir. Bu anlamda da praksis hiçbir zaman tümüyle bireysel değildir.[5]

Misciagno, ayrıca, feminist bir hareketin varlığının varoluşsal sonuçları

kardıklarını ifade eden, kadınların kıyafetlerine dikkat çeken ve cinsiyetçi küfürler yoluyla taciz eden kişileri hedef alan girdileri örnekliyor (2015, s. 90-103). Bu durum dijital feminizme ilişkin Chamberlain'in dikkat çektiği bir yönü de işaret ediyor aynı zamanda: Tarihsel olarak her aktivizm dalgasının ardından yükselen tepkilerin gelişen iletişim teknolojileri ile birlikte ilk kez eş zamanlı yaşanması, feministlerin kadın düşmanlarıyla mücadelelerinin neredeyse diyalogsal bir hal alması. Laurie Penny'nin sözleri ile kamuya açık bir forumda düşüncelerini ifade etmek, kadınlar için tehdit aramak anlamında "internetin mini eteği" olarak görülüyor. Bu anlamda aynı anda hem tepkilerle doğrudan ilişki kurabilmek hem de çevrimiçi kadın düşmanlığına maruz kalmak söz konusu (Chamberlain, 2016: 463).

Öte yandan fiziksel uzamda olduğu gibi sanal uzamda da gündemleştirilen ko-



Hürriyet'teki cinsiyetçi kelimelerin tümünün bir uygulamayla tespit edilerek üzerinin kırmızıyla çizileceği "Kırmızı Çizgi" projesinin tanıtımı.

olduğunu da hatırlatır. Bilinçten eyleme ya da etkinliğe doğru olan ilişkinin yönünü tanımlamada yararlı ve kıymetli bulduğumuz "kişisel olan politiktir" ifadesi, yazara göre, diğer yönden bakıldığında da önemlidir ve etkinlikten bilinçliliğe doğru bu yönün daha fazla analize ihtiyacı vardır. Kişiselin uzamı, önceki deneyimleri içerdiği ve önceden var olan siyasi anlamlandırmalarla yüklü olması bakımından, aynı şekilde politiktir.[6]

Bu makaleyi okuyunca, bu teorik tartışma doğrultusunda sürdürülen analizlerin olup olmadığını da araştırdım. Böylece ikinci metne, Oprah Winfrey'le ilişkili "I am every woman"[7] başlıklı makaleye ulaştım. Jennifer L. Rexroat bu makalede Misciagno'nun "de-facto feminizm" kavramından yararlanarak, tıpkı benim Ayşe Arman konusunda yapmak istediğim gibi, Oprah'ın kadın mücadelesindeki konumunu feminizm bağlamında değerlendirmeye çalışıyordu.

ABD'li talk şovcu Oprah Winfrey, dünyanın en zengin ve güçlü siyah kadınlarından biridir. Rexroat, feminist olmasa da Oprah'ın ABD kadın hareketi üzerinde kapsamlı bir sosyal etkisinin

nuların mağdurlarına ilişkin toplumsal algı, konuya dair tepkinin nicelik ve niteliğini belirliyor. 8 Ağustos 2016'da bulunduğunda; Aslan'la benzer işkencelere maruz kaldığı görülen Hande Kader'in ölümünün kamuoyunda aynı ölçüde yankı bulmamış olması, seks işçisi ve/ya trans kadınların ya da daha genel ifadeyle "toplumun kurallarına uymayanların" ölümlerinin kamuoyunda infial yaratmıyor olduğunu gösterir nitelikte. Gazeteci Michelle Demisevich bu durumu şöyle açıklıyor:

> *Ben verilen tepkinin vicdanlarda aynı olduğunu düşünüyorum. Ama söz konusu bir trans kadınsa, bunun dışa yansıması pek olmuyor. Twitter'ına Facebook'una bu cinayeti kınayan bir şey yazdığında ya da sokağa çıkıp elinde pankart yürüdüğünde "Ulan bir i.ne için mi yürüyorsun?!" denmesinden korkuyor. Bir kısmı*

olduğunu söyler. Şovunda yarattığı alternatif söylemsel sosyal ve politik uzamda, Oprah, ABD kadın hareketini ya da feminizmi onayladığı gerçeğini açıkça hiç söylemeksizin sadece yapıp ettikleriyle feminist ideoloji ve pratiği desteklemektedir. Bu anlamda Oprah, de-facto feminizmin çelişkilerinin canlı bir örneğidir.[8] Rexroat'ın belirttiği gibi Oprah yıllar içinde birçok diğer şey yanında kadına yönelik şiddete, lezbiyenliğe, kadınların erkeklerden bağımsızlığına ve kendisinin kadınlara liderlik etme sorumluluğuna dair sayısız açıklama yaptı. Kız çocuklarının geleceğini Afrika'nın geleceği olarak gördüğünü, kadınların Afrika'yı kurtaracağına inandığını söyledi. Bu çerçevede yaptığı bir konuşmada söylediklerinin sadece feminist bir retorik değil, bir hakikat olduğunun da altını çizdi. Rexroat bu açıklamayla, Oprah'ın kendisini özel ve maksatlı bir şekilde açık bir "feminist retorik"ten ayırdığını da belirtir.[9]

Fakat bir yandan da yazar bu durumu sorgulamadan da duramaz. Oprah'ın eğer gerçekten arzu ederse feminist olarak kendini açıkça ortaya koymasına engel olan şey nedir? Yazara göre Oprah'ın de-facto feminist davranışları sadece stratejik bir şey değildir. Gerçek ve samimi bir tercihtir. Kutuplaştırıcı çağrışımlar yüzünden "feministler" ve "feminizm"den uzak duran Oprah, de-facto bir feminizmi benimsemektedir. Bunu sadece kendi kimliği olarak değil, aynı zamanda "her kadını" korumanın bir aracı olarak benimser.[10] Rexroat, Oprah'ın açıkça "feministim" deseydi zaten marjinal ve izole kalacağını da belirtir.

Oprah'ın feminizmle ilişkisini değerlendiren bu makaleye ulaşmak kuşkusuz benim için oldukça yararlı oldu. Elbette bu noktada Ayşe Arman'ın Oprah gibi bir televizyon ünlüsü olmadığını da not etmek gerekir. Arman, Türkiye bakımından televizyona oranla kadın topluluğunun daha sınırlı kesimine hitap eden bir mecrada, yazılı basında ve son yıllarda da sosyal medyada varlık gösteriyor. Bu anlamda da "ben her kadınım" ya da "herhangi bir kadınım" demeye talip değil. Taşrada yetişmiş bir medya mensubu olmakla birlikte, Arman'ın Adanalılığı da Oprah'ın siyahlığına denk düşmüyor. Genç bir hizmetçi ile bir madencinin evlilik dışı çocuğu olan Oprah en dipten gelenlerdendir. Bu anlamda da Ayşe Arman'la oldukça farklı bir yaşam öyküsü var. Bu farklılık kendilerini kurma biçimlerinde de açığa çıkıyor. Yine de feminizmle olan "de-facto" ilişki temelindeki benzerliğin ikisini

da "nihayetinde trans! Hak etti bunu. Dinimize, geleneklerimize aykırı. Trans olmasaydı öldürülmeyecekti!" diye düşünüyor (Ayşe Arman ile röportaj, 2016).

Her ne kadar yeni medya, ana akım medya tarafından sesleri duyurulmayan ve yok sayılanlar için alternatif mecralar yaratma imkânı sunsa da oluşturulan kamuoyunun büyümesinin, kolektif bir itiraz ve eylem alanına dönüşmesinin patriyarkal ve heteronormatif yaklaşımlarla mücadele etmekle mümkün olduğu görülüyor. Bu mücadelenin bir başka örneği için *#KadınKatliamıVar* hashtag'ine bakmak yararlı olabilir.

2014 yılında *Cinayetlere Karşı Acil Eylem Grubu* tarafından başlatılan ve yükselen kadın cinayetlerine ve önleyici politikaların yetersizliğine dikkat çekmeyi amaçlayan kampanyayı incelediği yazısında Rüstem Ertuğ Altınay, hashtag kul-

birlikte ele almaya izin verdiği de açık. Düşünmeye, Ayşe Arman'ın karakterinde belirgin bir iz bıraktığını düşündüğüm Adanalılık ile başlayabiliriz.

ADANALILIK, YARI ALMANLIK, TARSUS AMERİKAN KOLEJİLİK

Ayşe Arman, Alman bir anne ve Avusturya Lisesi mezunu, tarımsal üretim alanında çalışan iş adamı bir babanın ikinci çocuğu olarak 9 Aralık 1969 tarihinde Adana'da doğar. Adanalılığı kimliğinin bir parçası olarak kuşanır ve sahiplenir. Adana'dan çıkılıp gelinen bir İstanbul yolculuğunda, üstelik de Bab-ı Ali'den İkitelli'ye medya gibi bir kurt kapanında elde ettiği başarıdan kendine zaman zaman haklı bir övünç de çıkarır.

O dönemin Adana'sı bir sanayi şehridir. 70'li yıllarda Adana'nın dört bir köşesinde binlerce insanın çalıştığı devasa sanayi tesislerinden söz edilir. Erkan Kayılı[11] fabrikalarda erkeklerle birlikte çalışan bandanalı genç kadınları ve bu kadınların erkeklerle yan yana çalışıyor olmaktan gelen "özgür hallerini" anlatır. İşçi kadınlarla yolu muhtemel ki pek kesişmemiş olsa da kent kadınlarının bu özgürlük halinin, Ayşe Arman'ın ailesiyle sürdürdüğü özel hayat ile belirli bir uyum ve denge oluşturduğunu tahmin etmek güç değil. Ayşe Arman'ın "özgür" ruhunu annesinin Almanlığı ile açıklayan çok şeye rastlayabilirsiniz. Zira parlak kariyerini bırakarak Adana'ya yerleşmiş balerin ve Alman bir anne, Adanalı bir çocukluk için olağanüstü fark yaratır. Ancak sanırım bu "özgürlüğün" kaynağını biraz da Adana'da ve Adanalılıkta aramak gerekir. "Ortanca" olmanın da ilk ya da son çocuk olmaktan epeyce farklı olduğu ve üzerine kilitlenen ebeveyn bakışlarından görece azade olmayı sağlayabileceği açıktır.

Bundan da öte, 1980 darbesi öncesindeki on yılda, diğer bir deyişle '70'li yılların Adana'sında, çocukluktan ergenliğe doğru ilerleyen bir kadın, tipik bir Adanalı aile kültürü içinde yetişmeyen Ayşe Arman bile olsa, o iklimden kimliğine bir "dünyaya açıklık", olgu ve olaylara esneklikler çerçevesinde bakma halinin sızacağı kesindir. Ayşe Arman, ortaokulu ve liseyi Tarsus Amerikan Koleji'nde okur. Tarsus Amerikan Koleji bugün 131 yaşında olan, köklü bir eğitim kurumudur. Almanca ve Fransızca eğitim veren böyle bir kurumun mezunu olmak da Ayşe Arman'ın "taşralılığını" başka bir dengeye oturtur.

Ayşe Arman'ı henüz üniversitede öğrenciyken *Nokta* dergisine götüren,

lanımının yarattığı çok yönlü etkiye dikkat çekiyor. *#KadınKatliamıVar* hashtag'i ile 2002'den itibaren Adalet ve Kalkınma Partisi'nin birbirini izleyen hükümetlerinin yaptığı neoliberal ve muhafazakâr aile vurgusuna karşı, odağın tekrar kadınlara getirildiğini, şiddetin normalleştirilmesine karşı bir acil durum duygusunun üretildiğini, katliam kelimesi yoluyla hem cinayetlerin faillerinin hem de devletin suç ortaklığının vurgulandığını, ayrıca cinayetlerin münferit değil yaygın olaylar olduğunu ortaya koyduğunu belirtiyor. Hashtag kullanımı aynı zamanda, rizomatik yapısı nedeniyle "kadın" ve "kadına yönelik şiddet" gibi kavramları kullanırken belli gruplarla ilişkilendirilmiş etnik ve etiketlenmiş stereotipler üzerinden üretilen tanımlara karşı durma ve trans kadınlar ve seks işçileri gibi sıklıkla görmezden gelinen grupların deneyimlerine yer açma imkânı sunuyor. Bu anlamda

orada işe başlamasını sağlayan ve neredeyse tümüyle bir özgüven duygusu üzerinde temellenen adımlarının Tarsus Amerikan Koleji'ni de içine alan Adana hikâyesiyle ilişkili olduğunu sezmemek mümkün değil. Fakat yine de kendisinin tarihsiz, köksüz ve hafızasız olduğunu söylediğini de unutmayalım.[12]

Nokta dergisinde öğrenciyken işe başlaması Arman'ın İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon bölümündeki öğrenimini yarıda bırakmasına yol açar. Bu okula tam 45 yaşında afla geri döner ve 2015 yılında mezun olur. Okulu bıraktığı dönemde sırasıyla *Nokta, Aktüel, Tempo, Marie Claire, Yeni Yüzyıl* ve sonra *Hürriyet* gazetelerinde çalışır.

POPÜLER FEMİNİZMİN İMKÂNLAR EVİ

Ayşe Arman'ın feminizmle ilişkisini değerlendirebileceğimiz bir kategori bizi aslında *Kadınca* ve Duygu Asena hattını izlemeye götürür. Bu derlemede ayrı yazıların konusu olduklarından kısaca bir iki cümle ile değinip geçecek olursak, Ayşe Arman'ın kendisi üzerindeki etkisini açık seçik olarak teşhis ettiği Duygu Asena, Türkiye'de kentli, orta sınıf kadınların kadın olmakla ilişkili olarak yaşadıkları sıkışmışlığı, özgürlük mücadelesini ve güçlenme hikâyesini anlatan *Kadının Adı Yok* adlı kitabı ile Ayşe Arman'ın da aralarında olduğu 80'lerin sonu ve 90'ların genç kadınlar kuşağını derinden etkileyen bir isimdir. Tanıl Bora, Duygu Asena'nın 1987 tarihli *Kadının Adı Yok adlı* kitabının "1980'lerin feminist uyanışının popüler kültür ve söylemdeki öncülüğünü yaptığını söyleyebiliriz," derken haklı bir noktaya işaret eder.[13]

Bu popülerleşen feminizmin Ayşe Arman'ı genç kadınlığa adım attığı yıllarda karşılayan, ona girişi gösteren ve diğer kadınlara tanıtmak üzere bahçesini ve odalarını açan bir "imkânlar evi" olduğu aşikârdır. Ayşe Arman, Duygu Asena'nın *Kadının Adı Yok* kitabını lisedeyken okuyuşunu, çok etkilenişini, üniversite öğrenciliği döneminde de Gelişim Yayınları'na giderek *Kadınca* dergisinde Duygu Asena ile tanışıp birlikte onun yanında çalışma isteğini birkaç yazısında dile getirir. Ancak randevusuz ve plansız bir biçimde *Kadınca* dergisine gittiğinde Duygu Asena ile tanışma fırsatı bulamaz. Orada Gelişim Yayınları'nın sahibi Ercan Arıklı ile tanışır ve *Nokta* yılları başlar. *Kadınca* dergisinin yanı başında *Nokta*'da çalışır. Duygu Ase-

Altınay *#KadınKatliamıVar* ve *#TransCinayetleriPolitiktir* hashtaglerinin beraber kullanımına dikkat çekiyor. (2014, s. 1102) Öte yandan farklı dillerde hashtag kullanımının; kampanyanın farklı etnik kökenlerden, çeşitli aktivistlerce desteklendiğini ve benzer şekilde çok çeşitli bir kitleye ulaşmayı hedeflediğini göstermesi, etnik kökenler ve uluslararası feminist ittifaklar kurulması ve cinsiyete dayalı şiddetin başta Kürtler olmak üzere belli bir etnik grup ile özdeşleştirilmesinden kaçınılması bağlamında önemli olduğunu belirtiyor. Ancak bu öneme rağmen hem kampanya içinde hem de kampanyadan bağımsız olarak üretilen Kürtçe hashtag'ler Türkçe kadar yaygınlaşamıyor, çünkü hashtag meta veri etiketi olarak kullanılıyor, her hashtag kullanıcıların ilişkilendirdiği verileri birbirine bağlıyor, farklı hashtag'ler tarafından örgütlenen veriler birbirine bağlanamıyor. Böylece

na ile çalışmak üzere heyecanla çıktığı yolda birlikte çalışma şansı bulduğu Ercan Arıklı'dan da aynı heyecan dolu bağlılık ifadeleriyle söz eder:

> *...Ercan Arıklı olmasaydı (...) bugün bu satırları asla kaleme alamazdım. Gazeteci bile olmayabilirdim. Beni kıran en ufak şeyde vazgeçebilirdim. Üstelik tam bir taşralıydım, Adana'dan yeni gelmiştim. Ürkek bir kedi yavrusu yani. Yaşayacağım herhangi bir hayal kırıklığında geri çekilebilirdim. Vazgeçebilirdim, kendime başka bir yol çizebilirdim.*[14]

Yeri gelmişken, Ayşe Arman'ın işin başında ya da ilerleyen zamanlarda muhakkak bir kadın mecrasında ya da sadece kadınlarla çalışmak gibi bir önceliğinin hiç olmadığını da belirtmek gerekir. Yapmak istediği şey "gazetecilik"tir. Önce Ercan Arıklı ile *Nokta* ve *Aktüel*'de çalışır, sonra da aynı yazıdaki ifadesiyle, Arıklı'ya "ihanet edip Mehmet Yılmaz ve Ertuğrul Özkök'ün peşine" takılır. Ayşe Arman yıllar sonra feminist aktivist ve yazar Ayşe Düzkan'la yaptığı söyleşide erkeklerin olmadığı bir ortamda çalışmanın kendisine ne denli sıkıcı bir fikir gibi geldiğini de söyler. Kendi "meşrebince" kadın meselesine birçok noktadan ilgi gösteren ve destek vermeye çalışan Ayşe Arman'ın *Pazartesi* dergisi ile ilişkili aklına gelen ilk şeyin orada erkeklerin çalışmıyor olması ve bunun "sıkıcılığıdır."[15] Bu "sıkıcılık" nitelemesi Ayşe Arman'ın feminizme olan mesafesini de açığa vurur. Ayşe Düzkan'la söyleşisinin başında yer alan, "Hiçbir zaman onun gibi düşünmediğimden midir nedir, Ayşe Düzkan'ı hep merak eder dururdum," ya da "Feminist kadınlar nasıl âşık oluyor," gibi sözleri de kendisini feminizm içinde düşünmediğinin açık bir ifadesidir.

AYŞE ARMAN'IN KADINLARI ÇİÇEK Mİ?

Ayşe Arman köşe yazılarında ve söyleşilerinde yıllar içinde Türkiye'nin gündemindeki hemen her konuyu ele aldı. Ancak yazıları ve söyleşileri ağırlıklı olarak kadınlarla ve kadın sorunlarıyla ilişkiliydi. Sıklıkla işlediği konular arasında aşk, evlilik, cinsel yaşam ve kadın hazzı, kendini gerçekleştirme ve güçlenme vardı. Bu konuları yazarken kendi mahrem yaşantısını da sık sık sayfasına taşıdı. Kadın mevzuunda yazıp çizdiği her yerde kendisi ve kendi "kadınlığı" da diğer kadınlarla birlikte başrolde oldu. Peki

kampanya özelinde de en yüksek miktarda ilgili veriyi birleştirme stratejisi olarak Türkçe, kampanyanın ana dili olarak kalıyor (*a.g.e.*, s. 1103). Hashtag örneğinde de görülüyor ki, internetin sınırları ortadan kaldıran, çok dilli, çok kültürlü bir diyalog ve kesişim ortamı olduğuna dair görüş zaman zaman sekteye uğruyor. Yeni medya ortamlarında da kimi dil ve kültürlerin, anlayışların hegemonyasından söz etmek gerekiyor. Benzeri şekilde, sınırsız bir iletişim ortamı yerine internetin kendine özgü sınırlarından söz etmek anlamlı görünüyor. Örneğin Pınar Tuzcu, dijitalin doğası gereği farklı türden sınırlar ürettiğini ve farklı bir lokasyon anlayışı gerektirdiğini ifade ediyor. Dijital alanı, Avtar Brah'ın "diaspora alanı" kavramı ile karşılaştıran Tuzcu, diaspora alanı'nın "birinin hakiki (orijinal) bölgesi olmaktan çok duygulanımsal ilişkiler, dayanışma ve empati politikalarından kaynakla-

Ayşe Arman kadınları, kadın güzelliğini ve kadın bedenini daha çok hangi bağlamlarda sözüne konu ediyordu? Hangi kadınları ve nasıl anlatıyordu?

Ayşe Düzkan'ı da Perihan Mağden'i de merak eden, okuyan ve onlarla söyleşi yapan Ayşe Arman'ın, eski patronu Arıklı ile yıllar sonra yaptığı söyleşide gördüğümüz üzere, klişe ve cinsiyetçi bir "Kadınlar çiçektir"[16] yaklaşımıyla bir sorunu olmayabiliyordu. Ayşe Arman bir söyleşinin havasını bozacak bu türden çıkışlar tercih etmiyor diyemiyoruz çünkü kendisi ve kadınlıkla ilgili bakış açısında kadınların güzelliği, zarafeti, hoşluğu, bulundukları yeri güzelleştirmeleri gibi kabuller ve beklentilerle ilişkili bir derdi yok. Bunu kendi tarzında içselleştirdiği gibi dünyayla ilişkisinde de bu kabuller çerçevesinde konumlanmaya bir itiraz yükseltmiyor.

Fakat Ayşe Arman'ın kadınların hoş görünmesi arzusunun tümden fiziki bir hoşluğa denk düşmediği birçok durum da var. Mücadelesini büyük hayranlıkla takip ettiğini belirterek sayfalarına taşıdığı hasta, kanserle mücadele eden veya bazı organlarını yitirmiş kadınlarla yaptığı söyleşilerde bu durum görünür hale geliyor. Samimi, açık ve yaşanan şeyi "hayat mücadelesinin bir parçası türünden doğal bir durum" olarak ele alan bir diyalog tarzı var. Özenli olacağım diye kadınların hastalıklarını veya bedensel engellerini teğet geçen konuşmalara yönelmiyor. Bir mağduriyet söylemi de kurmuyor. Böylece hemen her durumda bu kadınlarla ilişkili en akılda kalıcı şeyin bir "hoşluk" duygusu, güzellik ve umut yayan bir mücadele olmasına izin veren bir yaklaşım sunuyor.

Bu tarz, Ayşe Arman'ı estet ve cinsiyetçi bir "Kadınlar çiçektir" yaklaşımının dışına, daha kendine özgü bir hoşluk algısına yaklaştırıyor. Çoğu durumda bu hoşluk algısı kadınların vazgeçmemesiyle, mücadelesiyle, yılmaması ve hayat enerjilerini yeniden üretebilmeleriyle ilişkili bir algı olarak bir tarife kavuşuyor. Kuşkusuz bu tutum da "hoş olmayı" bir yük gibi kadının sırtına yüklediği, her koşulda direngen olmaya davet ettiği ve kadınları mitleştirdiği için eleştirilebilir. Benim maksadım daha çok toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri ve "kadınlar" söz konusu olduğunda bu mücadeleye eklemlenmenin farklı yolları olup olmayacağını Ayşe Arman örneği ile birlikte düşünmeyi sürdürmek. Kanserle uzun yıllar savaşmış ve bu ağır mücadeleye dair *Makbel'in Güncesi* adlı bir kitap da yazmış olan çevirmen

nan bir aidiyet biçiminin inşası, diasporalaşma ve kökleşmenin eşzamanlılığından kaynaklanan bir içkinlik bölgesi" olduğuna dikkat çekiyor. Diaspora alanında olduğu gibi, dijitalleşmenin ait olma duygulanımları da bir ağın parçası olma ve iç içe geçmiş konumlar arasında hareket etme ile hayat buluyor. (2015, s. 150-153) Tuzcu'nun aktardığı bu hareketli aitlik konumu, aynı zamanda sosyal ağların bireyselliği öne çıkaran niteliği ile iç içe ilerliyor. Bu durumun feminist örgütlenme için taşıdığı anlamı Feride Eralp, *Çatlak Zemin*'in çağrısı ile feminist ağlar ve temaslar üzerine düzenlenmiş bir toplantıyı derlediği yazısında şöyle ifade ediyor:

> *Sosyal medya ve küreselleşme hem 8 Mart Uluslararası Kadın Grevi gibi bir örgütlenmeyi, iletişimi mümkün kılıyor hem de "kişisel feminizmleri" ön plana çıkarıyor. Türkiye'deki bağlamında da bel-*

Makbel Oytay ile, ölümünden kısa süre önce yaptığı bir söyleşi, bu açıklığın muhatabını ne kadar rahatlattığını ve iyi hissettirdiğini de gösteriyor.

– Nasıl keyfine varıyorsunuz? Ben popom düz diye sevişirken kompleksten ölürken, siz iki memesiz nasıl rahat oluyorsunuz?

– Çünkü ben bedenimle barışık durumdayım! Ben böyle bir eksiklik hissetmediğim için, birlikte olduğum kişi de hissetmiyor. Bu hep kabullenme. Ve insana müthiş bir güven duygusu veriyor. Sen de bunu dene![17]

Kadınlara, erkeklere ve ilişkilere dair her şey ilgi alanında olan Ayşe Arman'ın Türkiye'nin gündemine 1990 sonrasında seks işçiliği ile konu olan Rus kadınların girmemesi düşünülemez. *Kimse Sormasa Ben Sorarım* adlı kitapta yer verdiği eski söyleşilerden biri de budur.[18] Burada da sosyolojik bir olgu olarak fahişelik ve özellikle Karadeniz bölgesinde toplum hayatına dahil olan Rus kadınlar Ayşe Arman bakımından tümüyle önyargısız bir merakın öznesidir. Bu söyleşinin "Rus fahişe" olgusunun görece yeni olduğu, kaygı ve tepkilerle karşılandığı bir dönemde yapılmış olması ayrıca ilginç bir durumdur. Fahişeliğin yargısız bi-

Her şeyden önce bir gazeteci. Her hâlükârda renkli bir kişilik.

çimde dünyanın en eski mesleklerinden biri olduğunu belirterek başlayan ve Rus kadınlarının Türk erkeklerini eğittiği, mesleğe heyecan getirdiği gibi giriş cümleleriyle devam eden "cesur" bir söyleşi. Ayşe Arman Rus seks işçisinin korkularını, kaygılarını, yaşam koşullarını ve mücadelesini de yine "kendince" anlamaya çabalar.

Bu merakın aynı kitapta hemen bir sonraki söyleşinin konusu olmuş, 52 yaşındaki "bakire" bakan Işılay Saygın'a yönelen meraktan hemen hemen hiç farklı olmaması da Ayşe Arman'ın kadınlara ve kadın meselesine ilişkin konumunu belirginleştirir. Bütün kadınlık halleri ve yaşantılarını anlamaya çalışmak, hele de erkeklerle ilişkili boyutunu etraflıca görmek en mühim meseledir.

ki kadın hareketinin ve buradaki feminist hareketin tarihi birçok kadın için silikleşiyor ama aynı anda inanılmaz bir politikleşme, politik kültürde bir dönüşüm yaşanıyor. Bunun sonucu da 8 Mart Feminist Gece Yürüyüşü'nde 40.000 kadının sokaklarda olması ama bu kadınların önemli bir çoğunluğunun birlikte bir örgütlülük halinde olmasından bahsedilememesi. Ama gerçekten böyle bir örgütlülük olmalı mıdır yoksa feminizmi herkesin kendi koşulunda güçlendirmesi ilkesi doğrultusunda feminist sözü kendi hayatında üretmesi ve bunların çeşitli anlarda yan yana gelmesi mi anlamlıdır? (2017)

Bu soru üzerine düşünürken Türkiye'de feminist hareketin parçalılığına ve sanal uzamda oluşmakta olan "feminist ağlar"ın bir panoramasına bakmak, dijital konumlar ve sınırlar arasındaki hareketli ve ilişkisel imkânları anlamak ve örgüt-

TABU KONULAR VE AYŞE ARMAN

Ayşe Arman'ın yazı ve söyleşilerinde ele aldığı meseleler, yukarıda da belirttiğim üzere, "Gezi" gibi yaygın biçimde konuşulmuş toplumsal meselelerden başörtüsüne, erkek şiddeti ve enseste kadar geniş bir yelpazeden her türlü konudur. Konuştuğu isimlere gelince *Kimse Sormasa Ben Sorarım* başlığı altında topladığı söyleşilerinde görüleceği gibi, oldukça eski bir tarihte mesela Mehmet Ağar'la ve Ayhan Çarkın'la da konuşmuş, Türk dostu Alman Cumhurbaşkanı "Rau Baba" olarak anılan Johannes Rau ve eşiyle de. Henüz birkaç ay evvel, *Hürriyet* gazetesi gibi bir ana akım medya mecrasında Kürt sinemacı Lisa Çalan'la da söyleşi yapmış. Bu söyleşide "HDP'nin Diyarbakır mitinginde patlayan Allahın belası bomba ile iki bacağını kaybediyor," diyerek tanıttığı Lisa Çalan'la hem yaşadığı büyük travma hakkında konuşuyor ve o müthiş hayata bağlılığı açığa çıkarıyor hem de "ampute beden" ve bu bedene dönük fetişistik erkek ilgisini onunla birlikte masaya yatırıyor.[19]

Daha çok magazin addedilen bir tür içinde yazıyor ve konuşuyor gibi kabul görüyorsa da siyasi iktidarın ya da devletin güncel olarak bir eleştirinin konusu ya da belirli bir zor kullanma olayının müsebbibi olduğu çoğu bağlamda o da kendi sözünü söylemeye çalışır. Gezi olaylarını, 31 Mayıs 2013 tarihinden itibaren başlayarak yazdığı yazıların ve söyleşilerin konusu yapar. Gençlerle, Gezi'de öne çıkan kamusal figürlerle, yakınlarını kaybedenlerle, aktivistlerle, oyuncularla, avukatlar ve müzisyenlerle, Gezi'nin en yaşlı direnişçisi Muazzez İlmiye Çığ ile söyleşileri vardır. Bu söyleşileri aynı yıl içinde yayımlanan *Gezi'nin Güzel İnsanları* adlı kitapta toplar.[20]

Bu kitapta *Yeni Şafak* yazarı Murat Menteş'le bir yazısından etkilenerek yaptığı söyleşi de vardır. Menteş'in yazısı kadına yönelik şiddete ilişkindir. Arman, bu söyleşinin gerekçesi olarak, "Sokaklarda öpüşenleri ahlâksızlıkla suçlayan, linç etmeye kalkan ama küçücük kızlara tecavüz edenler serbest bırakıldığında kılını kıpırdatmayan bir toplum hakkında doğru tespitleri yapan bu adamı tanımak istedim," der.[21] Arman, Murat Menteş'ten ilk söyleşi girişimine kibar bir ret yanıtı alır. Sonuçta heteroseksüel, evli ve nikotinman bir adam olduğunu söyleyen yazar, mahcubiyetini de belirterek cinsellik üzerine söyleyecek fazla sözü olmadığından, kendisini bağışlamasını diler. Bu

lenme üzerine düşünmek açısından ön açıcı olabilir.

E-MAİL GRUPLARINDAN FEMİNİST BLOGOSFERE FARKLI FEMİNİZMLER

Kadınların interneti feminist iletişim ve örgütlenme için nasıl kullandıklarına ilişkin çalışmasında Shade, e-mail listelerinin uluslararası kadın ağları inşa etmek konusundaki en erken dönemli ve başarılı araçlardan biri olduğunu, feminizm ve kadınların gündelik yaşamı ile ilgili birçok konuyu kapsayan yüzlerce çevrimiçi tartışma grubu yarattığını belirtiyor. 1995 yılında Pekin'de düzenlenen 4. *Dünya Kadın Konferansı*'nın organizasyonu ve koordinasyonu bu anlamda bir örnek (aktaran van Doorn ve van Zoonen, 2009: 267). Türkiye'de de feministler 2000'li yıllarla birlikte tartışma ve örgütlenme fa-

e-postaya Arman'ın verdiği cevap Ayşe Arman açıklığı ve komplekssizliğini çok iyi ifade eden bir cevaptır:

> *Keşke bir araya gelebilseydik. Cinsellikten ibaret olmayacaktı röportaj. Ben de neticede heteroseksüel, evli, nikotinman bir kadınım. Cinsellik üzerine soracak o kadar da sorum yok. Ben sizi merak ediyordum. Yazı üzerine konuşabilirdik. Edebiyat üzerine. Hayat üzerine, aslında iki ayrı mahalle olmadığı üzerine...*[22]

Gezi söyleşileri yapılanlar arasında Ali İsmail Korkmaz'ın abisi Gürkan Korkmaz da vardır, Berkin'in babası Sami Elvan da... Bu söyleşilerde "devletin valisi" de doktoru da polisi de haksızlık ve hukuksuzluklarını irdeletecek biçimde söyleşilerin konusu yapılır. Devlet şiddeti –aslında Ağar söyleşisinden görece yakın tarihli olanlara kadar– değişen ölçülerde, erkek şiddeti ile birlikte Ayşe Arman'ın söyleşilerinin konusu olur. Üzerine konuşulması en güç konulardan olan ensesti de gerek mağdurlarla konuşarak gerekse bu konuda yapılmış ve sınırlı çevrelerde okunup kalması muhtemel araştırmalar ve kitapları söyleşi konusu yaparak, köşesine taşır.[23]

"Her Yerdeyiz Ayol"[24] başlıklı yazısının en başında, sevinçle, "Artık çok daha güvenilir, çok daha saygın bir konumdalar, 11 diyerek Gezi'nin Çarşı, Redhack ve Antikapitalist Müslümanlar gibi, LGBT'leri de ön plana çıkardığını, lezbiyen, gay, biseksüel ve transların o gün Onur Yürüyüşü yapacaklarını müjdeler. *Benim Çocuğum* adlı belgeseli izleme deneyimini anlatırken filmdeki lezbiyen, gay, biseksüel, transseksüel çocukların anne ve babalarını izleyince müthiş etkilendiğini, kendi kendine "Ben çocuğum için bu kadar mücadele edebilir miydim? Bu kadar yürekli olabilir miydim, onu olduğu gibi kabullenebilir miydim?" diye sorduğunu samimiyetle ifade eder.[25] Bu yazıları *Hürriyet* gazetesi gibi bir mecrada yazdığını ve okur profilinin genişliğini düşününce, bu ifadelerin önemi daha iyi anlaşılabilir.

Ayşe Arman, AKP hükümetlerinin kimi zaman da gündem değiştirmek üzere araçsallaştırdığı ve istismar ettiği, kadın giyimi, yaşam tarzı ve kürtaj gibi konularda da tartışmanın yükseldiği çok yerde söz alır. *Bianet*'in başlattığı ve ses getiren kampanyalardan "Benim bedenim benim kararım" kampanyasına yazısıyla, sözüyle, bedeniyle katılarak destek verir.[26]

aliyetlerini sanal ortama, öncelikle e-mail grupları sayesinde taşıdılar. Örneğin İlkay Yılmaz, *TCK Kadın Platformu*'nu incelediği makalesinde, 2001 yılında *Medeni Kanun Kampanyası*'nın sonuçlanmasının ardından 2002'de *Türk Ceza Kanunu Kadın Çalışma Grubu*'nun[15] (TCKKÇP) kurulduğunu, grubun ayda ya da bir buçuk ayda bir toplantı yaptığını, bunun dışında iletişim kurmak için e-mail, faks ve telefon araçlarını kullandığını (2014, s. 119) belirtiyor. 2003 yılında ise çalışma grubu, özellikle Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) seçimlerden tek parti olarak çıkması ve dönemin Adalet Bakanı Cemil Çiçek'ten randevu alamamaları sonucu, uluslararası bir kampanya yürütme kararı ile *TCK Kadın Platformu*'na (TCKKP) dönüşüyor.[16] Yılmaz, dışarıya kapalı olarak kurulmuş olan e-mail grubunun, çalışma grubu ve platform boyunca ve hatta sonrasında da kadınların kendi dil

SONUÇ YERİNE

Ayşe Arman'ın yıllar sürmüş gazetecilik deneyimini –tüm derlemeleri okuyup internetten ulaşılabilen yazı ve söyleşilerin pek çoğunu gözden geçirdikten sonra– *random* bir şekilde de olsa sondajlayarak, kadın sorunları, toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile ilişkili olanları ayırmak oldukça güç. Zira zaten hemen her söyleşi ya da yazı –feminist kabullerle uyumlu olsun ya da olmasın– böyle bir perspektife sahip.

Ayşe Arman'ın devletin kolluk güçlerinin uyguladığı şiddetten, ev içi erkek şiddetine ya da sokaktaki şiddete yönelik duyarlılığı bütün bunları münferit vakalar değil, birlikte ve bir süreklilik içinde karşılaştığımız yapısal bir sorun olarak gördüğünü gösteriyor. Bunu kendisi kendi cümleleriyle net biçimde ifade etmese de bu böyle.

Bununla birlikte tam da kadın sorununu ilerlemeci veya liberal bir perspektiften kavrıyor olması, bir modernlik meselesi olarak görüyor olması –veya bu intibaı vermesi– bütün yazılarında belirli bir çelişkiyi de devreye sokuyor.

Bu yazı, feminizmlerimizi –Aksu Bora'dan esinle kullanacak olursam– "kendi aramızda" bölünerek, parçalanarak ya da dışlayarak değil de kapsayarak, çoğalarak ve çeşitlenerek yaşamak gerekliliğine bağlı bir perspektiften yazıldı. Bu perspektif gazetecilik kariyerini neredeyse tümüyle kadın güçlenmesi, neşesi ve keyfi kadar ıstırabını anlamaya da hasretmiş, ana akım medyada bu konulara istikrarla yer açmış birini, kendisini feminist olarak tarif etmese dahi feminizmle bağlantılı olarak düşünmeye imkân tanıyor. Ne var ki her düşünme çabası gibi birçok eksik de içeriyor. Fakat feminizmlerimiz gibi feminizm üzerine düşüncelerimiz de eksiklerine rağmen böyle böyle güçlenecek.

Bitirirken bell hooks'un *Feminizm Herkes İçindir* kitabında yer verdiği, bu kitabı yazmayı ne çok istemiş olduğuna ve bunun nedenlerine ilişkin cümleleri hatırlatmak isterim. "'Feminizm nedir?' sorusuna korkuya ya da fanteziye dayanmayan bir cevapları olsun istiyorum. Şu basit tanım ellerinde olsun, onu tekrar tekrar okusunlar ve bilsinler istiyorum. 'Feminizm cinsiyetçiliği ve cinsiyetçi sömürüyü ve baskıyı sona erdirmeye çalışan bir harekettir.'"[27]

Bu doğrultudaki her çabaya ve bu çabayı gösterenlere feminizmde bir yer muhakkak var... Misciagno'nun

ve taleplerini dile getirdikleri bir karşıt kamu işlevi gördüğünü, kadınların birbirini dönüştürmesine imkân veren bir ortam oluşturduğunu hem eleştirel söylemi hem de kadınlar arası müzakereleri geliştirebilmek açısından önemli bir araç olduğunu (*a.g.e.*, s. 132) vurguluyor.

E-mail gruplarının kadın örgütlenmesindeki önemine değinen bir başka çalışma, Gamze Göker'in *Kadın Kurultayı* e-mail grubu üzerine yaptığı araştırma. 2000 yılında *Kadın Sığınakları ve Danışma/Dayanışma Merkezleri Kurultayı* adıyla düzenlenen etkinliğin örgütleyicisi bir grup kadın tarafından, kadına yönelik şiddete karşı kadınları buluşturma amacıyla kurulan bu mecraya ilişkin çalışmasında Göker, e-mail grubu ile birlikte genel olarak kadın hareketinin e-gruplar ile ilişkisinin aktivizme yansımalarına değiniyor. Hız, yaygınlık, bilgi paylaşımı gibi konularda e-grupların oldukça etkili ol-

"dünyaya açıklık hali" olarak tanımladığı praksis yaklaşımı bizi bu yeri genişletmeye davet ediyor. Bu da mücadelenin bir parçası. ❐

DİPNOTLAR

1 Bora, Aksu (2018), *Feminizm Kendi Arasında*, Ayizi Yayınları, Ankara, s. 22.

2 Lerner, Gerda (1993), *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-Seventy*, Oxford University Press, New York ve Oxford, s. 14.

3 Misciagno, Patricia S. (1996), "Rethinking Feminist Identification: The Case for De-facto Feminism", *Women and Politics*, Cilt 16(2), The Haworth Press Inc, s. 1-17. DOI: 10.1300/J014v16n02_01

4 Misciagno, *a.g.e.*, s. 2.

5 Misciagno, *a.g.e.*, s. 2-4.

6 Misciagno, *a.g.e.*, s. 14-15.

7 Rexroat, Jennifer L. (2010), "I am every woman: Oprah Winfrey and Feminist Identification", *Stories of Oprah: The Oprahfication of American Culture*, der. Trystan T. Cotten ve Kimberly Springer, University Press of Mississippi, s. 19-32.

8 Rexroat, *a.g.e.*, s. 19-20.

9 Rexroat, *a.g.e.*, s. 24-25.

10 Rexroat, *a.g.e.*, s. 29.

11 "Adana'nın 30 Yıllık Serüveni (1)", *Bianet*, 28 Nisan 2007.

12 "O gün hepimiz 13 yaşındaydık", *Hürriyet* gazetesi, 23 Mayıs 2012.

13 Tanıl Bora (2017), *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İletişim Yayıncılık, Ankara, s. 788.

14 "Okunacak Bir Dergi Geliyor Bakılacak Değil", *Hürriyet*, 13 Nisan 2003.

15 "Aşk Kadınların Afyonudur", *Hürriyet Kelebek Eki*, 15 Şubat 1998.

16 Arman, Ayşe (2003), "O Bir Ercan Arıklı", *Kimse Sormasa Ben Sorarım*, Epsilon Yayıncılık, İstanbul, s. 33.

17 Arman (2003), "Hoş Geldin Ölüm", *a.g.e.*, s. 147.

18 Arman (2003), Bu işin % 60'ı seks, % 40'ı, *a.g.e.*, s. 169.

19 "Kaşına Gözüne Vuruldum Demek Gibi Bunlar da Benim Protezime Vuruluyor", *Hürriyet*, 24 Şubat 2019.

20 Arman, Ayşe (2013), *Gezinin Güzel İnsanları*, Doğan Kitap, İstanbul.

21 Arman (2013), *a.g.e.*, 173.

22 Arman (2013), *a.g.e.*, 174.

23 "Büşra Sanay, ensestin kitabını yazdı. Kardeşini Doğuran Kızlar Tanıdım", *Hürriyet*, 7 Mart 2018.

24 "Her Yerdeyiz Ayol", *Hürriyet*, 30 Haziran 2013.

25 "Ben Bir Dönme Annesiyim", *Hürriyet*, 10 Şubat 2013.

26 "Çığ gibi büyüyen tepki Benim bedenim, benim kararım", *Hürriyet*, 6 Haziran 2012.

27 hooks, bell (2016), *Feminizm Herkes İçindir: Tutkulu Politika*, çev. Ece Aydın vd., BGST Yayınları, s. 9.

duğu, ancak örgütlü ve etkin bir kadın hareketinin varlığı sayesinde e-grubun işlevsel bir araca dönüştüğü, internetin demokratikleştirici bir unsur olarak ele alınırken ticarileşme, tekelleşme, gözetlenme ve sayısal uçurum gibi olumsuzlukların da göz önünde bulundurulması gerektiği, ancak yine de yeni iletişim teknolojilerinin sağladığı imkânların da aynı şekilde göz ardı edilemeyeceği, özetle internetin toplumsal hareketler açısından kendiliğinden olumlu ya da olumsuz nitelikte değil, diğer tüm alanlar gibi mücadele edilmesi gereken bir mecra olduğu (2007, s. 245-246) sonuçlarına ulaşıyor.

Hande Eslen-Ziya ise 2000'li yılların başında, örgütlenme açısından e-mail gruplarının etkisi yükselirken kamuoyu oluşturmak için broşür, poster, fax gibi araçların kullanımının yaygın olduğunu, 2010'lu yıllarla birlikte ise aktivistlerin tartışmalara katılmak, ağlar yaratmak ve

protestolar organize etmek için sosyal medyayı yoğun olarak kullanmaya başladıklarını (2013, s. 868) belirtiyor. Bu dönemde yeni medya ortamlarında oluşturulan geniş feminist koalisyonların bir örneği, kürtaj yasasının değişmesine[17] karşı yürütülen kampanya. Söz konusu kampanya boyunca feministler hem çevrimiçi hem de çevrimdışı örgütlenme araç ve yöntemleri birbirini tamamlayacak şekilde kullandılar. Örneğin, *Kürtaj Yasaklanamaz* başlıklı imza kampanyası ile kurtajyasaklanamaz.com sitesinde 60 bin kişi ve 1.000'e yakın kurum imzası toplandı, TBMM ve hükûmet üyelerine yollandı (Karakuş ve Günel, 2012, s. 14). *Kürtaj Haktır Karar Kadınların Platformu*;[18] Türkiye'nin 22 ilinde eşzamanlı yürüyüş ve oturma eylemi gerçekleştirirken iller arasında canlı bağlantılar kuruldu, yürüyüş ve eylemlere dair çağrılar, haberler ve fotoğraflar internette dolaşıma sokuldu, bir yandan basılı bilgilendirme broşürü dağıtılırken bir yandan kürtaj uygulamaları ile ilgili videolar *Youtube* platformuna yüklendi, basın açıklamaları ve hashtag eylemleri bir arada yapıldı, aynı zamanda www.kurtajhaktir.com sitesi aktif şekilde kullanıldı.[19] Öte yandan *Bianet* (*Bağımsız İletişim Ağı*) haber portalı tarafından başlatılan *Benim Bedenim Benim Kararım* başlıklı kampanya, fotoğraf üzerine kurulu mesaj stratejisi ile kısa sürede yaygınlık kazandı. Sosyal medya üzerinden örgütlenen kampanyaların hızı ve kontrol edilemezliği üzerine iyi bir örnek olan kampanyanın ortaya çıkışını Çiçek Tahaoğlu şöyle anlatıyor:

> *Telefonla 5-6 fotoğraf çekip, çevremizdeki insanlara mail attık. Daha henüz, "Böyle fotoğraflar mı olsun?" aşamasındaydık. Meğer oradan twitter'a sıçramış, birkaç saat içinde e-postalarımıza fotoğraflar yağıyordu. Acilen benimkararim.org'u aldık ama aynı anda binlerce kişi fotoğraf yüklemeye çalışınca site çöktü. Sabaha kadar çalıştık, 1.800 bardak kahve içtik, uyumadık. Neyse ki insanlar zor durumda olduğumuzu anlayıp teknik destek sağladılar. Öfkenin ve "Bana karışmana izin vermiyorum" tepkisinin bir yerden çıkması gerekiyordu, bu kampanya iyi ve etkili bir araç oldu* (Arman, 2012).

Kürtaj ile ilgili protestolar çevrimiçi ve çevrimdışı alanda yüksek görünürlük kazandı. Sosyal medyadan bilgiyi yaymak, aktivistleri birleştirmek ve uluslararası ilgi oluşturmak için yararlanıldı (Eslen-Ziya, 2013, s. 867) ve yapılması düşünülen düzenlemeler kamuoyu tepkisi nedeniyle askıda kaldı.[20] Öte yandan, Sağlık Bakanlığı tarafından konulmuş bir yasak bulunmasa bile kürtaj hizmetinin devlet hastanelerinde fiili olarak ulaşılamaz hale geldiği biliniyor.[21] Bu durum, yasal düzenlemeler bakımından protestoların sonuç verdiğini ama fiili olarak uygulanan engellemelere karşı uzun erimli bir direnci örgütlemeye yeterli olmadığını gösteriyor.

Türkiye'de feminist hareketlerin hem kendi aralarında hem de diğer toplumsal hareketlerle gerek fiziksel gerekse sanal uzamda güçlü bir temas ve koalisyon içine girdiği bir başka örnek Gezi Parkı eylemleriydi. 2013 yılı Mayıs ayının son haftasında, Taksim Gezi Parkı'na "Taksim Yayalaştırma Projesi" kapsamında Topçu Kışlası inşa edilmesine karşı başlayan protestolar;[22] dijital araçların da yoğun olarak kullanılması sonucu kısa sürede Türkiye'nin birçok şehrine yayıldı. Feministler de bireysel ya da örgütlü biçimde eylemler içerisinde yer aldılar.[23] Çevrimdışı alanlarda süregiden eylemlerle birlikte çevrimiçi alanda da yoğun bir mücadele sürdürüldü. Özellikle *#diren* hashtag'i genel olarak tüm eylemlerin ve sloganların sanal uzamdaki kapsayıcı karşılığı idi. Hashtag, tek olarak ya da *#direngezi*, *#direntaksim* gibi farklı ekler alarak yaygınlaştırıldı. *#diren* hashtag'inin

bir başka uzantısı, 2014 yılında dönemin Başbakan Yardımcısı Bülent Arınç'ın "kadın herkesin içinde kahkaha atmayacak, bütün hareketlerinde cazibedar olmayacak,"[24] sözlerine karşı *#direnkahkaha* olarak ortaya çıktı. Söz konusu hashtag, yalnızca Türkiye'de değil uluslararası arenada da destek buldu.

Ünlü oyuncu Emma Watson da #direnkahkaha hashtag'ine destek vermişti. (Kaynak: https://m.bianet.org/bianet/kadin/157524-emma-watson-dan-direnkahkaha-fotografi

#direnkahkaha hashtag'i ile ilgili Esma Akyel, kadınların, hükümetin yaşam tarzlarına yönelik baskıcı müdahalelerine karşı direnmek için etkili bir yol bulduklarını, itirazlarını dile getirmek için sosyal medyada bir alan yarattıklarını, kadınların gülmemeleri için uyarıldıkları sokakların sosyal medya ile yeni bir anlam kazandığını ve Türkiye'den ve dünyanın her yerinden kadınların dayanıştığı yeni sokaklar haline geldiğini (2014, s. 1093) belirtiyor. Bu haliyle kampanya, sanal uzamda kadınların muhalefetlerini yaygın biçimde örgütleyebildiği bir boyut kazanıyor.

Öte yandan günümüzde bireysel sosyal medya hesapları ve etkileşimleri, hashtag ve çevrimiçi imza kampanyaları, iç iletişimi sağlayan e-mail ve *whatsapp* gruplarının yanı sıra, farklı feminist perspektifleri yansıtan politik grupların oluşturduğu bir ağ olarak, bir tür "feminist blogosfer" oluşmuş durumda. Bu blogosferi oluşturan mecraların, Türkiye feminist hareketinin ikinci dalgasından günümüze uzanan kimi örgütlerin iletişim stratejilerine dijital araçları dâhil etmelerinden doğrudan yeni medya aracılığı ile doğan örgüt/platformlara uzanan bir çeşitlilikte olduğu söylenebilir. 90'lar boyunca feminizmin gündemine aldığı çeşitli sorunlar etrafında kurulmuş çoğu örgüt, dernek ve vakıf, sosyal medya hesaplarının yanında web siteleri aracılığıyla da yeni medya ortamlarında yer alıyor. *Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı, Kadının İnsan Hakları-Yeni Çözümler Derneği, Feminist Kadın Çevresi, Kadın Dayanışma Vakfı, KA-DER, KAMER, Uçan Süpürge Vakfı* gibi yapılanmalar, faaliyet ve duyurularını çevrimiçi araçlar yoluyla paylaşıyor, tarihsel bilgilerini arşivliyor, gönüllü olmak isteyenlere ulaşıyor. Yazı, fotoğraf, video, görsel materyallerin çevrimiçi dolaşımı önemli bir iletişim stratejisi haline gelmiş durumda.

Buna ek olarak, feministler açısından Osmanlı'dan bu yana önemli bir politik faaliyet olagelmiş olan yayıncılık,[25] basılı dergiler ve fanzinlerden söz konusu blogosferin önemli bir kısmını oluşturan dijital mecralara uzanan bir seyir izliyor ve bu seyir, keskin bir kopuştan ziyade bir süreklilik içeriyor. Örneğin Funda Şenol Cantek ve Aksu Bora, dijital feminist mecralardan ikisi olan *5Harfliler* ve *Reçel Blog* üzerine kaleme aldıkları yazılarında, bu platformların, 90'larda yayın hayatına başlayan ve 2007 yılına dek yayınlanan basılı bir dergi olan *Pazartesi*'nin açtığı kulvardan ilerlediğini düşündüklerini (2015, s. 217) belirtiyorlar. Elif Ekin Akşit ise basılı dergi ve blog farkına değinirken bunların son tahlilde çok da farklı olmadıklarını, Osmanlı dergilerinden itibaren teknolojinin bir yandan kadınları dışlarken öbür yandan ummadık şekillerde dâhil eden bir tarafı olduğunu, daha doğrusu erkeklerin kendileri için oluşturdukları teknolojilerin kadınlar tarafından ele geçirilebildiğini (2015: 499) söylüyor.

Bu bağlamda, bir yandan ortak bir tarihselliğe ve politik bağlama sahip olan öte yandan ise kendine özgü iletişim biçim ve olanakları ile şekillenen mecraların ele geçirilmesi ile hayat bulan feminist yayınlardan söz ediliyor. Bu yayınların giderek daha fazla yeni medya ortamlarında yer almasının teknik sebepleri ile ilgili olarak ise, Aksu Bora'nın *Amargi Dergi*'nin basılı yayın serüveninin bitişi ile ilgili değindiği sorunlar bir özet sunuyor: parasızlık, ne tam ne de yarı zamanlı bir çalışanın olmaması, başka işlerde çalışan insanların boş zamanlarını dergiye ayırarak editoryal işler, abone listeleri, muhasebe, tanıtım gibi işleri üstlenmeleri, parasızlık sebebiyle dergiye ait bir ofisin olmaması, dağıtım sorunları, matbaa ve kargo gibi iki büyük gider kaleminin bulunması ve bu zorlukların yarattığı yorgunluk... (2015, s. 259-260) Bu noktada, dijital yayıncılığın bu ve benzeri maddi zorlukların bir kısmını kolaylaştıran özelliklere sahip olmasının, bu alana yönelik ilgiyi artıran sebeplerden biri olduğunu söylemek mümkün.

Bu bağlamda; *5Harfliler*, *Reçel Blog*, *Çatlak Zemin*, *Erktolia*, *Yalnız Yürümeyeceksin*, *Dijital Topuklar* gibi kimi zaman farklı feminizmleri ya da feminist gündemleri yansıtan web siteleri ve bloglar; *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar* ve Ankara Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi'nin uluslararası dergisi olan *fe dergi* gibi akademik feminist yayıncılık alanında yer alan ve çevrimiçi yayınlanan dergiler; *Kadın Kültür ve İletişim Vakfı* tarafından *Pazartesi*, *Feminist* ve *Kaktüs* dergilerinin geçmiş sayılarına ulaşılabilmesi amacıyla kurulan web sitesi, *Kadın Eserleri Kütüphanesi* web sitesi, *Amargi Dergi* ve *Feminist Politika* dergisi web siteleri gibi çevrimiçi arşiv sahaları söz konusu feminist blogosferi oluşturan çeşitli örnekler olarak sıralanabilir. Bu örnekler, sanal uzamda alternatif bir kamusal alan açan (Şenol Cantek ve Bora, 2015: 224) ve "kişisel meseleleri kamusal müzakerenin dışında bırakan ve tutkulu ve duygulanımsal söylemi baltalayan müzakerenin geleneksel şekilci tanımlarını bozan feminist müzakere örnekleri" (Göker, 2019: 2) olarak görülebilir. Kimi düşünce ve yaklaşımlarda ortaklaşıp kimilerinde farklılaşan, kadınlara ilişkin farklı tartışmalara vurgu yapabilen bu platformların en önemli ortak özelliği ise, sanal uzamda kadınlar tarafından kadınlara dair bir gündem oluşturmaları, ana akım medya kanallarında yer almayan konu ve yorumların yer bulabildiği ve dolaşıma girebildiği mecralar olmaları.

SONUÇ

Bu yazıda Türkiye'de medya alanındaki dijital dönüşümün feminist aktivizm açısından yarattığı etkilerin bir manzarasını çizmeyi hedefledim. Konunun genişliği sebebiyle sosyal medya kampanyalarının ya da feminist blogosferi oluşturan web siteleri ve/ya blogların tamamına yer vermem mümkün olmadı. Ancak sözü edilen örneklerin dijital aktivizm açısından genel bir fikir vermesini amaçladım. Dijital feminizmin yaygınlığı ve görünürlüğü giderek artsa da Josiane Jouet, Fransız araştırmacıları örnek göstererek, zenginleşen dijital aktivizm çalışmaları içerisinde dijital feminizmin sıklıkla göz ardı edildiğine dikkat çeker (2018, s. 134). Benzeri bir durum Türkiye için de öne sürülebilir.

Medya feministler için her zaman önemli bir alan oldu; ana akım medyanın cinsiyetçiliğini teşhir etmek, kadınlara dair olan ve çoğu kez yok sayılan gündemleri dolaşıma sokmak, kamuoyu oluşturmak, örgütlenmek ya da kişisel ve/ya kolektif duygularımızı, düşüncelerimizi paylaşacak mecralar yaratabilmek için. Feminist itirazlarımızı yükseltmek için ise protestolar, eylemler düzenledik, dö-

vizler ve pankartlar hazırladık. Sesimizi öncelikle birbirimize duyurabilmek, politika üretmek, tartışmak ve daha çok kadının dile gelmesine imkân yaratmak için dergiler, fanzinler yayınladık, toplantılar yaptık, örgütler kurduk, mekânlar açtık ve onları yaşattık. Bugün dijital araçların feminist aktivizme etkileri tüm bu çabanın bir devamı niteliğinde. Yüz yüze iletişimin, sokak eylemlerinin, fiziksel uzamın önemi azalmasa da yeni medya ortamlarında ve sanal uzamda giderek daha fazla varlık gösteriyoruz. Yeni araçlarla, yeni mecralarla dijital pankartlar yazıp dijital sokaklara da çıkıyoruz, örgütleniyoruz. Bloglarla, web siteleriyle yeni feminist mekânlar kuruyoruz. Öte yandan bu yeni medya ortamlarının handikaplarıyla da baş ediyoruz: çevrimiçi kadın düşmanlığı, teknolojiyi kullanabilme yetisinin ve/ya jenerasyon farklarının yarattığı hiyerarşi ya da hızla oluşup aynı hızla dağılan bir aradalıklar gibi... Bu iki yönlü hal, yalnızca aktivizm alanında değil, düşünsel tartışmalarda da ortaya çıkıyor. Bir yandan özellikle sosyal medya platformlarında; basılı dergilere, yüz yüze toplantılara ya da akademik ortamlara göre çok daha fazla sayıda insanın izleyebildiği, müdahil olabildiği, etkileşebildiği feminist fikir tartışmaları yapılabilirken yine bu ortamların sağladığı bir iletişim biçimi olarak ekran-mesafeli, parçalı, anlık ve bağlamsız katılımlara yatkın ve –şimdilik çoğunlukla– yazıyla kısıtlı bir tartışma zemini oluşabiliyor.

Sonuç olarak, dijital dönüşümün feminist aktivizme etkisi feministlerin tek yönlü olarak maruz kaldığı bir etki değil, müdahale ettiği ve şekillendirmekte olduğu çok yönlü bir süreç. Bu sebeple dönüşmekte olan dil ve iletişim biçimlerimiz, kurduğumuz ve sürdürdüğümüz yeni mecralar ve eylem biçimleri üzerine daha çok tartışmamız gerekiyor. Böylece bu dönüşümü feminist politika açısından daha ufuk açıcı ve yararlı bir hale getirebiliriz. ❐

DİPNOTLAR

1 Yeni medya ortamını geleneksel medyadan ayıran özellikleri Binark ve Löker şöyle sıralıyor: Dijitallik, etkileşimsellik, multimedya biçemselliği ve kullanıcı türevli içerik üretimi, hipermetinsellik, yayılım ve sanallık. (2011: 9-13) Dijitallik; her şeyin sayısal kodlara dönüşmesi ile kullanıcıya arayüz üzerinde büyük bir depolama olanağı sağlanması, verilerin iletim hızının artması (*a.g.e.*, 9), etkileşimsellik; iletişim uzamında karşılıklılık ve çok katmanlı iletişim olanağı, geleneksel medyaya göre kullanıcının iletişim sürecindeki rolünü ve katılımını etkileyen iletişimin eşanlılığı (Binark, 2007, s. 21) multimedya biçemselliği; göstergelerin, simge sistemlerinin, iletişim çeşitlerinin, farklı veri türlerinin tek bir araçta toplanması, imge, ses, metin ve sayısal veri gibi farklı verl türlerinln bir arada bulunması, kullanıcı türevll içerik üretimi; tüketiciler/kullanıcıların içerlk üretebllir konuma gelmesi (Binark ve Löker, 2011, s. 10), hlpermetinsellik; ağ üzerinden başka alternatif mecralara kolayca erişimin gerçekleşmesi (Binark, 2007, s. 22), yayılım; arayüzeydeki bir metnin hızla dağılması, bu metne farklı zamanlarda ve uzamlarda yeniden erişilebilmesi, sanallık; arayüzey ile kullanıcının kurduğu ve kullanıcıya orada olma hissl veren iletişim nltelığl (Binark ve Löker, 2011, s. 12) olarak tanımlanıyor.

2 *Slacker* (tembel, aylak) ile *activism* (aktivizm) kelimelerinin birleşiminden türetllen kavram.

3 Aslında dijital feminizm denince feminizmin her zaman aktivizmi hedeflemesi gerekmeyen daha geniş bir kapsamı ortaya çıkıyor. Ancak yazının sınırları gereği ben "dijital feminizm" kavramını aktivizmi işaret ederek kullanıyorum.

4 biz modern amcığız,
pozltif anti-akılız,
sınırsız zincirsiz amansız.
blz sanatı amcığımızla görürüz, biz amcığımızla sanat yaparız.
biz zevke, delilliğe, kutsallığa ve şiire inanırız.
blz yeni dünya düzeninin virüsüyüz,
sembolik formu içeriden yırtıp büyük baba işlem merkezini sabote edenlerlz.
kiltorls matrlse, VNS MATRIX'e doğrudan giden blr hattır.

ahlâki kodların sonlayıcıları,
çamurun lejyonerleri,
rezilliğin sunağına çöküyor,
dilden konuştuğumuz organsal tapınağın
derinine inerek,
söyleme sızarak, onu bozarak, dağıtarak,
yozlaştırarak.
biz, geleceğin amcığıyız.

(Çeviri için Dijan Özkurt ve Pınar Büyüktaş'a teşekkür ederim.)

5 Dalga metaforu ile nitelenen Batı temelli feminist tarih, Osmanlı ve Türkiye'de feminist hareketin izi sürüldüğünde farklı bir seyir izler. Batı feminizminin siyah, lezbiyen ya da Batılı olmayan kadınların alternatif bakış açılarının yükselişiyle birlikte, kadın meselesine dair kavrayışların çoğulluğunu kabul etmesi gibi, Türk feministler de kimlik/fark politikaları ve kadın meselesine yönelik farklı kavramsallaştırmaların meydan okumaları ile karşılaşmışlardır. (Diner ve Toktaş, 2010: 41-42) Her ne kadar Batı feminizminin dalgalarından tarih ve özgünlük bakımından farklılık gösterse de Türkiye feminist hareketi, bugün dijital araçların gelişimine içkin şekilde tartışılan dördüncü dalga tartışmalarına kendine özgün politik gündemleri ekseninde dâhil olmaktadır.

6 Kadınların maruz kaldıkları cinsiyetçi tavır ve durumları paylaşacakları bir mecra olarak 2012 yılında Laura Bates tarafından kurulan ve geniş bir kullanıcı kitlesine ulaşarak günümüz itibariyle 25 ülkeden paylaşımlar içeren websitesi. https://everydaysexism.com/

7 *The Sun* gazetesinde üstsüz kadın modellerin fotoğraflarının yer almasına karşı "memeler haber değildir" mottosu ile Lucy Anne-Holmes tarafından 2012 yılında başlatılan ve söz konusu fotoğrafların daha fazla basılmaması ile sonuçlanan çevrimiçi imza kampanyası.

8 Kürtaj karşıtları tarafından düzenlenen "40 Days of Life" protestolarına karşı *Facebook* ve *Twitter* gibi sosyal medya platformlarında örgütlenen kampanya.

9 Kadınlara yönelik cinsel şiddet ve tecavüze karşı 2012 yılında Eve Ensler tarafından başlatılan, dünyadaki her üç kadından birinin yani bir milyar kadının fiziksel ya da cinsel şiddete maruz kalıyor olmasından adını alan, dans ile kendini ifade etmeye dayalı uluslararası kampanya. www.onebillionrising.org

10 2011'de Kanada'da bir üniversitede kampüs güvenliği ile ilgili yaptığı konuşma sırasında bir polis memurunun "tecavüze uğramak istemiyorsanız, kaltaklar gibi giyinmeyin," sözleri üzerine Toronto'da başlayıp dünyadaki farklı şehirlere yayılan, özellikle taciz ve tecavüz ile ilgili kadınların suçlanmasına karşı düzenlenen "Kaltak Yürüyüşleri".

11 11 Şubat 2015 tarihinde bindiği minibüsün şoförü Suphi Altındöken tarafından tecavüz girişiminde bulunulan ve öldürülen 19 yaşındaki üniversite öğrencisi.

12 2016 yılında nefret cinayeti sonucu yakılarak öldürülen 23 yaşındaki seks işçisi ve LGBTİ hakları aktivisti.

13 "#sendeanlat: Tweet Sayısı 1 Milyonu Geçti" http://www.diken.com.tr/sendeanlat-su-itibariyle-tweet-sayisi-515-bin-611/

14 Bu konuya dikkatimi çektiği için Nehir Kovar'a teşekkür ederim.

15 Grubu oluşturan kişiler: Şenal Saruhan (Cumhuriyet Kadınları Derneği), Vildan Yırmibeşoğlu (İstanbul Valiliği İnsan Hakları Masası), Ayşegül Kaya (Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı), Zülal Doğan (Diyarbakır Barosu), Remziye Tanrıkulu (Diyarbakır Barosu), Aysel Çelikel (Akademisyen ve daha sonra adalet bakanı), Ayten Ağırdemir (İstanbul Barosu Kadın Hakları Uygulama Merkezi), Canan Arın (İstanbul Barosu Kadın Hakları Uygulama Merkezi), Hülya Gülbahar (Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı), Pınar İlkkaracan (Kadının İnsan Hakları - Yeni Çözümler Vakfı), Ela Anıl (Kadının İnsan Hakları - Yeni Çözümler Vakfı), Liz Amado (Kadının İnsan Hakları - Yeni Çözümler Vakfı), Mehmet Emin Artuk (Akademisyen, Marmara Üniversitesi). (Yılmaz, 2014, s. 117-118)

16 Bileşenler: Ankara Kadın Dayanışma Vakfı, Çanakkale Kadının El Emeğini Değerlendirme Değerlendirme - Kadın Danışma Merkezi, CEDAW STK Hazırlık Grubu, Gazi Mahallesi Kadının İnsan Hakları Grubu, Edirne Kadının İnsan Hakları ve El Ürünleri Girişimi, Filmmor Kadınların Sinema Atölyesi, İris Eşitlik Gözlem Grubu, Kadınlarla Dayanışma Vakfı (KADAV), Kadın Adayları Destekleme Derneği (KA-DER), Karşıyaka Kadın Danışma ve Dayanışma Merkezi, Kibele Kadın Kooperatifi, KATAGİ, Okmeydanı Atölye Morkağıt, Sincan Toplum Merkezini Koruma ve Geliştirme Deneği, Türk Kadınlar Birliği, Van Kadının İnsan Hakları inisiyatifi, Cumhuriyet Kadınları Derneği. (Yılmaz, 2014, s. 123)

17 2008 yılında "genç nüfusumuzun azalmaması için en az üç çocuk yapın," diyen dönemin başbakanı Recep Tayyip Erdoğan, 2012 yılındaki çeşitli açıklamalarında ise; kürtajın cinayet ve (Şırnak'ın Uludere ilçesinde savaş uçaklarının hava operasyonu sonucu 34 kişinin hayatını kaybetmesine gönderme yaparak) her kürtajın bir Uludere olduğunu, ikiden fazla doğuma engel olduğu için sezaryen doğuma karşı olduğunu, kürtajla ilgili yasal düzenlemelerin değişeceğini söyledi. Bu açıklamalar üzerine başta kürtaj olmak üzere, AKP'nin doğum ve beden politikalarını protesto etmeye yönelik geniş çaplı bir muhalefet ortaya çıktı.

18 Bileşenler: İstanbul Feminist Kolektif, Amargi, Antalya Kadın Danışma ve Dayanışma Derneği, Ayvalık Bağımsız Kadın İnisiyatifi, Demokratik Özgür Kadın Hareketi, Filmmor, Gökkuşağı Kadın Derneği, Feminist Kadın Çevresi, Feminist Yaklaşımlar, İMECE Kadın Sendikası Girişimi, KA.DER Genel Merkez, KA.DER Kadıköy Şube, KA.DER İzmir, KA.DER Bursa, KA.DER Adana, KA.DER Eskişehir, Kadın Mühen-

disler Grubu, Kadının İnsan Hakları - Yeni Çözümler Derneği, Kadınlarla Dayanışma Vakfı, Karadeniz Kadın Dayanışma Derneği, Mor Çatı, Sosyalist Feminist Kolektif, BDP İstanbul Kadın Meclisi, Aka-Der Kadın Faaliyeti, Anarşist Kadınlar, DİP'li Kadınlar, DSİP'li Kadınlar, Emek Partili Kadınlar, KESK'li Kadınlar, Mavi Kalem Derneği, ÖDP'li Kadınlar, SDP'li Kadınlar, Sendikal Güç Birliği Platformu Kadın Koordinasyonu, Sosyalist Kadın Meclisleri, Sosyalist Parti'li Kadınlar, TMMOB'lu Kadınlar, Kadın Emeği Kolektifi, TMMOB İstanbul İKK Kadın Komisyonu, Emekçi Hareket Partili Kadınlar, Halkevci Kadınlar, İmece Kadın Sendikası Girişimi, Kazete, TTB Kadın Hekimlik ve Kadın Sağlığı Kolu, İKD (İlerici Kadınlar Dayanışma Derneği), Yeşiller ve Sol Gelecek Partili Kadınlar vb.)

19 http://www.sosyalistfeministkolektif.org/kampanyalar/parcas-olduklar-m-z/platformlar/kurtaj/%E2%80%A2kurtaj-haktir-karar-kadinlarin-platformu/

20 http://www.milliyet.com.tr/yasa-yok-ama-kurtaj-yasak/gundem/detay/1838845/default.htm

21 2016 yılında yapılan "Türkiye'deki Devlet Hastanelerinde Kürtaj Hizmetleri" başlıklı araştırmanın sonuçlarına göre, devlet hastanelerinin yalnızca % 7,8'i isteğe bağlı kürtaj hizmeti vermektedir. 81 ilden 53'ünde isteğe bağlı olarak kürtaj servisi veren devlet hastanesi bulunmamaktadır. (O'Neil vd., 2016, s. 2)

22 Eylemler iş makinelerinin parka girmesiyle başlasa da parkta bulunanlar arasında yapılan bir araştırmanın "neden buradasınız?" sorusuna; % 34,1 "özgürlükler için", % 18,4 "hak ihlallerine karşı, hak talebi için", % 9,7 "diktatörlüğe, baskıya karşı" yanıtını vermiştir. (KONDA, 2014, s. 19)

23 *İstanbul Feminist Kolektif*'in *#feministdiren* başlığı ile *Youtube* platformunda dolaşıma soktuğu videoda kadınlar; "devletin kadın düşmanı politikalarına, polis şiddetine, kürtaj ve doğumla ilgili söylemlere, kadınların siyasete katılımına yönelik hem devlet hem de muhalefet içerisindeki engellere karşı parkta olduklarını" belirtirler. http://www.youtube.com/watch?v-Oljoc7xwFr4

24 https://www.cnnturk.com/haber/turkiye/bulent-arinc-kadin-herkesin-icinde-kahkaha-atmayacak

25 Bkz. Demirdirek, Aynur (1993), *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi*, Ankara: İmge; Çakır, Serpil (1994), *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis.

Aile İçinde Feminizm: 2000'ler Televizyonunun Kadın ve Aile Formatları

FEYZA AKINERDEM

Türkiye televizyon tarihi ve feminist tarihinin 2000'lerin başındaki durumuna bakmak hem kültürel üretimin hem siyasal hareketlerin hem de toplumsal farklılıkların geçtiği önemli bir dönemeci tanımak açısından önemlidir. 2000 öncesinin toplumsal cinsiyet, sınıf ve kimlik üzerinden yürüyen siyasi hareketleri kitlesel medyayı şekillendirdi, buradan 2000'lerin daha katılımcı, interaktif ve yaygın medya biçimleri ortaya çıktı. Bu teknolojik, toplumsal ve siyasal dönüşüm birçok araştırmacı tarafından başlarda demokratikleşme olarak değerlendirilirken 2020'lere yaklaştığımız bu yıllarda sağın yükselişi ve hakikat sonrası bir söylemsel alanın inşasıyla gerçek bilgiye erişimin imkânsızlaşması olarak daha olumsuz görülmeye başlandı. Bu dönüşüm, televizyon teknolojilerini, anlatı biçimlerini, türlerini ve bunları bir araya getiren kültür politikalarını da etkiledi.

İşte 2000'lerin özellikle ilk yılları bu iyimser havadan kötücül senaryolara düşüşü izlemek için önemlidir. Bu geçiş sürecinde toplumsal cinsiyet, kimlik ve sınıf mücadeleleri de kitlesel, ilerlemeci ve iyimser bir çerçeveden uzaklaşıp belki daha karamsar ve parçalı bir noktaya geldi. Bu karamsarlık, popüler olanın giderek daha fazla popülist olana hizmet etmesiyle artıyor olsa gerek. Bunun bir sonucu da "başka bir dünya mümkün" diyenlerin ancak popüler olana mesafe almasıdır. Nükhet Sirman'la yaptığımız uzun bir söyleşide (2019) belirttiğimiz gibi, "Kendilerini dünyaya müdahale edebilecek kadar önemseyenler[se] dizi izlemiyor." Ya da daha çok küresel olarak nitelikli bulunan ve internet üzerinden yayın yapan platformlarda "kaliteli yayınları" takip ederken sosyal medya üzerinden de olan biteni öğreniyor, kendi filtrelenmiş balonlarında kendi benzerlerinden gelen bilgi ve duygu akışına kapılmayı tercih ediyorlar.

Son zamanlarda sıklıkla karşılaştığım gibi feminist mecralarda feministlerin hoşuna gidecek dizi ve film önerileri dolaştırılıyor, bunların hemen hemen hiçbiri Türkiye'de popüler kültür endüstrisinin ürünleri olmuyor.[1] Yerli yayınlar ise devlet, patriyarka, gelenek, din, aile eksenlerinde tanımlanan toplumsal normların temsil dünyasındaki uzantısı olarak sıkça feminist (akademik, aktivist ve gündelik) eleştirinin hedefi oluyor.[2] Elbette bu eleştirilerin apaçık tespit ettiği gibi, toplumsal normlarla temsil arasındaki doğrudan olmasa da kurucu bir ilişki olduğunu gözler önüne seriyor. Yani erkek şiddeti, aile içinde kadın erkek eşitsizliği, kız çocuğu olarak aile içinde büyümenin zorlukları, sınıfsal eşitsizlikler ve yasanın kadınların aleyhine işlediği durumlar dizilerde gerçeklikten yola çıkarak kurulduğu müddetçe gerçekliği de yeniden kurma gibi bir fonksiyonu var. Bu yazıda ise, bu temsil-gerçeklik ilişkisini televizyonun tarihsel bağlamına yerleştirerek görmek ve bunu yaparken feminist bir gözle temsilin işleyişine bakmanın imkânlarını yeniden düşünmek istiyorum.

Öncelikle televizyonun devlet tekelinden çıkarak "özgürleştiği" 90'lardan sonra, yine çeşitli biçimlerde devlet güdümünde ve toplumsal beklentilere uygun yayınlar yaptığı 2000'lerin başından itibaren Türkiye'de televizyon yayınlarında feminist ajandanın konusu olabilecek

temsillerin nasıl kurulduğuna bakıyorum. Bunun için de feminist bir araştırmacı olarak 2000'lerin başından itibaren Türkiye'deki televizyon yayınları üzerine yürüttüğüm araştırmalarımdan yola çıkacağım.

2000'LERE GELİRKEN TELEVİZYON

Türkiye'de ulusal televizyon yayıncılığı 1968'de devlet televizyonunun ulusal yayına başlamasından bugüne çeşitli dönemeçlerden geçti. Değişen teknolojiler ve ticari yayıncılığın getirdiği imkân ve söylemler, siyasi çalkalanmalar ve darbeler, yönetim ve denetim mekanizmalarındaki değişiklikler bugünün televizyon anlatılarını, türlerini ve formatlarını şekillendirdi. 1990'lara kadar süren devlet tekelinde televizyon, izleyicilerine nasıl birer iyi vatandaş olacaklarını, değişen siyasi çerçeveler içinde, eğlendirerek öğretti. 90'larda gelen ticari yayıncılık ise televizyonun mecrasını genişletti, Ayşe Öncü'nün (2000) deyimiyle geniş kitleleri kendine çekmek için "milletçe eğlenmenin en küçük ortak paydası" oldu. *Bu genişleme, aslında devletin formüle ettiği sınırları belirgin ve dışlayıcı vatandaşlık tanımının susturduğu, dışarıda bıraktığı basit, kaotik ve zaman zaman tehlikeli olan gündeliğin televizyon ekranına çeşitli biçimlerde girmesiyle gerçekleşti.*

Feminizmin kadın bakış açısıyla siyasallaştırmak istediği aile, evlilik hayatı, annelik, ev içi şiddet gibi konular hem dizilerin hem de kadın programlarının konusu haline geldi. 90'lardan itibaren gittikçe daha yerli bir içerik kazanan melodram türünde diziler, aileye dair birçok meseleyi bir aşk hikâyesi etrafında işleyerek anlatıyordu. Diğer yandan benzer konuları gerçek hayatlardan yola çıkarak işleyen kadın programları gündüz kuşağında izleyiciyi ekran başına çağırıyordu. Çaylı-Rahte'nin (2009) tespit ettiği gibi 2005 yılı Ayşenur Yazıcı'nın *Yalnız Değilsin*, İnci Ertuğrul'un *İnci Ertuğrul İle Sizin Sesiniz*, Yasemin Bozkurt'un *Kadının Sesi* ve Serap Ezgü'nün *Serap Ezgü İle Biz Bize* programlarından oluşan bu türün en çok yayınlandığı yıl oldu.[3] Daha "ciddi" etnik, siyasi ve dinî kimlikler, kamusal alanın eşitsiz kurulumu, yoksulluk gibi konular akşam kuşağı tartışma programlarında ele alındı. *Siyaset Meydanı* (1994-2013) bu türün hafızalara kazınmış uzun soluklu bir örneğidir.[4]

Bu kamusal-özel alana, erkeğe-kadına dair, ciddi-gündelik konular ayrımına tekabül eden televizyon türleri aslında benzer bir söylemsel alan oluşturuyorlardı: Öznelliğin görünür hale geldiği, birinci tekil şahıs anlatıların, yani deneyimin toplumsal hayatı anlamada bir araç haline geldiği bir alan. Öznellik bazen kadın programlarındaki acıklı bir otobiyografik anlatıda, bazen ciddi bir tartışma programının Alevileri, Kürtleri, Ermenileri, arabesk müziği, yoksulluğu, emekçileri temsil eden tekli koltuklarında yerini buluyordu. Televizyonu saran "ben" dilinin kurduğu bu söylemsel alanı, Lauren Berlant'ın (2008) *intimate public* dediği, benim Türkçeye "kamuda yakınlık" diye çevirmeyi tercih ettiğim kavramını kullanarak tarif etmek oldukça açıklayıcıdır. Berlant'a göre liberal demokratik bir toplumda eşitsizlik sadece hukuki ya da siyasi olmaktan çok bireye dair daha parçalı, çelişkili bir gündelik hayat meselesi olarak görülür. Dolayısıyla ayrımcılığa uğrayan öznelerin hayatları, siyasetin ya da hukukun alanı olarak kurulan kamusal alanın içinde (beklenmedik şekilde) oluşturulan mecralarda, yakınlaşıp fısıldaşarak konuşulur. Berlant'ın örnek verdiği, *Oprah* gibi alt sınıflardan gelen bir siyah kadının alt sınıf ve kadın hikâyelerini "kendine yardım etmek" çerçevesi içinde dolaşıma sokmaktaki başarısı tam da böyle bir kamuda yakınlık imkânı sunmasından kaynaklanır.

Benim ilgilendiğim soru ise kamuda yakınlığın Türkiye'de siyasi iklimi şekillendirmede önemli bir yeri olmuşken

başka ve kadınlar açısından gündelik hayatın siyasallaştığı bir yakınlaşma hali olan feminist hareketle hemen hemen hiçbir diyaloğa girmemiş olmasıdır. Başka bir deyişle popüler kamusallık, politik kamusallığın önemsediği konuları ele alırken ve bunların toplumsal normlara göre şekillendirirken politikanın dilini kullanmamaya ve o dile muhalif bir kamusallığa alan açmamaya özen göstermiştir. Bu yakınlaşarak dışlama halini Lauren Berlant (2008) *juxtapolitical* diye isimlendirir. Başka bir deyişle, bu metinde ele alacağım televizyon programlarında da görüldüğü gibi, popüler öznellik temsilleri feminizmin siyasallaştırmasına karşı büyük ölçüde korunaklıdır.

Gerek devlet tekeli döneminde olsun gerek özel televizyonlarda olsun tartışma programlarına katılan konuklara bakılırsa siyasetçiler, gazeteciler, bürokratlar, iş insanları ve sendikacılar için televizyon içeriği, ciddi olduğu ölçüde, kamusal alana dâhildir. Bu kamusal alana ancak çeşitli koşullarda kabul edilen kadınlar daha çok gündüz kuşağı ve dizilerin ciddiye alınmayacak içeriğiyle ilişkilendirilir. Belki de bu nedenle akşam tartışma programlarına kadın tartışmacılar pek davet edilmez. Kadınları ilgilendiren konularda bile "erkek" uzman görüşü öne çıkar. Böylece toplumsal cinsiyet dâhil olmak üzere Türkiye'de kamusal tartışmaların özel televizyon yayıncılığında kazandığı dil, erkekler tarafından kurulmuştur.

Diğer yandan feministler için televizyon cinsiyet eşitsizliğinin, patriyarkanın şekillendirdiği ve kadınları eve hapsetmeye yarayan ideolojik bir aygıttır. Kadınları dizilerin kurmaca dünyasına ya da gündüz kuşağının dramatik hayat hikâyelerine hapsetmesi, feminist bakış açısından eleştirilir. Dolayısıyla feminist yazından ya da eylemlerden televizyona, televizyondan feminist mecralara gözle görülür bir akış olmamıştır.[5] Hatta öyle ki, 2016-2018 yılları arasında iki sene süren olağanüstü hal döneminde bazı televizyon programlarının yayından kalkması, birçok hak ihlaline karşı çıkan gruplar tarafından, feministler de dâhil olmak üzere pek tepkiyle karşılanmamış, hatta bunu olumlu görenler olmuştur.

Bugün 2000'lerin ikinci on yılının sonuna yaklaşırken, televizyon da ciddi bir denetim altına alınmışken, televizyonu imkânları ve sınırlılıklarıyla feminizmin hikâyesine yaklaştırarak yeniden düşünmek, faydalı bir zihinsel pratik olacaktır. Bu yazıda öncelikle 90'lardan başlayarak 2000'leri etkin bir şekilde şekillendirmiş olan televizyonun hikâyesini, kendi araştırmalarımdan yola çıkarak iki türe odaklanarak anlatmak istiyorum: Diziler ve evlilik programları. *Özel olaraksa bu türlerin toplumsal normları nasıl tartışmaya açtığını inceleyeceğim.*

KAMUDA YAKINLIK VE KİMLİK HİKÂYELERİ: DİZİLER

1990'larda ve 2000'lerde yayınlanmış popüler dizilerin senaristlerinin Türkiye'de siyasi ve toplumsal hayatın kurucu çatışmalarını dizilerde istedikleri gibi anlatamamış olmaktan ve artık bu ihtimalin hiç kalmamış olmasından yakındıklarına şahit olmuştum.[6] Tomris Giritlioğlu, Alevilik anlatmak üzere yapımcılığını üstlendiği *Kasaba* dizisinin tam da konusu nedeniyle yayından kalktığını söylemişti. Gaye Boralıoğlu ise *Kapalıçarşı* dizisinde, kendisinin Alevi olduğunu ailesinden gizlemek isteyen sevgilisiyle arası açılan kadının hikâyesinin yayından iki saat önce makaslandığını anlatmıştı. *Bir İstanbul Masalı* dizisinde ilk defa sıradan bir hayatı olan bir eşcinsel karakter yarattıklarını anlatan Boralıoğlu'na bu hikâyenin üzerine de fazla gitmemeleri tavsiye edilmiş. Senaristlere göre Kürt meselesi de televizyonda hiç temsil edilmemişti. *Sıla*, *Bir Bulut Olsam* gibi diziler birer duygusal aşk hikâyesinden öte hiçbir meseleye dokunmuyordu. Bu dizilerin

daha çok "aşk hikâyesi" olduğunu söylediklerinde, aslında temsilin de Türkiye'de belli bir temsili olduğunu anladım. Kimliklere dair özgürleştirici, pedagojik, açık toplumsal mesajlar içeren sosyal gerçekçi anlatılar dışında kalan temsiller bir çarpıtma, oyalama ve boş gösteren olarak görülüyordu. Politik bir bilinçlenmeye, kimliklere dair heyecanlandırıcı bir temsile dönüşmediği sürece, modernliği temsil eden İstanbullu orta sınıf bir Türk'le tüm klişeleriyle temsil edilen aşiret mensubu, geleneğin/törenin taşıyıcısı bir Kürdün imkânsız aşkı senaristler için meselenin esasını örtbas eden bir paravandı. Dolayısıyla temsil, hikâye anlatıcılarına göre, ancak gerçekliğe yaklaştığı ölçüde ciddiye alınabilirdi. Yani doğru bir temsil olabilirdi. Bu gerçeklik ise yine temsil aracılığıyla kurulan kimliklerin gerçekliği idi.

Türkiye izleyicilerine ve zaman içinde dünyaya Türkiye'ye özgü aşk hikâyeleri anlatmış ve çokça izlenmiş dizilerin senaristlerinin kendilerine engel olarak gördükleri sınırları önemli bulmakla birlikte, temsilin imkânlarını ve sınırlılıklarını konuşmak için *özel bir temsil biçimi olarak aşk hikâyesinin kadınlar açısından imkânlarını tartışmak istiyorum.* Zira kimlik bir çatışma olarak melodramın içine girerken her zaman cinsiyetlendirilmiş bir hikâyenin parçası olarak girmiştir, dolayısıyla makbul/problemli kadınlık arasındaki sınır da bu hikâyelerle çizilmiştir. Bu nedenle melodram türüne, bir sonraki bölümde yapacağım gibi, yakından bakmak gerekir. Türkiye'de melodram Yeşilçam filmleriyle izleyiciyi yakalamış, 90'lardan itibaren televizyonda kendine özgü bir yer bulmuştur. Aslında başka birçok bağlamda olduğu gibi Türkiye'de de melodram türünün toplumsal çatışmalara alegorik bir müdahale olduğunu hatırlamak gerekir (diğer bağlamlar için bkz. Abu-Lughod, 2005; Mankekar, 1999; Rofel, 1994). Bu alegori genellikle imkânsız aşkın içine toplumsal bir meselenin yerleştirilmesi şeklinde tezahür eder. *Asmalı Konak* ve *Sıla* gibi daha masalsı melodramlar da *Hırsız Polis, Hatırla Sevgili, Bu Kalp Seni Unutur mu, Kayıp Şehir* gibi diziler bu çatışmaları toplumsal gerçekçi bir düzleme kayan melodramlar da bu tanımlamaya dâhildir.

2000'LERDE MELODRAM: ASMALI KONAK VE SONRASI

Ancak ben bu yazıda toplumsal gerçekçi iddiayla değil de izleyiciyi çok daha yüksek duygularla yakalayan melodramların öznellik temsillerine bakmayı istiyorum.[7] Zira en başta öne sürdüğüm gibi bence 90'lardan itibaren dönüşen televizyon yayıncılığının en öne çıkan özelliği kimlikleri temsil ederken *öznelliği* çeşitli yönleri, katmanları, çelişki ve çatışmalarıyla temsil etmek, tartışmaya açmak, bu çatışmaları bir anlatının içine yerleştirerek çözüme ulaştırmaktır. Bu çatışma-çözüm kurgusu içinde kadın-erkek ilişkileri başat meseledir.

Bunu da 2000'lerin başında diziler için bir dönüm noktası olmuş, ATV kanalında 54 bölüm yayınlanmış, çekim tekniğiyle göz doldurmuş ve televizyon tarihine reyting rekortmeni olarak geçmiş *Asmalı Konak* dizisinden bahsederek yapmak istiyorum. *Asmalı Konak,* bugünün melodramlarını anlamak kadar bugünün Türkiye'sine nereden geldiğimizi, toplumsal cinsiyet tartışmalarının dönüşen eksenini ve feminist politika açısından popülerin bir türlü kazanamadığı önemi vurgulamak açısından önemli bir metin. Benim de yüksek lisans araştırmamın konusu, araştırmalarımı bugüne taşımamı sağlamış bir başlangıç noktasıdır.[8]

Asmalı Konak dizisinde önemli bulduğum üç anlatı var:

Esas anlatı, güçlü kadınla maço erkeğin birbirini dönüştüren aşkı etrafında kurulmuştur. Dizi modern kadınla dönüşmeye hazır bir geleneksel erkeğin aşkını, "Doğulu" ve "geleneksel" diye oku-

Asmalı Konak'ın dört çocuklu, dul ve ağa da olan annesi Sümbül Hanım, oğullarının itirazlarına rağmen Ali Bey'le "uygunsuz aşkı"nı yaşar.

nabilecek imgelerle süslü bir hikâye dünyası içinde anlatır. Modernlik-geleneksellik ikiliği dizinin arka planında her daim kurulurken iki kahraman aşkı da bu çatışmanın bireysel hikâyeye tercüme edilmiş halinden başka bir şey değildir. Bahar'la Seymen'in aşkı, bütün konağı, bütün Ürgüp'ü dönüştürür. Onların çıkardığı rüzgâr bütün Türkiye'yi etkisi altına almış ve dizi rekor reytinglerle izlenmiştir.

Bahar'la Seymen'in açtığı alanda aşkını yaşamanın imkânını arayan bir diğer karakter de evin küçük kızı Zeynep'tir. Ancak hikâyesi uğradığı cinsel şiddetle kırılır. Evin kâhyasının oğlunun aşkına karşılık vermez. Ancak bu arada flört ettiği erkek tecavüz ettikten sonra sığındığı yer yine kâhyanın oğlu Salih'tir. Sonunda iki sevgili evlenirler. Aslında aşk kazanır, ama bir yandan da tecavüze uğramış kızını hizmetçinin oğluyla evlendirerek "namusunu kurtarma" hikâyesi oldukça tanıdıktır. Zeynep'in hikâyesini böyle bir ikircikli hikâye olarak hatırlarız.

Üçüncü bir hikâye dizgisi ise Sümbül Hanım'ın aşkıdır. Ailenin annesi, dört çocuk sahibi, dul kadın olduğu kadar büyük bir ailenin içinde büyük ve küçük iki oğlunun ağalık vazifelerini çekip çeviren de Sümbül'dür. Sümbül kendisine umutsuzca âşık olan Ali Bey'in aşkına karşılık verir. Oğulları bu aşkı kabul etmek istemeseler de melodramın adaleti işler, kimin kendi aşkını ailenin önüne daha çok geçirdiği sorgulanır. Sonunda bu aşk da hikâye dünyasında tam olarak normalleşmese de olabildiğince kendine bir yer açmıştır.

Bu üç çatışma biçimi; imkânsız aşk, cinsel şiddetle başlayan aşk ve uygunsuzların aşkı bugünkü televizyon dizi ikliminde sıklıkla karşılaştığımız ögelerdir. *Asmalı Konak*'ta bu çatışmaların çözümünü anlatmak için antropolog Victor Turner'ın (1974) toplumsal çatışmaları çözümlemek için kullandığı "ihlal" (*breach*) ve "çözülme" (*resolution*) kavramlarını ödünç aldım. Her bir çatışma dizinin kurduğu normatif dünyada bir ihlale, bir çatırdamaya neden olur. Bahar Sey-

men'e âşık olduğunda geleneğin düzeni sarsılır. Zeynep tecavüze uğradığında geleneksel ailenin kız çocuğunu koruyup kollayamadığı ortaya çıkar, aile sarsılır. Sümbül Hanım âşık olduğunda toplumsal cinsiyetle kurulan aile hiyerarşisi sarsılır. Her durumda aileyi yeniden kurgulamak, kurmak, düzene sokmak ve yeni bir uyum noktasına ulaşmak (*resolution*) gerekir. Melodramatik çatışmaların çözümü, toplumsal hayata dair de bir çözüm önerisidir. Kurmacanın sınırsız imkânlarıyla çözüm üretmek, izleyicinin beklentilerini karşılamanın zorlukları olsa da nispeten kolaydır. Ancak toplumsal cinsiyet, sınıf ve kimlik gibi yapısal eşitsizliklerin neden olduğu gerçek toplumsal meselelerin çözümü birkaç dizi bölümüne sığmaz.

Bu çatışmalar ve çözümler ortaya konurken izleyici de hayal dünyasıyla kendi gerçekliği arasındaki farkı yeniden düşünür ve kurar, çözümü hayal ederken bir yandan da hayalle gerçek arasındaki çelişkiyi hisseder. Yani ileri yaşlarında âşık olarak ailevi görevlerinden özgürleşen bir kadını izlemekten hoşnut olur ama gerçek dışı bulduğu için eleştirir. Zeynep'in alt sınıftan bir erkeğe âşık olması ve imkânsız gibi gözükse de sonunda kavuşmaları iç gıcıklayıcı olsa da bu hikâyede aslında kadın bedeninin tecavüzle değersizleşmesi ve ikisinin bu sayede birbirine denk olmaları alt metnini de bulabilir. Bütün bunların Bahar'ın eliyle konağa gelen aşkın gücüyle mümkün olması keyif vericidir, ancak Bahar'ın da geleneğin yoluna girmesini bekler, bunu göremediği zaman yine diziyi gerçekçi olmamakla suçlar.

Böylece kadın izleyici duygularla normlar arasındaki çelişkiyi, yani kendi dünyasına ait gel-gitleri, temsille gerçeklik arasında bir çelişkiye işaret ederek okur. Arzuyu gösterdiği ölçüde temsil keyif verici ama gerçekdışıdır, yani yanlış temsildir. Böylece izleyicinin temsilden beklentisinin doğruya davet etmek olduğu da ortaya çıkar. Tıpkı TRT'nin uzunca bir süre yaptığı gibi. Ama işin asıl ilginç kısmı, tıpkı TRT'nin kurguladığı temsil rejimine aykırı iş yapmak isteyen senaristlerin de hayal ettiği gibi. Üreticisi, kanun koyucusu ve izleyicisi için televizyon doğrunun mecrası olamadığı için kötüdür. Yani bu, Türkiye televizyonlarının 1968'den beri izleyiciyi "iyi, doğru ve güzel" olanı gösterme misyonuyla disipline ettiğini ve bu disiplini 2000'lerin başında hâlâ sürdürdüğünü gösterir.

ÖZNELLİK VE AİLE: EVLİLİK PROGRAMLARI

1990'lar televizyonu melodramlar, tartışma programları, kadın programları ve eğlence formatlarıyla temsili gündelik hayatın karmaşık, çelişkili, öngörülemez hallerine yaklaştırırken temsilin doğruyu göstermesi gerektiğini söyleyen yargılayıcı bakış da bir o kadar güçleniyordu. Bu yargılayıcı bakış tekil değildir. Hem izleyiciye hem televizyonu denetlemekle sorumlu RTÜK'e ve başka devlet kurumlarına hem de izleyici olduğunu söylemekten imtina eden sol, feminist, İslâmcı, dindar-muhafazakâr siyasi aktörlere aittir. Dolayısıyla devlet kontrolünde olmayan yayıncılığın sorunları, zararları konusunda belki hiçbir konuda olmayacak bir mutabakat vardır.

Bu açıdan 10 yıllık yayın hayatı boyunca çokça eleştirilmiş olan evlilik programı formatı 2017'de bir OHAL KHK'sı ile yasaklanmıştır. Bu yasak hem sektör için hem devlet için yeterince tartışılmamış bir yasaktır. Kültürel alana müdahalenin başka hak ihlalleriyle birlikte yaşanıyor olması başka bir yazının konusudur. Ben daha çok burada bir çelişkiye dikkat çekmek istiyorum. Zira evlilik programı hem *sektörün beklentileri* doğrultusunda eğlenceli ve yüksek reytingli hem *kültürel beklentiler* doğrultusunda aileyi konu alan hem de 2002'den

itibaren yeni bir ivme kazanan *aile politikalarına* paralel vurgular içeren bir programdır. Bu açılardan bakacak olursak evlilik programı formatı hem AK Parti hükümetini ortaya çıkaran iklimin ürünüdür hem de hükümetin ortaya attığı tartışmalar ve politikaların dışında ama onlara yakın (*juxtapolitical*)[9] bir kültürel metindir.

Sektörel beklentileri karşılıyor olduğuna dair tespitim, küresel format endüstrisinin[10] bir uzantısı olarak yerel izleyiciyi oldukça cezbedebilmiş olmasından dolayıdır. Bol kazançlı ve yüksek reytingli evlilik programı, küresel bir yayıncılık türü haline gelen, kişisel hikâyeye dayanan, sıradan insanların öngörülemez performansları üzerine kurulu, belirli dozda eğlence ve dramı aynı anda barındıran, ucuz yapım giderlerine karşın yüksek reyting kazandıran reality show türünün[11] Türkiye'de en özgün formatlarından biridir. Gündüz kuşağı yayıncılığının öğleden sonrasını 2007-2017 yılları arasında Esra Erol'un sunduğu evlilik programı formatı ve dönem dönem ona rakip çıkan programlar doldurmuştur.[12] Bu noktada yine programın sahnesini açtığı öznel anlatılara vurgu yapmakta fayda var: Her bir katılımcı "nasıl bir evlilik istiyorsun?" sorusuna kendine özgü bir anlatıyla cevap verir: çocukların bakımı, ailelerle ilişkiler, yaşanacak ev, gidilecek tatil, yaşlılığa dair beklentiler... Bütün bunlar geçmişteki aile ilişkilerine dair bir pişmanlık ya da bir mağduriyet hikâyesiyle bir araya geldiğinde, Türkiye'de aile rejiminin nasıl ve nereye dönüşeceğine dair bir işaret, aynı zamanda bu yeni hayata öznel ve duygusal bir katkı olur.

Formatın aile rejimine dair vurguları, hükümetin 2002'den beri yeniden ele aldığı, Türkiye'de aile rejimi diye nitelendirebileceğimiz, bireyin ancak aile içinde kendisine yaşam kaynağı bulabildiği anlam ve duygu dünyası inşa edebildiği söylemsel ve yapısal rejimle ilişkisinde aranmalıdır.[13] Evlilik programı medya sektöründeki dönüşümü yakaladığı gibi, aile rejimindeki dönüşümü de yakalamış bir formattır. Kadınların aile içindeki rolleri, ailedeki maddi kaynakların nasıl yönetileceği, yardım ve destek politikalarının aile içinde veya aile dışında kadını nasıl destekleyeceği, sosyal hizmet ve ailenin iç içe geçmesi, ekonomi politikalarında nüfus ve aile politikaları gibi birçok başlıkta hem muhafazakâr-dinî söylemin hem de neoliberal ekonomiye uygun biçimde aile hayatının piyasaya nasıl eklemleneceği sorusuna cevap veren politikaların geliştirilmesi gibi başlıklardan bahsediyorum.[14] Program sahnesine gelen her bir kadın ve her bir erkek, geçmişe dair pişmanlıklarını, yaşadığı hayat zorluklarını, geleceğe dair hayal ve planlarını anlatırken aslında bu dönüşüm içinde kendisi için neler beklediğini de ortaya koymuş olur.

Böylece aslında program, kadınlığı ve erkekliği her zaman aile içinde hayal eden bir toplumsal muhayyileye dairdir. Bu açıdan hükümetin formatı sorun etmesi çelişkili iken feministlerin "aileyi yeniden üretme" eleştirisi de yerindedir. Ancak diğer yandan "nasıl bir aile?" sorusuna yeni cevapların üretildiği Yeni Türkiye'ye dair bu format, tıpkı dizilerdeki çatışmalardan doğan ihlaller gibi bir *norm ihlali* olarak da görülebilir. Yukarıda da belirttiğim gibi sıradan insanların öngörülemezliğine dayalı bir tür olan reality şov, Türkiye'de evlenme arzusuna dair bir format olarak ortaya çıktığında, bu öngörülemezlik evliliğin dayandığı norm ve kuralları da gündeme getirip tartışmaya açıyordu. Sahneye her çıkan kadın/erkek katılımcı kendi hayatındaki hayal kırıklıklarını, aile içinde yaşadığı eksiklikleri ve mağduriyetleri, geleceğe dair kurduğu hayalleri oldukça öznel ve bireysel bir dille anlatıyordu. Bu anlatılar üst üste geldiğinde ise, tıpkı 2000'lerin başında popülerlik kazanan kadın programlarında olduğu gibi, bütüncül bir resim ortaya çıkıyordu: Mevcut kuralları ve

normlarıyla aile yapısının sistematik sorunları ifşa oluyordu. Bu, aile içinde istismar edilmiş, ilk evliliğinde şiddet görmüş, çocukları kendisinden alınmış, yalnız bir hayat yaşamanın getirdiği sistematik sorunlarla boğuşmaktan yorulmuş kadınların ve erkeklerin çizdiği bir resimdi. Aileyi ve ailesiz kalmanın çeşitli yüzlerini aynı anda sergileyen onlarca, yüzlerce hayat hikâyesinin açabileceği imkân, yapısal eşitsizliklere değinmeden, kimlik, sınıf, toplumsal cinsiyet gibi eşitsizliği mesele eden söylemlerden arınmış bir şekilde kurulan, sonunda yeni ve bu sefer sorunsuz bir aileye sahip olma arzusunun ifade edilmesiyle kapanıyordu. Yine de bu açılan söylemsel alan, muhafazakâr bir aile söylemini güçlendirmek için politikalar üreten hükümet için problemliydi ve kapatılmalıydı. Nitekim 690 sayılı KHK ile televizyonda tanıştırma ve evliliğe dayalı formatlar yasaklandı.[15]

Yine de şu soruyu sormak hâlâ anlamlıdır: Kadın özgürleşmesi için mücadele eden feminist kadınlar için, televizyon sahnesinde kadın hikâyelerine açılan bu yakınlık anlarında, kadınlarla çeşitli biçimlerde yaklaşmak, bu alanı kullanmak, bu alanı dönüştürmek mümkün müydü/mümkün müdür? Senaristlere ve yapımcılara feminizmin sesinin ulaşmasının, bir müzakere alanı açılmasının imkânları hiç zorlandı mı, zorlanma ihtimali var mı? Bu metnin yazıldığı 2019 yılında dizilerde kadınların giderek kendilerini özgürleştirebildiği, dayanışma kurduğu, kendi seçimleriyle kaderlerini belirlemeye çalıştıkları senaryolarda kadın hareketinin dolaylı da olsa bir etkisi olduğu muhakkak. Önemli olan bu etkinin kalıcı bir temasa dönüşmesidir. Dolayısıyla popülerle nasıl hemhal olunacağı sorusunun kadın mücadelesi açısından gecikmiş de olsa hâlâ sorulması gereken elzem bir soru olduğunu düşünüyorum.

SONUÇ: TELEVİZYONUN KAMUSAL ALANINDA FEMİNİZM MÜMKÜN MÜ?

Bu yazıda 90'ların genel televizyon atmosferinden başlayarak dizileri ve evlilik programlarını bir araya getiren bir anlatı kurmaya çalıştım. Zira bu anlatı benim televizyonu nasıl bir inceleme nesnesi olarak ele aldığımı göstermesinin yanı sıra, toplumsal meselelere toplumsal cinsiyet perspektifinden bakarak cevap aradığım ve feminizmle hemhal olduğum bir sürece de ayna tutuyor. Dizilerin hem aşka, evliliğe, ilişkilere dair hem de bunların yaşandığı aileye ve topluma dair sorduğu sorular ya da evlilik programının kadınları evden çıkarıp hayattan ne beklediklerini düşünüp anlattıkları bir sahneye davet etmesi, feministlerin eşitlik ve özgürlüğe dayalı bir toplumsallığa davetiyle beraber düşünülebilir.

Ne var ki 2000'lerin ikinci on yılında bu soruların hepsi biraz daha zorlaştı. Diziler kötülüğün hikâyelerin merkezine çekildiği, daha karanlık hikâyelere yol alırken gündüz kuşağındaki mutlu bir gelecek vaat eden evlilik programı formatının yerini de ailenin kayıp üyeleri ve velayet sorunlarını çözen yeni ve daha karamsar görülebilecek bir format aldı. O halde mutluluk vaadini reddettiğimiz televizyona, bugünün daha karamsar olan toplumsal atmosferinde yeniden yönelerek kadınların özgürleşme, dayanışma ve hayatta kalma stratejilerini birbirlerine yaklaştıracak bir feminist yöntem bulabilir miyiz? 2020'lere girerken bu soruya kadınların beraberce kafa yorması elzemdir. ❐

DİPNOTLAR

1 Örnek olarak feminist bir mecra olan Çatlak Zemin internet sitesinin 2017'de yayınladığı listeye bakılabilir: Veronica Mars, Forbrydelsen, Top of the Lake, American Horror Story: Coven, Agent Carter, The Güz. https://catlakzemin.com/feminist-bakis-acisina-sahip-diziler/

2 https://catlakzemin.com/romantiklestirilen-taciz-yeni-model-erkekler/

3 Çaylı-Rahte (2009) bu türü "kadın tartışma programları" olarak adlandırır. Bkz. *Kamusallık, Mahremiyet, Medya: "Kadın Tartışma Programları" Üzerine Etnografik bir İnceleme*, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi.

4 Bkz. Medya ve Siyaset Dosyası, *Birikim*, sayı 68-69, Aralık 1994-Ocak 1995.

5 2000'lerin ikinci 10 yılında çeşitli feminist mecralarda dizi ve televizyon çalışmalarının ilgi görmeye başladığını ve tartışma yarattığını söylemek gerekir. 2012 Amargi Feminizm Tartışmaları serisinde diziler üzerine uzunca bir söyleşi gerçekleştirmiştik. 2017-2018 yıllarında Feminist Mekân ve Yoğurtçu Kadın Forumu'nda güncel dizileri tartışmaya açan forum ve toplantılar yer aldı.

6 13.10.2016 "Yerli Dizilerde Ayrımcılığı Konuşmak", panel, Hrant Dink Vakfı, İstanbul.

7 Türkiye dizilerine uyarlanan bir tür olarak melodramdan Nükhet Sirman'la beraber yaptığımız birçok çalışmamızda bahsettik. Bkz. Akınerdem ve Sirman (2017, 2018).

8 Yukarıda referans verdiğim Nükhet Sirman'la birlikte yaptığımız pek çok çalışmanın olduğu kadar feminist bir yoldaşlığın başlangıcı da bu tez çalışması olmuştur. 2000'lerin televizyon ve feminizm ilişkisini düşünürken bunu bizim öznel bir hikâyemiz olarak ele aldığımı vurgulamak isterim.

9 Berlant (2008).

10 Format endüstrisi için bkz. Chalaby (2015).

11 Reality şov türü için bkz. Kavka (2008), Skeggs ve Wood (2012), Ouellette ve Hay (2008).

12 Esra Erol, KHK'dan sonra yeniden aileyi konu alan, velayet ve duygusal kayıp konularına değinen yeni bir formatla aynı saatte izleyicilerini ekran başına toplamayı başarmıştır.

13 Aile rejimi tanımı için bkz. Akınerdem (2019).

14 AKP aile politikalarının detaylı bir haritası için bkz. http://akpkarnesi.catlakzemin.com.

15 690 sayılı KHK, *Resmî Gazete*, 29 Nisan 2017.

Amargi Dergi

ZEYNEP CEREN EREN

İlk sayıda, âdettendir diyerek, "Neden feminist bir dergi?" sorusunu sorarlar. Herkesin ne söylediği bir yana, yazılardan sızan sevinç, merak, heyecan ve heves neredeyse elle tutulacak kadar görünür. Cevapların çoğunda gündemin eziciliğine rağmen sokak hareketinin canlılığından, kadınların farklı eylem, etkinlik ve gündemle dışarıda olduğundan ve hareketin yasal kazanımlarının çokluğundan bahsederler. Hal bu olunca da feminist politikaya eşlik edecek daha kuvvetli bir feminist teorinin, "sözün" ihtiyacının altı çizilir. İlk sayfada yer alan *Feministçe Bak* başlığının altında bu, kendini "Feminist politika ile feminist teori arasındaki ilişkinin zayıfladığı tespitinden hareketle, politik ve teorik bir dergi" çıkarma isteği olarak ifade eder. Teoriyse "uzakta birilerinin yaptığı bir şey değil, politikamıza içkin, onunla birlikte düşünmemiz gereken bir şey" olarak tanımlanır.[1] Bu anlamda dergi, feminist teori ile pratiği, birbirinden iki ayrı şey gibi görmeyi değil, teoriyi yapıp ettiklerimize sızan, yön veren, onlarla beraber bizi tekrar düşünmeye sevk eden bir şey olarak ele almayı önerir.

Yıl 2006, iki yıla yayılan bir tartışma süreci ve üç aylık bir hazırlığın ardından Amargi Kadın Kooperatifi[2] koordinatörlüğünde iki bin adet basılır derginin ilk sayısı. Derginin künyesinde yer alan isimler Pınar Selek, Aksu Bora, Ülkü Özakın, Müjgan Arpat, Hilal Esmer, Zeynep Direk, Yıldız Ecevit, Nükhet Sirman, Pınar İlkkaracan, Nilgün Toker, Melek Göregenli, Gayal Tekin, Fatma Nevin Vargün ve Nilgün Yurdalan, Sema Aslan ve İlknur Üstün'dür. Üç ayda bir basılacak derginin, dokuz uzun yıl ve 37 sayı sürecek yolculuğu başlar. Bu yolculukta isim olarak seçilen *Amargi*, yerleşik bir toplumsal düzende ataerkilliğin ilk kurumsallaştığı devlet olan Sümerler'de, özgürlük kelimesine karşılık düşer. Kelimenin aynı zamanda anaya dönüş anlamına gelmesi *Amargi Dergi*'nin özgürlük arayışında seçtiği patikalara dair bizlere bir fikir verir. Dokuz sene, birçok değişimi de beraberinde getirir. Derginin yakın ilişki içerisinde olduğu Amargi Kadın Kooperatifi kapanır. *Amargi*, İstanbul merkezli bir dergiyken Ankaralı olur; yeni bir ekiple çoğalır. Tennur Baş, Zeynep Ceren Eren, Meral Akbaş, Demet Gülçiçek, Didem Türe, Nilay Camcı, Özge Özdemir ve Hüner Aydın bu yeni ekibin içindedir. Aşağıda bahsedildiği üzere, derginin içeriğinin örgütlenmesi de zaman içinde farklılık gösterir. Dergi içi bölümlerin adları değişir, yenileri eklenir. Bunların dışında, görsel kullanımı ve kapak tasarımı, Aksu Bora'nın deyişiyle "derginin tipi" de oldukça farklılaşır.[3] Fakat yola çıkarken sahiplenilen saik, feminist teori ile politika arasındaki zayıflayan bağı güçlendirme, bunu yaparken "kadın hikâyelerinin sağladığı içgörü ve derinleşmeye" olan inanç hep yol gösterici olur.

Bu minvalde, belki derginin vücut bulmuş halinden önce, onu sarmalayan ruhundan, *Amargi Dergi*'nin feminizme dair ürettiklerinden, Türkiye'deki feminist hareket içindeki yerinden bahsetmek gerekir. Çeşitli vesilelerle değişik sayılarda belirtildiği üzere, *Amargi Dergi* için feminizm radikal, devrimci, muhalif bir düşüncedir. Pınar Selek, Amargi Dergi'yi

birkaç sözcükle tanımlamasını isteyen Aksu Bora'ya bu yüzden şöyle bir cevap verir: "(*Amargi Dergi*) Kadınların özgül ezilmişliğinden yola çıkarak herkes için adalet ve özgürlük isteyen, bunun için de hiç durmadan çalışan bir kumpanya".[4] Bu dergiyi, kendini kadın sorunlarına ve buna yönelik sosyal politika oluşturmaya sabitleyen sakınımlı bir feminist anlayıştan ayırır.[5] Böylesi bir anlayış, aynı zamanda ufuk açıcıdır, çünkü bu feminizm her şeyi mesele eder. Yeni bir hayatın özlemi içinde, alt üst edici ve dönüştürücü bir feminizm peşindedir. *Amargi Dergi* ezber feminizmin tekrarlarından da uzak durmaya çalışır; kendini bildik konularla ve cevaplarla sınırlamayan bir dergicilik anlayışı geliştirir. Ev, annelik ya da kız kardeşlik gibi en bilindik dosyalarda dahi örnekleri görülebileceği gibi, bu alanları kadınları sadece baskı altına alan, ezen, susturan tahakküm pratiklerinden ibaret olarak görmek yerine, kadınların bunların içinde ve bunlara rağmen açtıkları özgürlük alanlarını, idare etme biçimlerini ve direnme yollarını dikkate alır.

Amargi, her ne kadar Türkiye gibi bir ülkede başarması güç de olsa, aynı zamanda gündemlerin "içine düşmemeye" ve "peşinden sürüklenmemeye" çalışır; kendi gündemini yaratmaya, haliyle iktidarın belirlediği karşı sözü üretecek bir muhalefet alanına sıkışmamaya gayret eder. Gündem(ler)in içinde ve onlara rağmen, kendi feminist sözünü ve politik hattını kurmayı dener. Pınar Selek'in "Du Bakalım" isimli son sayıdaki deyişiyle "Amacımız biricikti. Birlikte düşünmek. Eylerken bir adım geri çekilip ikinci, üçüncü kez düşünmek. Böylece sürüklenmekten, gündelik koşturmalar içinde boğulmaktan, politik kavgalar içinde daralmaktan, eylemin tuhaf sarhoşluğundan biraz olsun kurtulmak".[6] Bu aynı zamanda çoklu bir feminizm üzerine de düşünmeyi gerektirir, fakat bu farklılıkların birbirine basitçe iliştirildiği bir kolaycılığı değil, farklı iktidar ilişkilerini anlayarak mücadele hatlarını daha sağlam kurmayı deneyen bir feminizm arayışıdır.

Derginin feminist yaklaşımı, kendini hem derginin aşağıda özetlenen hazırlık aşamalarında hem de okurlarıyla kurduğu ilişkide somutlaşır. *Amargi Dergi* okur-yazar ikiliğini aşmayı murat ettiğini sürekli dile getirir. Bu, internet sayfasında şöyle açıklanır: "Amargi, okurlarının aynı zamanda yazarları da olmasını ister. Ahbaplara yazdırmak yerine, yazanlarla ahbap olmayı geliştirici bulur. Akademik ve uzun yazılardansa deneyime dayalı, sorusu olan yazıları bağrına basar. Ne de olsa politik bir dergidir!"[7] Bu sadece bir çağrı değildir, aynı zamanda mükemmeliyetçiliğin tuzağına düşmemesi için okuru uyarır, bitirmek için başlamak gerekmektedir! Ve en nihayetinde bu yazıyı yazan dahil, birçok kadının yazıyla olan ilişkisine son derece dönüştürücü bir müdahalede bulunur: cesaret verir! *Amargi Dergi* kadınları yazmaları için cesaretlendirir, bu minvalde dergide yapılan editörlük faaliyeti feminist bir dayanışma örneğidir. Kadınların yazmaya başlamalarının, kalemlerini ve dillerini keşfetmelerinin, kendi deneyimlerini politikleştirmelerinin önemine inanır. Çünkü çeşitli vesilelerle altı çizilen feminist teori ve politika arasındaki bağı güçlendirmenin, erkek işi görülen teori ile uğraşmayı, kendi kadınlık deneyimini önemsemeyi ve yazmaya heves ve cesaret etmek gerektirdiğini söyler. Derginin ilerleyen sayıları göz önüne alındığında, bunu önemli ölçüde başarmış olduğu görülür. Son sayıda dergiyle vedalaşan yazarların bir kısmı okurken yazar olduklarını, *Amargi* vesilesiyle yazmaya başladıklarını özellikle belirtir. Bu, dergi için yazı edinmenin ilerleyen sayılarla değişmesiyle de pekişir. Bora'nın deyişiyle içeriden ve dışarıdan dergiye gelen yazılar arasındaki fark kapanmaya başlar.[8]

Takip edilen feminist politik hat, kendini derginin örgütlenmesinde de gösterir. *Amargi Dergi*, ilk sayıdan itibaren her zaman bir dosya konusuna sahip olur. Dosya konuları derginin bel kemiğini oluşturur, kendi politik sözünü kurmasını sağlar. İlk sayı, açılışı "başörtüsü" ile yapar. Dergi dönemin en tartışmalı konularından birine feminist bir bakış açısı ile müdahil olur. Zira feministlerin bu konuda taraf olmaları gerektiği düşünülmektedir, fakat bu yasakçılık ya da yasak karşıtlığına sıkıştırılmaya çalışılan iki tarafın da dışında olmalıdır. Giriş yazısında, bunun ancak beden politikalarını, namus kodlarını memleket ve dünya gündemi ile birleştiren feminist bir analiz ile mümkün olacağına inanılır. Bu perspektif, diğer dosya konuları için de geçerli olacaktır. İlk sayılarda dosya konularının daha çok gündem içinden seçildiği görülür. Militarizmin sorgulandığı "Hazır Olmuyoruz", feminizm ve projecilik arasındaki ilişki üzerine düşünülen "Projen Var Mı?", kadın hareketinin şiddete bakışını ve mücadelesinin sorgulandığı "Şiddetle Sevenler ve Biz" buna örnek gösterilebilir. Benzer şekilde merkezî ve yerel siyaset, yoksulluk, vatandaşlık, sosyal güvensizlik, ekonomik kriz ele alınır. İlerleyen sayılarda, derginin annelik, ev, kız kardeşlik, ahlâk gibi çetrefilli mevzuları da konu edindiği görülür. "Kadınların Dilinden 12 Eylül'ün İzini Sürmek" sayısı yakın tarih üzerine eğilir, sadece kadınların işkence, hapishane hikâyelerine kulak vermekle kalmaz, sonraki kuşakların darbeyle nasıl ilişkilendiğini de anlamaya çalışır. "Hayatın Dönüşümü" başlığıyla Mutfak, Popüler Kültür ve Zorla Güzellik olarak üç sayıya yayılan dosya dizisiyse, neoliberalizmin izini kadınların hayat pratiklerinin dönüşümü üzerinden takip eder. Kimininki Alınganlık Kimininki Hassasiyet, Sırlar, Arkadaşlar: Seçilmiş Yakınlıklar, Zorla Güzellik gibi "bilindik feminist konuların" dışında olan dosyalardaysa, pek ehemmiyetle üzerinde durulmayan duygular feminist analiz ile politikleşir ve zenginleşir. Kadınlara "ders verme" amacı değil de onların kendi deneyimleri ışığında ne düşündüklerini ve hissettiklerini anlamaya çalışan bu dosyalar, böylelikle hem sahicileşir hem yukarıda bahsi geçen ezber feminizmden de kaçınmaya çalışır.

Teori-pratik-politika ile yoğrulan dönüştürücü bir feminizm yolculuğu.

Dosyaların bir diğer önemi, "Fikir Takibi" adı verilen ve bir sonraki sayıda dosyada yapılan tartışmaların devamını sağlayan bir bölümü mümkün kılması olur. Böylelikle *Amargi Dergi* kendini sürekli tartışmaya açan, okurlarıyla, yazarlarıyla daha çok konuşan bir dergiye dönüşür. İlerleyen sayılarda "Feminist Politika Üzerine Düşünceler", "Feminist Tartışmalar'a" dönüşerek kalıcı bir yer sahibi olur. Bu bölüm altında "İfakat ve Fitnat"ın memleket siyasetini mesele edinen düzenli söyleşileri yer alır. Ayrıca düzenli olarak "Bunları Konuştuk" kısmı yer alır. Bu kısım "Medyada Kadın Gündemi" başlığıyla verilir, medyadaki eril dile getirilen çeşitli eleştirilerin yanı sıra aile içi şiddet, 8 Mart, namus cinayeti gi-

bi güncel konular ele alınır. Bu kısım daha sonradan "Bunları Yaşadık" adını alır, dergideki hacmini arttırarak memleket gündemine dair feminist söz söylemeye devam eder. Gündemin bir özeti olmanın dışında, bu gündeme dair eleştirilerin, dayanışmanın, alayların, mizahın ve öfkenin de dile getirildiği bir köşe olur. Sanat, feminist sözü kuran bir diğer yol olarak görülür dergide; sergi, etkinlik, film, gösteri, kitap yazıları dergiyi besler. Yer yer karikatür ve şiirlere de yer verilir. Fakat bunların ağırlığı son sayılara doğru gittikçe azalır. Bunların dışında "Kitaplık" başlığı altında yeni çıkan kitaplar tanıtılırken "Dünya Âlem" kısmında farklı coğrafyalardan kadın hareketi haberleri ve deneyimleri yansıtılır. Bu bölümlerin hazırlanmasını içeren dergi içi iş bölümü de okur-yazarların cesaretlendirilmesi örneğinde olduğu gibi, feminist bir refleksle düzenlenir. Dergide, mevcut işler arası değer hiyerarşileri ya da katı iş tanımları tercih edilmez, merak ve heves bir işin, o işi yapan tarafından sahiplenilmesi ve takibi için yeterlidir. Bu, ekibe sonradan katılan kadınlar için bilhassa öğretici ve güçlendirici bir etki yaratır. Bu yanıyla *Amargi Dergi*'nin katkılarının sadece feminist literatür, hareket ya da tartışmalarla sınırlı olmadığı, çok sayıda kadının kişisel hayatında muazzam etkilerde bulunduğu yadsınamaz. Bu kadınlardan biri olarak, *Amargi Dergi*'de yer aldığım tüm süreç boyunca, tanık olduğum ve öğrenmeye çalıştığım o incelikli dayanışma, emek ve feminizm için müteşekkirim.

Haziran 2015'te *Amargi Dergi* son defa basılı olarak yayımlanır. Dergi yaklaşık bir sene kadar www.amargidergi.com[9] sitesinde web-dergi formatında yoluna devam etse de 2016 yazında internet sayfasını da kapatır.[10] *Amargi Dergi* sadece fikri gönüllülüklerin feminist mekânı değildir, aynı zamanda kendi yağıyla da kavrulan bir dergidir. Derginin vedasının arkasındaki ana sebeplerden biri ekonomik zorluklardır. Son sayıda bir görsel yardımıyla bahsettikleri gibi dergi yığınları, düzenli artmayan abone sayıları ve bunların getirdiği yorgunluk derginin kapanma kararında etkili olur. Kadınların yazılı tarihi ve bilhassa feminist politika üreten süreli yayınların önündeki zorluklar ve sınırlılıklar göz önüne alındığında, *Amargi Dergi*'nin dokuz yıllık yolculuğu bilhassa önemlidir, kadınları yazmaları konusunda teşvik etmiş, feminist literatürde bir birikim yaratmış, kadınları başka kadınlarla karşılaştırmıştır. Bunu da kendi meşrebince, "ayrıksı bir makam, başka bir usulden"[11] yapmıştır. Yayın dünyasında pek yaygın olmayan bir şekilde, *Amargi Dergi* son sayısını vedalaşmaya ayırır. Bu sayıda yazarlar, okur-yazarlar ve okurların vedalarının bir anlamda derginin benliğini ve tarihini de yansıttığı düşünülebilir. Derginin son sayısında "Hadi sonunu siz tamamlayın" diyerek okurlarından topladığı cümleler de belki bu sebepten şöyledir: #amargibenimicin anneme kocaman bi nar'la feminizmi anlatan sımsıcak kocaman gözlü bir kadın gözü, gönlü (aslı@kavgaabicim), #amargibenimicin bir duruştur (lalajin@lalajin), #amargibenimicin kadınlar adına değil, kadınlarla birlikte konuşmak demek (Deniz K.@hindirella) ❐

DİPNOTLAR

1 *Amargi Dergi*, sayı 1, s. 3, 2006

2 "Yaşamak en büyük akademik faaliyettir!" diyen Amargi Kadın Kooperatifi 2001 yılında kuruldu. Çeşitli etkinlik, seminer, okur buluşmaları, tiyatro faaliyetlerinin mekânı olurken farklı gruplardan kadınları bir araya getirdi. Kooperatif, yaşanılan fikir ayrılıkları ve diğer maddi zorluklar sebebiyle 2011 yılında kapandı. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Özakın, Ülkü (2012), *Acco-*

modating Feminism in Diversity in Turkey: The Amargi Women's Cooperative 2001-2011, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: METU.

3 Bora, A., 2015, *İradenin İyimserliği ve 2000'lerde Türkiye'de Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 257.

4 https://www.pinarselek.com/public/page_item.aspx?id=698, "Pınar Selek'le Söyleşi, Kadın Hareketi ve Amargi üzerine, Çeşitlilik, Merak, Endişe ve Hareket!", Aksu Bora, *Birikim*, Mart-Nisan 2010, sayı 251-252, son görülme tarihi 02.09.2019

5 *Amargi*, sayı 10, 2008.

6 *Amargi*, sayı 37, 2015.

7 http://www.amargidergi.com/yeni/?page_id=26, son görülme tarihi 02.09.2019.

8 Bora, A. (2015), *İradenin İyimserliği 2000'lerde Türkiye'de Kadınlar*, Ayizi Kitap: Ankara.

9 *Amargi Dergi* web sayfasında da "Maziyi Çağırmak" ve "Yerel Seçimler" adıyla iki dosya hazırlar. Bir politik alan olarak mazinin inşasını anlamaya dönük yazıları ve yerel seçimlerin kadın perspektifi ile analizlerini içeren dosyaların yanı sıra, yazılar Geriye Kalan Zaman, Feminizm İyidir, Ortadoğu, Sinema, Edebiyat, Beden Politikaları, Ekoloji ve Sanat etiketleri altında arşivlenir. "Köşe Bucak" başlığı altında iki yeni kısım eklenir: "Gayriresmî Nisa Tarihi" ve "Zaman Yolcusu Kadınlar". İlki gündelik hayatın içinden kadın hikâyelerini içerirken ikincisi tarih içinden kadın portrelerine yer verir.

10 Bu sayfa bir arşiv oluşturması muradı ile açık bırakılmıştır. Derginin bazı yazılarına ve sonrasında internette yayımlanan yazıların tümüne halen bu sayfadan ulaşılabilir.

11 *Amargi Dergi*, sayı 4, 2007.

Transfeminizm Dile Gelince: *"Her Şeyimiz Tamamdı Sanki, Bir Bizdik Noksan!"*[*1]

BEYZA BİLAL - İLKSEN GÜRSOY
İPEK TABUR - NURAY SAKARYA

Kadın olanımız da var, erkek olanımız da var, ikisi birden olanımız da olmayanımız da, ne fark eder? Sana öğretilen kalıpların ötesinde gerçekler, ihtimaller ve sandığından çok daha kocaman bir hayat var, biz şahidiz!

– *Dönme* dergisi yazarlarının blog sayfasından

Sen sadece ikisinden birinden daha fazlasısın, şugar. Sadece o ya da sadece bu olmadan da var olmanın farklı yolları var. İşler o kadar da basit değil. Öyle olsaydı, hizaya girmeyen bu kadar çok insan olmazdı.

– Leslie Feinberg, *Stone Butch Blues*

Bu araştırmaya Türkiye'de feminist kolektifler, LGBTI+ hareketi ve queer oluşumlarda yer alan kişiler ne zaman, hangi mekânlarda, hangi mevzular üzerinden ve ne tür pratiklerle bir araya geliyor sorusuyla başlamıştık. Bu güzergâhta ana odağımız transfeminizmin Türkiye'de henüz pek de kaydı tutulmamış hafızasının izini sürmek ve tarihinin oluşturulmasına bir yerden katkıda bulunmaktı. Bu oldukça geniş kapsamlı bir soruydu ve bu yüzden mekânı İstanbul ile sınırladık. Bu amaçla 1990'lardan 2010'lu yıllara kadar farklı mecralarda bu hareketlerin içinde emek vermiş ve mücadele etmiş aktivistlerle görüşmeler yapmaya karar verdik. Bu görüşmeler sohbet niteliğindeydi ve bize hem sokakta hem de şu an artık var olmayan ancak odaklandığımız dönemde feminist yöntem ve eylemlilik biçimleri için belirleyici olmuş kolektiflerde sürdürülmüş tartışmalara dair farklı açılardan anlatılar sundular. Birbirlerinin içinden geçen bu anlatılar bir yandan geçmişe dair nostaljik bir tını taşısa da bugün de bu konular üzerinde süregiden tartışmalarda öne çıkan savlar, tavırlar, tutumlar, değerler ve üslupların tarihine dair bize pek çok şey aktarıyordu. Ayrıca görüşmeler araştırdığımız dönemin hafızasının oluşturulmasında önemli olduğunu düşündüğümüz mekânlar, etkinlikler ve pratiklere dair de pek çok anlatıyı içlerinde barındırıyordu. Sonrasında bu görüşmelerden yola çıkarak geçmiş tartışmalara yöneldiğimizde *İstanbul Amargi*'nin mekânında yürütülen feminist tartışmalardan, *Pazartesi*, *Gacı İstanbul* ve *Dönme* dergilerine, oradan Ali 'Aligül' Arıkan'ın blog yazılarından sosyal medya üzerinden yapılan tartışmalarının

(*) Bu yazının oluşturulmasında pek çok kişinin emeği var. Bizimle görüşen Agrin, Ecemen, Gülkan 'Noir', Sema Semih, Sinan, Şevval ve Yeşim deneyimlerini aktardılar ve metne dair öneriler sundular. Merve deşifre sürecine el attı. Beyza, İlksen, İpek ve Nuray olarak biz de bu aktarımlar ve öneriler çerçevesinde bu metni kaleme aldık.

dağınık arşivlerine sürüklenirken yolumuzu kaybettik. İzi sürülebilecek pek çok farklı güzergâh oluşturulabilirdi ve biz nereden başlayabileceğimiz üzerine düşünürken yola çıktığımızda benimsediğimiz yönteme geri döndük. Amacımız transfeminizm tartışmalarının ve pratiklerinin tarihine kolektif bir şekilde bakmaktı. Kolektif bir şekilde kaleme aldığımız bu yazıyı, görüşme yaptığımız kişilerin dile getirdiği soru/sorunlar çerçevesinde düzenledik ve anlatıyı elimizden geldiğince onların sözlerinin etrafında örerek inşa etmeye çabaladık.

Bu süreçte, feminist ve LGBTİ+ hareketlerin örgütlenme pratiklerine, tartışılan kavramlara, çatışan politikalara, güç ilişkilerine, hiyerarşilere, kimlik politikalarına ve kimlik politikalarına getirilen eleştirilere dair bugün aklımıza gelen soruların neredeyse pek çoğunun yıllar içinde zaten sorulmuş, tartışılmış ve kısmen de yazıya geçirilmiş olduğunu fark ettik. Ancak bugün geçmişteki pratik ve tartışmaların izlerinin silikleştiğini ve hafızasının belirsizleştiğini düşünüyoruz. Bu yazıda, biraz da bu unutulma ve hatırlamama haliyle halleşmek için, bugün yürütülen tartışmaların ekseninin bir toplumsallaştırma edimi ve ifadesi olan kişisel olan politiktir söyleminden politik olanın kişiselleştirilmesine ve bireyselleştirilmesine doğru kaydığı bir zeminde, geçmiş deneyimlerin bağlamlarını yeniden düşünmek için işe koyulduk. 1990'lardan 2020'lere neler değişti, nerelerdeydik ve şimdi nerelerdeyiz, kimler geldi, kimler geçti, neler tartışıldı, neler oldu ve neler olabilirdi gibi sorular üzerinden tarihsel süreçlere birlikte göz atalım istiyoruz. Her ne kadar bu araştırmanın kolektif bir çaba olmasına özen gösterdiysek de kullandığımız yöntemin eleştirilmesi gereken bir kısıtlamasına değinmemiz gerek. Az zamanımız vardı ve sınırlı sayıda kişiyle görüşebildik. Bu nedenle yaptığımız çalışma bu konudaki deneyimlerin ve tartışmaların tümünü kapsama ya da tüketme iddiasında değil. Biz sadece geçmişe dair oluşturduğumuz bu anlatının farklı deneyimleri görünür kılacak daha kapsamlı ve derinlikli çalışmalarla birlikte transfeminizmin Türkiye'deki tarihine bir nebze olsun katkıda bulunmasını arzu ediyoruz.

AĞZIMIZDA TADI KALDI: ÖRGÜTLENME VE DAYANIŞMA

Bu bölümü 1990'lı yıllardan başlayarak İstanbul'da transfeminist hareketin örgütlenme deneyiminin, dayanışma alanlarının ve feminist ve LGBTİ+ hareketlerle kesişen ve ayrışan yollarının tarihine ayırdık. Burada, hareketlerin birbirlerine kattığı alanların ve toplumsal dönüşümde yarattıkları ivmenin seyrini takip ederek hafızamızı canlandırmaya çalışıyor, bugünü değerlendirmeyi sizlere bırakıyoruz.

Yıl 1991. Mekân Ülker Sokak. Şevval, İstanbul'daki ilk örgütlenme deneyimlerini şu sözlerle aktarıyor:

> *1991 yılıydı; polisin trans ve cis [natrans][2] seks işçilerine yönelik farklı tutumları oluyordu, Ülker Sokak'ta evlerin kapıları kırılmıştı ve o dönemde dernekler yoktu. İnsan Hakları Derneği'nin kapısını açan ve bize bir platform sunan ilk insan Eren Keskin'di. Kanunları okuduk, polisin kapı kıramayacağını öğrendik ve basın açıklaması yapmak için 15 kişi İHD'ye gittik. Önce kimse ilgilenmedi ama sonra gidip siyah bir ruj buldum ve yüzümüze sürdük, sonrasında bütün basın dinledi ve gazetelere çıktı o dönem; bu hatırladığım ilk bir arada gerçekleştirdiğimiz açıklamaydı.*

Görüşmenin devamında Şevval derneklerin henüz olmadığı bir dönemde Onur Yürüyüşü'nün nasıl tartışılmaya başlandığını aktarıyor. Bu yıllarda Sıraselviler'de buluşmalar düzenleniyor, isim tartışmaları yapılıyor. Aynı zamanda Ankara'da da

buluşmalar düzenleniyor. O sırada gerçekleşen buluşmalara başka arkadaşları katılsa da Şevval katılmıyor. Feminizmle olan ilişkisini soruyoruz Şevval'e ve "Ülker Sokak'taydım, örgütlülük bilincim yoktu oğlanlarla ilgileniyordum," diyor gülerek ve Ülker Sokak'ı şöyle aktarıyor:

Feminist bir mücadele Ülker Sokak'ta da vardı. İletişim halinde olduğumuz gazeteciler, örgütler filan vardı. Herkes biliyordu Ülker Sokak'ı zaten. Pınar'la o zaman tanıştık, bizimle yaşadı. Bizimle dayanışıyor, direniyordu. Şimdi tez yazmak isteyenlere filan kızıyoruz ya ama Pınar tezini yazdığında zaten bizim arkadaşımız olmuştu. Ülker dağılınca Pınar'ın babası Alp avukat ve Marksist'ti, kızlar bir araya gelelim dedi, dernekleşme örgütlenme atölyeleri yapardı ve haftalarca buluştuk... Ülker Sokak'ta çalışan cis kadınlar da vardı.

Ülker Sokak'a yönelik saldırıların başladığı dönemde *Kaos GL*'den Yeşim röportaj yapmak için geliyor. Yeşim'e Ülker Sokak'taki seks işçileri kendilerine feminist diyorlar mıydı diye soruyoruz. Yeşim'in yorumu ise şu şekilde:

Ben Demet'le görüştüm, bana kadın yani trans kadın diye tek bir kadın yok ki sonuçta çeşit çeşit kadın var, trans kadınlar da çeşit çeşit mesela ben feminist bir kadınım demişti. Oradaki bazı kadınlar Ebru, Demet, Esmeray zaten sol hareket ile iletişim halinde insanlardı. Kendisine feminist demeyip en feminist çıkışları yapan vardır; başka türlü bu kadar dışlanan bir kimlik ayakta kalamaz zaten; adına feminizm demese de ayakta kalabildiğine göre demek ki kendini savunabiliyor yani feminist literatürü bilmeden de. Bir de müşterileri üzerinden ataerkilliğin en çirkin hallerini görüyorlar ve bunu tertemiz de analiz ediyorlar yani. Feminizm literatürünü bilmesi gerekmiyor bunun için. Erilliğin zayıflığı örtmek için üretilen bir yöntem olduğunu çok iyi biliyorlar mesela. O korunmasız ortamda kendilerini o tiplere karşı nasıl koruyacaklarını biliyorlar.

Sonrasında 1993 yılında Türkiye'deki ilk Onur Yürüyüşü düzenlemeleri için yürütülen çalışmalar polis tarafından engellenmeye çalışılıyor. Bianet'e verdiği röportajda Çakmak, Gökkuşağı 92 LBGTİ grubunun desteğiyle yürüyüşün organizasyonu için hazırlıklar başladığında translarla yan yana gelmek istemeyenler olduğundan bahsediyor. "Çakmak, etkinlikler için düzenlenen toplantılarda orta-üst gelir grubundan geylerin çoğunlukta olduğunu, 'seks işçiliği yapan translarla aynı safta görülmek istemiyoruz' görüşünün ağır bastığını, kendisi ve Heribert Mürmann gibi aksini savunanlara rağmen sonuçta transların örgütlenmeden dışlandıklarını anlatıyor." (İnce, 2014) 1992 yılında toplanmaya başlayan grup Lambdaistanbul'u kuruyor. 1993 yılında engellenen yürüyüş, 2003 yılında ilk kez 40 kişinin katılımıyla gerçekleştirilebiliyor. 1994 yılında Ankara'da *Kaos GL* kuruluyor ve *Kaos GL* dergisi çıkmaya başlıyor. *Kaos GL*'nin varoluş deneyimini şu şekilde aktarıyorlar:

Eşcinsellik İstanbul'dur, Beyoğlu'dur, Taksim'dir, İstiklal'dir, bunun dışında var olamaz deniyordu. Derginin taslağı bir yıl önceden hazırdı ama İstanbul'u bekledik. Oradan bir hareket gelmeyince heteroseksüel bir kadın öğretmen arkadaşımızdan para alıp dergiyi çıkardık. İlk sayı, 20 Eylül 1994'te çıktı. Dergiyi bir kere bile aksatmadık. İlk sayıları iş yerlerinde arkadaşlarımız kaçak olarak dizdi. Kaos, fizikte evrenin ilk hali, sürekli bir akış, sürekli bir oluş halidir. Aynı zamanda bizim ütopyamız. Onun için Kaos GL dedik. O dönemde küçük bir feminist grup dışında herkes bizi dışlıyordu.[3]

1996 yılında seks işçilerinin başta cinsel sağlık olmak üzere yasal ve sosyal sorunlarına destek olmak ve danışmanlık

8 Mart'lar; çatışan, birbirine yaklaşan, uzaklaşan farklı feminist eylem ve söylem biçimlerinin bir araya geldiği karşılaşma alanı.

vermek amacıyla İnsan Kaynağı Geliştirme Vakfı'nın desteğiyle Beyoğlu'nda Kadın Kapısı kuruluyor. Türkiye'de seks işçiliği kavramını ilk defa Kadın Kapısı kullanmaya başlıyor. Kadın Kapısı'nın o dönemde politik hareketlerle olan ilişkilenmesini şu sözlerle dile getiriyor Şevval:

Kadın Kapısı 1996 yılında seks işçiliği çalışmak için kuruldu. 97-98 yıllarında Gacı dergisine başladık ve bu bir infial yarattı, kısa sürede 5.000 aboneye ulaştı. Kadın grupları ile kavga da ettim o dönemde. Bir yandan Kadın Kapısı'na feminist hareketten sahip çıkanlar da oldu. Ya da başka grupların Kadın Kapısı'nın söylemini değiştirmeye çalışan yöntemler de oldu. Seks işçiliği ile dayanışmak var dayanışmak var. Bazı sol gruplar kendi söylemlerini dikte etmeye çalıştılar ama 1900'ler Marksizmiydi bu.

Şevval Kadın Kapısı'nın oluşturulmasının hikâyesini şöyle aktarıyor: "Bir sürü seks işçisi var, belki sonrasında kendilerine hiç feminist demeyecekler ama eylemlilik ve örgütlenme olarak feminist. Çünkü ataerkil sisteme karşı ideolojik bir mücadele veriyorlar." 1990'lı yılların ortaları itibariyle üniversitelerde öğrenci örgütlenmeleri oluşmaya başlıyor. 1995 ve 1996 yılında Bilinçli Eşcinseller Topluluğu, Lambda Erzurum, Legato, Halega gibi üniversite örgütlenmeleri var ve sonraki yıllarda farklı üniversitelerde LGBTİ+ öğrenci toplulukları oluşmaya devam ediyor.

1998-2002 yıllarında hem İstanbul Lambda hem Ankara *Kaos GL* aracılığıyla LGBTİ buluşmaları başlıyor. 1994'te İstanbul'da Venüs'ün Kızkardeşleri ismiyle lezbiyen bir grup bir araya gelirken, 1998 yılında da Ankara'da feminist lezbiyenler Sappho'nun Kızları'nı[4] kuruyor. (İnce, 2014) 2003 yılları civarında Ankara ve İstanbul'da BaharAnkara ve GüzIstanbul buluşmaları yapılıyor. Bu buluşmalar sonbaharda İstanbul'da ve ilkbaharda Ankara'da olmak üzere yılda iki kez gerçekleştiriliyor. İstanbul'daki Lambdalstanbul, Ankara'dakini ise *Kaos GL* organize ediyor. Yeşim bu süreci şöyle ifade ediyor: "Herkes o şehre geliyordu. Çoğunlukla İstanbul ve Ankaralılar vardı ama başka şehirlerden de insanlar geliyordu." GüzIstanbul kapsamında sadece kadınların katıldığı bir etkinlik yapılmasına karar veriliyor. Sonrasında bu etkinliğe katılanların talebiyle Lambda'da düzenli olarak kadın toplantıları yapılmaya başlanıyor. Yeşim, bu etkinliklerden şöyle bahsediyor:

> *Sadece kadınlara açık bir etkinlik alanı açmak fikrine tamam deniyor. Konuşulan etkinliklerin takvimi yapılıyor. Kadın etkinliği pazar sabahına koymak isteniyor, "Nasılsa cumartesi akşam parti var" deniyor. Yani ya kadınların partiye gelmeyeceği düşünülüyor ya da partiye gelip/gelmemeleri önemsenmiyor veya partiye gelseler dahi pazar sabah erkenden kalkıp etkinliğe gidebilirler diye farz ediliyor. Buna itiraz ettim. İtirazım üzerine kadın etkinliği anlamlı bir saate konuluyor. Kalabalık bir etkinlik oluyor. İnsanlar Fransız Kültür Merkezi'nde ve mekândan gitmek istemiyor insanlar ve sonrasında Amargi'de etkinlik saatlerce devam ediyor.*

Bu etkinliğin düzenli olarak tekrarlanmasına karar veriliyor. Yeşim'in sözleriyle:

> *Bir arada olmaya devam etmek istedikleri için Lambda'dan mekân istemişler. Gelen insanlar feminist hareketle, Amargi ile tanıştılar. Feminist hareketin başka yeriyle ilgilenenler vardı. Kadınlar da ara sıra etkinliklere gelerek etkinlikleri yürütmeye başladılar. Etkinlikler trans kadınlara açıktı, trans erkeklere de açıktı ama katılım azdı. Bu birliktelik sadece kadın olmak üzerinden değil, LGBT hareketi içinde sesi duyulmayan, kendini daha az ifade etme imkânı olan insanların bir araya geldiği bir birliktelikti. Her yıl üç ay boyunca bu etkinliklerden yapıyorduk: cinsellik, feminizm, beden, kimlikler konuşuluyordu ve bu tartışmalarda cinsiyet ile ilgili konuların hiyerarşik olarak algılanmamasına odaklanılıyordu. Lambda tarihinde Lambda'nın çehresini değiştiriyor bu etkinlikler.*

2005 yılında *KAOS GL* ilk resmî LGBTİ Derneği olarak kuruluyor. 2005 ve 2006 yıllarında üniversitelerde görünür olmak konuşuluyor, 3-4 kişinin bir araya geldikleri toplantılarda dert paylaşımı yapılıyor. 2007 yılına gelindiğinde ilk defa Bilgi Gökkuşağı LGBTİ Kulübü üniversite yönetimi tarafından tanınıyor. 2007 ve 2008 yıllarında üniversitelerde sürekliliği olan öğrenci örgütlenmeleri olmasa dahi toplantılar yapılmaya devam ediliyor, öğrenciler mezun olduktan sonra da toplulukları devam ettirmeye çabalıyorlar. Bu dönemde ayrıca kimlik üzerinden değil heteroseksizm karşıtı olarak bir araya gelen öğrenciler var ve sonrasında üniversitede neler yapılabilir üzerine haftalık toplantılar gerçekleştiriyorlar. Bu topluluklarda ataerki tartışılıyor, açılma hikâyeleri paylaşılıyor, film festivalleri ve partiler düzenleniyor.

2006'nın nisan ayında Ankara Eryaman'da translara yönelik saldırılar oluyor. (*KAOS GL*, 2016) Aynı yıl Ankara'da Pembe Hayat LGBTİ Dayanışma Derneği ve Bursa'da Bursa Gökkuşağı LGBTİ Derneği trans öz-örgütlenmeleri olarak kuruluyor. Ağustos ayında Bursa'da Gökkuşa-

ğı LGBTİ Derneği'nin yürüyüşüne Bursaspor taraftarları tarafından saldırı oluyor. 2006 yılında dernek olmak için resmî başvurusunu yapan Lambdaistanbul ve Pembe Hayat dayanışma için Bursa'ya gidiyor. (Karakuş, 2019) 2007 yılında ise İstanbul LGBTİ Dayanışma Derneği ve Voltrans Trans Erkek İnisiyatifi trans özörgütlenmeler olarak kuruluyor. İstanbul LGBTİ'nin kuruluş sürecine dair şöyle bir bilgi aktarıyor Sema Semih:

Ben şöyle şeyler hatırlıyorum mesela, trans kadınlar gece çalıştıkları için gündüz toplantılarına gelemiyordu. Zaten böyle bir ihtiyaçtan sonra halihazırda Lambda içerisindeki örgütlü trans kadınlar İstanbul LGBTİ'yi kurdular.

Şevval ise kendisinin de yer aldığı İstanbul LBGTİ deneyimini şu şekilde aktarıyor:

İstanbul LGBTİ dünyanın en güzel yıllarıydı. Kadın Kapısı hizmet veren bir yer olsun diye düşünmüştük. Aktivizm olmasın derken politik bir yere dönüştü. Eşimi kaybettim; delirmemek için LGBTİ için bir şeyler yapmak istiyordum. Derneğe gitmeye başladım. Önce Kadın Kapısı sonra İstanbul LGBTİ, günde iki iş yapıyordum, 18 saat çalışarak kendimi buldum. Lambda ile toplantıya gittik ve Lambda'dakiler seks işçiliği ve HİV ile anılmak istemiyoruz dediler. Ben anılmak istiyordum. O dönemde bir arkadaşımız öldürülmüştü. Bu saldırı üzerine biz de "nerede transfobik saldırı olursa orada olacağız, her sokakta," dedik.

Ecemen ve Sema Semih ile konuşurken 2007 yılını yeniden hatırladık. Üniversitelerde gerçekleşen buluşmalar ve sosyalleşmelerden bahsettiler. İstanbul Üniversitesi'nde düzenlenen yemek ve çay toplantılarını ve 2009 Radar'ın[5] kuruluşunu anlattılar. Ecemen ve Sema Semih o yılı şu şekilde aktarıyor:

Lambda'nın mekânı birçok gruba yer açan bir kültür merkezi gibiydi. Örneğin Radar'ın kendi gündemi vardı ama toplantı ve etkinlik için Lambda'yı kullanıyordu. Lambda'da bir etkinlik komisyonu vardı ve bu komisyon aracılığıyla etkinlikler hem feminist, vicdani red hareketi gibi hareketlerle paylaşılıyordu hem başka kişilere de ulaşılarak Lambda'da etkinlik yapabilmeleri için zemin kurulmuş oluyordu; sadece Türkiye ile de sınırlı değildi.

2008 yılında Listag, 2009 yılında ise İzmir Siyah Pembe Üçgen kuruluyor.

2010 yılına geldiğimizde Onur Haftası Kadın ve Transgender Komisyonu kuruluyor. Ayrıca yine bu yıl 2010 Onur Haftası Kadın ve Transgender Komisyonu'ndan bir grup feminist, queer bir oluşum olan İllet'i kuruyor. İllet[6] kendini "Lezbiyen, Biseksüel, Queer, Trans Odaklı Haz ve Direnişten Yana Antiotoriter Otonom!" olarak tanımlıyor. Farklı queer, feminist ve trans metodolojileri bünyesinde kesiştirmeyi deniyor. Özellikle beden, arzu, cinsellik meselelerine heteropatriyarkal dinamiklerin dışında okumalar ve pratikler geliştirmeye niyetleniyor. Mevcut feminist yürüyüşler, toplantılar ve tartışmalara katılmakla birlikte kendi etkinlik ve üretim biçimlerini de icat etme derdinde bir oluşum. "Kadınlar Arasında" adlı queer cinsellik temalı bir fanzin ve yine alanındaki ilk bilgilendirici "transgender 101" niteliğinde bir reader olan "Transgender Güzeldir"[7] fanzinini çıkarıyor.

2010 yılında Trans Ağı toplantıları da başlıyor. Tıp tarafından katı bir çerçeve ve net kriterlerle belirlenen transseksüellik tanımı tartışılıyor. Transseksüellik tanımının tartışılmasıyla birlikte trans kavramına geçiş oluyor ve belki de böylece cinsiyet kimliği sorgulanabilir bir yerde konumlandırılmış oluyor. Şevval Trans Ağı'nı şöyle aktarıyor:

Beden konuşuyoruz; feminenlik ve maskülenlik konuşuyoruz, cinsellik konuşu-

yoruz ve o zaman da açılıyorsun. Sadece transların bir araya geldiği Trans Ağı yaz kampları düzenleniyor. Transların sorunları, trans hareketini nasıl büyütebiliriz, nasıl eylemler yapabiliriz konuşuluyor. Farklı şehirde olan insanların birbirlerini tanımaları ve yereldeki insanların da birlikte hareket etmelerine yardımcı oluyor.

Yine 2010 yılında Trans Onur Haftası'nın düzenlenmesine karar veriliyor. Onur Haftası'ndan bir önceki hafta Trans Onur Haftası ve Trans Onur Yürüyüşü yapılıyor. Şevval ilk yürüyüşü şu şekilde aktarıyor:

Bizim gündemimizde her zaman sosyal değişim vardı, anayasal bir mücadeleye gitmedik; yasal değişiklikler talebi olsa da asıl sokak aktivizmi yapıyorduk; bu ayrımcılık yasasında cinsiyet kimliği ve cinsel mücadele döneminde dahi bu şekildeydi. 2010 yılında ilk Trans Pride'ı düzenledik. Logosu pembe kelebekti ve ben bir ay kanatları neden gökkuşağı renginde olsun diye anlattım. O dönem örgütlülüğün tavan yaptığı yıllardı. Megafona pil dayanmıyordu. Trans Pride için üç günlük bir program hazırlamıştık. Voltrans'ın yer alması için çok uğraştım ve Voltrans da programın yarısında yer aldı. Trans Pride yürüyüşüne Direnişin Ritimleri korteje katıldı ve benim için muhteşemdi.

2011 yılında ise İstanbul'da sosyal politikalar alanında çalışmalar yürütmek amacıyla SPoD[8] kuruluyor. Aynı yıl Ankara'da Pembe Hayat Kuirfest Film Festivali'ni düzenlemeye başlıyor.

2012 yılında trans kimliklerin hastalık kategorisinden çıkarılması, sağlık literatüründe cinsiyet kimliği bozukluğu olarak tanımlanmaması için ulusaşırı bir kampanya başlatılıyor: "Transları Patolojikleştirmeye Son!"[9] Bu kampanya ile dünyanın birçok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de örgütlenmeler ve eylemlilikler oluyor. Türkiye'deki örgütlenmenin manifestosunda yer alan taleplerden biri şunu söylüyordu:

Feminist hareketin kürtaj hakkı mücadelesinden sözünü alıyor ve "bedenimiz bizimdir" diyoruz: Bedenimizi özgürce değiştirme ya da değiştirmeme hakkımızı talep ediyoruz. Kendi seçimlerimizi, hiçbir bürokratik, politik, ekonomik engel ya da herhangi bir tıbbi zorlama olmadan sürdürebilmeyi talep ediyoruz.[10]

Aynı yıl Ekim ayında Avcılar Meis Sitesi'nde translara yönelik saldırılar oluyor, bunun üzerine birçok kişi dayanışmak için Meis Sitesi'ne nöbete gidiyor. 2012 yılında Diyarbakır'da Keskesor ve 2013 yılında Ankara'da T-Der kuruluyor.

Tarih 30 Haziran 2013. Saat 17.00. Mekân Taksim Meydanı. Doğu Avrupa-Balkanlar ve Ortadoğu'nun en kalabalık Onur Yürüyüşü olarak tarihe geçen 21. LGBTİ+ Onur Yürüyüşü 50.000 kişilik rekor bir katılımla gerçekleşiyor...[11]

Ve 2013 sonrasında yaşadıklarımız...

Şimdi 2020'deyiz. Hatırlamak istedik. Her dönemde olduğu gibi içinde olduğumuz dönemde de dönemin koşullarından bağımsız olmayan politik hareketlerin dinamikleri dönüşüyor ve örgütlenme, mücadele, dayanışma, politika ve yöntem gibi kelimelerin anlamları değişiyor. Şevval şu an içinden geçtiğimiz dönemi aktarırken "sokak eylemliliğinin kattığı grup momentumunu kaybettiğimiz bu dönem çok üzücü ve motivasyon kırıcı, birbirimize öğretmiştik," diyor ve ekliyor: "iyi ki deneyimledik, ağzımızda tadı var..."

8 MART GECE YÜRÜYÜŞLERİNDEKİ KARŞILAŞMALAR

Geçmişte yapılan tartışmalara baktığımızda görüyoruz ki, trans deneyimlerin görünür kılınması için verilen mücadele, dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi,

Türkiye'de de feminist pratiklerin, yöntemlerin ve kuramların pek çok farklı açıdan eleştirilmesini ve yeniden düşünülmesini beraberinde getiriyor. Bu bağlamda transfeminizmin ne olduğu, hangi deneyimlere odaklandığı, öznesinin kimler olduğu, hangi ilkeler üzerinde temellendiği, diğer feminist hareketlerle hangi noktalarda ortaklaştığı ve nasıl ayrıştığı farklı mecralarda tartışılıyor. 1990'lı yılların deneyimi ve birikimiyle 2000'li yıllara gelindiğinde LGBTİ+ hareketi çeşitlenmeye ve trans öz-örgütlenmelerin oluşmaya başladığını görüyoruz. Ülker Sokak'taki dayanışmadan başlayarak, feminist dayanışma ve yöntem üzerine tartışmalar sürüp gidiyor. Feminist hareketteki tartışmalar çeşitleniyor ve zaman zaman çatışmalar yaşanıyor. Feminist hareket çeşitlenip çoğullaşıyor. Örneğin 2011 ve 2012 yıllarında İstanbul Amargi'de feminizm tartışmaları düzenleniyor. Feminizmin ne olduğu, öznesinin kimler olduğu, hangi mevzuların feminizmin mücadele alanını oluşturduğuna dair yapılan tartışmalar aynı zamanda 8 Mart eylemlerindeki karşılaşmalarda alanlara taşınıyor.

Biz bu bölümde 8 Martlarda sokakta yaşanan tartışmaların izini 2012 yılında İstanbul Amargi'de gerçekleşen transfeminizm tartışmalarıyla ilişkili olarak ele alacağız. Bu tartışmalarda değinilen mevzulara, 8 Martlarda karşılaşılan farklı feminist eylem ve söylem biçimlerine dair anlaşmazlıklara, cinsiyet kimliği beyanının sorgulanmasının ürettiği iktidar biçimlerine, cinselliğin ifade edilme ve yaşanma biçimlerine dair çatışan algılara ve seks işçiliği aktivizmine yönelik çatışan yaklaşımlara odaklanacağız.

Ecemen, 8 Mart Gece Yürüyüşleri'nde farklı eylemlilik biçimleri üzerinde tartışmalar yaşandığını dile getiriyor: "Feministival ekibinden insanlar 2009 yılındaki gece yürüyüşünde 'hadi yürüyün, tünele gidiyoruz, partileyeceğiz,' dediler. Yürüyüşteki birtakım başka feministlerin yüzlerinin düştüğünü gördüm. Yani eğlenceli formata da karşılar. Sanki '*feminizmin odağı kayıyormuş gibi bir düşünce*.' Cinsellik üzerine yürütülen politikaların ve eylemlerin 8 Mart yürüyüş alanlarında yarattığı çatışmalarda 'feminizmin odağı kayıyor' düşüncesinin belirleyici olduğu görülüyor. Ecemen, 8 Mart 2009 Gece Yürüyüşü'ndeki deneyimlerini şu şekilde aktarıyor: "8 Mart 2009 Gece Yürüyüşü'nde Direnişin Ritimleri ile birlikte öpüşme eylemi yaptık. Birileri bizi yuhaladı. Sonrasında eleştiriler geldi: 'Çok bastırıyor sizin sesiniz' ya da 'her yer ya gökkuşağı bayrağı olursa', 'lezbiyen bayraklarının sayısı artarsa' gibi şeyler duyuyorduk. Yani sayımız arttıkça tehdit olarak görüldüğümüzü hissetmeye başlamıştık." Ecemen, cinselliğin görünür kılınması için yürütülen politikanın önemini 2012 yılında Amargi İstanbul'da gerçekleşen transfeminizm tartışmalarında şu sözlerle dile getiriyor:

> *Evet, bunu yapıyoruz çünkü cinselliğimizden çok fazla yara alıyoruz. Cinsellik, aldığımız yaralar karşısında kendimizi güçlendirdiğimiz bir alan. Gerçekten de cinselliği feminist hareket içerisinde en çok konuşan LBT gruplardan biriyiz ve bence bu kötü bir şey değil. Aksine feminizmin diğer alanlarının da faydalanabileceği bir avantaj. Çok iyiyiz, çok muhteşemiz, cinselliğimizle çok barışığız, çok da sevişiyoruz gibi düşünüyorlar galiba ama maalesef öyle değil. Bunu tartışmaya açmamızın sebebi kendimizle barışmaya çalışmamız ya da bu meseleyi çözmeye, buna feminist bir bakış açısı getirmeye çalışmamızdır. Bu farklılığı da marjinalize ederek, "Bunlar hiç tacize, tecavüze uğramıyorlar mı? Sürekli seksten konuşuyorlar" gibi bir yaklaşım benim canımı acıtıyor.*[12]

Bir başka tartışma da kişilerin cinsiyet kimliği beyanının sorgulanması üzerine yaşanıyor. 2011 yılında gerçekleşen 8 Mart Gece Yürüyüşü sırasında bir kişiye

kortejin erkeklere kapalı olduğu ve bu nedenle kortejden ayrılması gerektiğinin söylenmesi üzerine kişi de erkek olmadığını ve sakallarının onu erkek yapmadığını beyan ediyor ve bunun üzerine bir tartışma yaşanıyor. Yine aynı yürüyüşte trans erkeklerin kimliklerini çıkartıp göstermek zorunda hissettirilmeleri, "Translar Vardır" dövizlerinin indirilmesi, sloganlardaki anlaşmazlıklar bir süredir hareket içerisinde var olan tartışmaların sokağa da taşındığını gösteriyor. (Zengin, 2015) Gülkan 'Noir' 2011 yılındaki 8 Mart Gece Yürüyüşü deneyiminden yola çıkarak transfeminist hareketin, kadın kimliğini öznesi olarak merkeze koyan feminist hareketle yaşadığı çatışmaları şu şekilde ifade ediyor:

İlk yürüyüşlerde tek pankart kuralı vardı. Sadece mor bayrak olacak, başka hiçbir şey olmayacak. Biz karma örgütlerden ayrılmış olup bağımsız feminist hareket oluşturmuş feministlerin kaygılarını anlıyoruz ve bunun çıktığı yerin de anlaşılması zor değil. Anlamak onaylamak anlamına gelmiyor elbette. Sol örgütlerin feminizm alanını kaplama gibi bir hamlesi olmuş zamanında; onlar da alanı korumak için hep çizgi çekmeye çalışmışlar. Fakat öyle bir noktaya gelindi ki, bu korumaya çalışılan sınırlar tek bayrak, tek ses, tek slogan üzerinden milliyetçiliğin kendisini örgütlemesi gibi bir şeye dönüşmeye başladı bence. Durum böyle olunca "eleştirdiğiniz ve kendinizi ayırdığınız siyasetlere benzer bir dinamik oluşturuyorsunuz. Farkında olmadan kendi ötekilerinizi yaratmaya başladınız" eleştirisini yaptık ve feminizmlerin kendilerini milliyetçiliğin örgütlediği gibi örgütlemeye başlamasının sorunlu olduğunu söyledik. Ben alandaki bu tartışmamızı çok net hatırlıyorum. Biz "Transfeministler Burada" diye bir döviz yaptık. Bize bunun çok ayrımcı bir döviz olduğunu ve indirmemiz gerektiğini söylediler.

Gülkan 'Noir', transfeministlerin direniş biçimlerinin diğer feministlerden farklı olduğunu belirtiyor. Ortaklıklar kadar farklılıkların da var olduğunu ve farkın görünür olması gerektiğini, bunun feminizmi güçlendiren bir etkisi olduğunu söylüyor. Gülkan 'Noir', yukarıda aktardığı tartışmaya dair anlatısını şu sözlerle detaylandırıyor:

"Pankartı indirmeyiz," dedim. "Olmaz, bu kadın yürüyüşü," denildi. "8 Mart kadın yürüyüşü mü yoksa feminist yürüyüş mü?" diye sordum. "Kadın yürüyüşü," diye tekrarlandı. Ben "feminist bir yürüyüş bu," dedim ve bu pankartı indirmeyeceğimizi söyledim. Bu pankartın kimseyi dışlayan ya da inciten bir şey olduğunu düşünmüyoruz. Biz sadece orada olduğumuzu ifade ediyoruz. Bunu taşıyan trans erkek, genderqueer, bigender ve kendini ikili cinsiyetin kalıplarında ifade etmeyen feministler bunu rahatça taşısın. Kadın olmak zorunda değiliz bu alanda olmak için.

Gülkan 'Noir'ın sonrasında dile getirdiği gibi 8 Mart alanında trans erkeklerin transfeminist beyanlarının tanınmayıp kimliklerinin sorulması ise feminizmin öznesi kimdir sorusunun merkezî bir önem taşıdığını gösteriyor. Bu konu hakkında Gülkan 'Noir' şunları ekliyor:

Asıl gerilim noktası işte bu, feminizmin öznesi kimdir tartışması. Amargi'de feminist tartışmalara katıldık, panellere katıldık. Bize göre feminizmin öznesi feministtir. Kaldı ki burada çok özel bir durum var. Ben feministim ve 8 Martlarda yürüdüm diyen bir Kanno var, Aligül var, ben varım ve bir sürü insan daha var. Biz transfeministiz diyoruz. Ya o mor bayrakla yürüyüp transfeminizmi görünmez kılacağız (ki bu aynı zamanda kendimizi görünmez kılmamız demektir) ya da pankartımızla yürüyüp görünür kılacağız ve o alandaki başka transfemi-

nistlerin de bizi bulmasını sağlayacağız. Böylelikle birlikte yürüyüp daha mutlu ve güçlü hissedeceğiz. Googlemaps'te burada işareti vardır ya, gerçekten "Transfeministler Burada" lafı da oradan çıktı.

Bu tartışma üzerine Ali 'Aligül' Arıkan, 2012'de Amargi İstanbul'da gerçekleşen transfeminizm tartışmalarında şöyle diyor:

8 Mart ve 25 Kasım eylemlerine translaın katılmasından dolayı son iki senedir feminist hareket içerisinde yaşadığımız tartışmalar da aslında beden geçişi yapmamış insanların cinsiyetinin bir şekilde sorgulanıyor olmasıdır.[13]

Ali 'Aligül' Arıkan "Cinsel kimliği kişinin iç dünyasında kendini özdeşleştirdiği cinsiyet olarak tanımlıyorum," diyerek kimlik konusunda kendi doğru bulduğu tanımları açıklıyor ve kimliğe dair beyanı esas almamanın ürettiği iktidar biçimlerine dikkat çekiyor:

Hiçbir yerde kendi beyanımız yeterli olmuyor. Bir trans erkek veya trans kadın toplumsal cinsiyet kimliği geçişi yapmamışsa "ben erkeğim" veya "ben kadınım" dediğinde kimse ona inanmıyor. Birçok ortamda "şimdi sen kendine erkek diyorsun da benden farkın ne?" gibi sorular, "erkeksi erkek kadınım derse" veya "kadınsı kadın erkeğim derse inanmam" gibi cümleler uçuşuyor. Trans olmayan hiç kimse kendine "ben kadın mıyım", "ben erkek miyim", "ben neden kadınım" sorularını sormadığı gibi, bu soruları sormak ve "mantıklı" bir açıklama bulmaya çalışmak zorunda da kalmıyor. Cinsiyet çok uzun zamandır hiç sorgulanmadan kabul edilmiş ve içselleştirilmiştir. Bir anlamda bu kavram cinsel kimliği sabit ve ayrılmaz görülen "cinsel kimlik-toplumsal cinsiyet" ikilisinden farklı bireyler üzerinde iktidar kuran bir sistemin parçası haline gelmiştir.[14]

8 Martlarda karşılaşılan farklı feminist eylem ve söylem biçimlerine dair anlaşmazlık, cinselliğin ifade edilme ve yaşanma biçimlerine dair çatışan algılar ve feminizmin öznesinin kim olduğu tartışmalarına eklenmesi gereken bir ayrışma da seks işçiliği aktivizmine dair yaklaşımlarda yaşanıyor. Bu dönemde seks işçiliği farklı feminist anlayışlar tarafından sıklıkla bir çatışma alanı olarak kuruluyor. Berfu, 2012 yılında İstanbul Amargi'de yapılan transfeminizm tartışmalarında "seks işçiliği kadın bedenini metalaştırır ve biz onlardan uzak durmalıyız" gibi bir anlayışın yabancılaştırıcı etkisine şu sözlerle değiniyor: "feminizmin tam da bu yaklaşımı yüzünden trans kadınlarla ve trans hareketi ile arası açılıyor ve bu gerçekten hiç sorgulanmıyor."[15] Aynı tartışmada Ali 'Aligül' Arıkan, bütün feminizmlerin bir ihtiyaçtan doğduğunu ama birinin diğeri üzerinde hiyerarşi kurduğu durumların da olabildiğini ve "trans deneyimlerinin görmezden gelindiği bir feminizm içinden geldiklerini, hâlâ da görünmediğini" belirtiyor. Ali 'Aligül' Arıkan, seks işçiliği tartışmalarının orta sınıf ve beyaz bir şekilde yapıldığını düşündüğünü, seks işçiliği yapan transların hem seks işçiliği yaptıkları için hem de trans oldukları için farklı bir deneyimlerinin olduğunu ve ikisinin de görülmesi gerektiğini vurguluyor.[16] Yeşim kendisiyle yaptığımız görüşmelerde feminist yönteme dair değerli olduğunu düşündüğümüz bir eleştiride bulunuyor:

Kimlikleri karşı karşıya getirerek tartıştırmak gibi bir yöntem hatası da olabiliyor. "Seks işçiliği kadın bedenini nesneleştiriyor o zaman yasaklansın" denmesi seks işçilerinin stigmatize edilerek toplumdan dışlanmalarını kolaylaştırıyor. Oysaki iki tane sorunumuz var: Kadın bedeninin nesneleştirilmesi diye genel bir sorun ve bir de seks işçilerinin hayatlarında yaşadıkları sıkıntılar diye bir sorun var. Bu iki şeyi birbiriyle karşı karşı-

ya getirmeden çözebilirsin. Ama karşı karşıya getiriliyor hep. Oysaki feminizmin yöntemi kimlikleri karşı karşıya getirmemek olmalı.

TARTIŞMALAR VE DÖNÜŞTÜRÜCÜ PRATİKLER

Feminizm zannedildiği gibi erkek düşmanı değildir ama heteronormatif ve ataerkil sistem kendini kadın ve erkek ikiliği üzerinden yürüttüğü için feminizm de bazı stratejilerilerini bu ikilik üzerinden geliştirmiştir. Kapıdan giren herkesin "kadın" olduğuna dair kesin inanç bu hayal kırıklığının nedenlerinden biriydi. Bu kurumdaki insanların farklı cinsiyet kimliklerine sahip olabileceklerinin fark edilmemesi söz konusuydu (Arıkan, 2011).

Bu bölümü değiştirici ve dönüştürücü pratikler ve söylemler açısından feminist yöntemin önemine (dönüşümün pratikleri, temas örgütlemek) ayırdık. 2009-2012 yıllarında yapılan tartışmaların gerek toplumsal normatif çerçevenin gerekse de ortaklaşılan kimliklerin tanımlarının sorgulanması ve özcülüğün, biyolojik belirlenimciliğin ve cinsiyet atamasının deşifre edilmesi açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Yürütülen tartışmaları hem feminist bir topluluk olan Amargi'de hem de LGBTİ+ hareketinde yer alan ve dâhil olduğu tartışmaları kendi sorgulamalarını da içerecek şekilde aktaran Ali 'Aligül' Arıkan'ın anlatıları üzerinden takip edeceğiz.

Ali 'Aligül' Arıkan'ın anlatılarına geçmeden önce 2011-2012 yıllarında Amargi'de gerçekleştirilen feminizm tartışmalarında ele alınan feminizmin öznesi kimdir sorusu üzerinden hem transfeminizmin o dönemki tartışmalarda nasıl kavramsallaştırıldığına hem de diğer feminizmlerle olan ilişkisine bakmak istiyoruz. 2011 yılında İstanbul Amargi'de gerçekleştirilen "Feminizmin Öznesi Kimdir?" forumunda katılımcılardan biri olan Meltem Ahıska, ne feminizmin ne de feminizmin öznesinin hâlihazırda önceden oluşmuş olmadığını belirtiyor ve feminizmin tarihsel olarak kadınları "bir grup olarak tanımlayan, niteleyen, konumlandıran modern bir rejim içinde ortaya çıktığına" vurgu yapıyor. Farklı toplumsal konumlardan gelen kadınların kendilerini bir grup olarak tanımlayan, yöneten ve ezen rejime karşı mücadele ettikçe, farklılaşan deneyimleri çerçevesinde politik talepler oluşturduklarını ve "bildiğimiz kadınlığın sınırlarını zorladıklarını" söylüyor. Ahıska feminizmin öznesi olarak kadın kategorisinin doğallaştırılmasına şu eleştiriyi getiriyor:

> *Kadın doğulmuyor kadın olunuyorsa, transgender örneklerde gördüğümüz gibi biyolojik olarak değil toplumsal olarak kadın olduğunu iddia edenler, kadınlığı başka türlü icra edenler de feminizmin öznesi olabilir bence. Çünkü "kadınım" diyerek kadınlığın çelişkili alanına adım attıklarında cinsiyete dayalı iş bölümünün, kadın düşmanlığının, yargıların alanına adım atmış olurlar ve bütün bunlara maruz kalan bir öznellik pozisyonu edinirler, benzer ikilemlerin içine sıkışırlar. Bunun en iyi örneği herhalde Esmeray'ın "Cadının Bohçası" adlı oyunundaki anlatısıdır. Kadın olduktan sonra kendisine dair etrafındaki algıların nasıl değiştiğini çok çarpıcı bir dille anlatır Esmeray. Ama öte yandan da transgender bireyler kadınlık ideolojisi içinde, belirli bir norm içinde tekleştirilen kadın grubunun içindeki farklılıkları da ortaya koyarlar, sınırları da açık ederler ve kadınlığın doğal bir konum olmadığını gösterirler.*[17]

Esmeray 2010 yılında *Milliyet* gazetesine verdiği bir röportajda kendini feminist olarak tanımlama sürecini şöyle aktarıyor: "*18 yaşımda. Bir erkekle yaşıyordum o zaman. Birlikte masayı da kaldırıyorduk, her işi yapıyorduk. Ama ne zaman ki etek giydim, erkek arkadaşımın arkadaşları ma-*

sayı kaldırtmadılar bana. 'Yenge belin ağrıyacak' dediler bana, yenge oldum bir de. O zaman feminist olmaya karar verdim."[18]

Bir yıl sonra 12 Mayıs 2012'de yine İstanbul Amargi'de gerçekleştirilen transfeminizm tartışmalarında Gülkan 'Noir' kendi transfeminizm tanımını şöyle ifade ediyor:

> *Transfeminizm özgürlüklerini tüm kadınların özgürlüklerine bağlayan ve onun ötesinde gören transların hareketidir. Bu hareket diğer queer deneyimlerden gelen bireylere, interseks bireylere, trans erkeklere, na-trans erkeklere, na-trans kadınlara ve transların ihtiyaçlarıyla duygudaşlık kurabilen, kendi özgürlük mücadeleleri içerisinde tüm trans kadınlarla ve transgender bireylerle mücadele etmeyi önemseyen herkese açıktır. [...] Transfeminizm "kadın olarak varsayılan beden" deneyimini zorunluluk olarak koymaz, çünkü tam da bunu eleştirir.*[19]

Yine aynı tartışmada transfeminizmin ilkeleri şu şekilde tanımlanıyor: herkesin kendi kimliğini istediği gibi tanımlamaya ve toplumdan buna saygı göstermesini beklemeye hakkı vardır, kişilerin kendi bedenleri üzerinde karar verme yetkisi sadece kişilere aittir ve buna tıbbi, dinî ve siyasi otoritenin müdahale hakkı yoktur. "Transfeminizmin öznesi bu meseleyi dert edinen herkes olabilir demekle şunu söylemiş olmuyoruz: 'Bugüne kadarki bütün feminizmleri unutun, gelin hepimiz burada takılalım.' Transfeminizm bir şeyi sorunsallaştırıyor, Queer Feminizm başka bir şeyi sorunsallaştırıyor, görünmeyen emek üzerine çalışan Sosyalist Feminizm başka bir şeyi sorunsallaştırıyor. Bence bunların her biri sorunsallaştırdığı alanlar açısından hepimize lazım olan feminizmler,"[20] diyen Gülkan 'Noir' öte yandan Türkiye'deki feminist hareketlere de şöyle bir eleştiri getiriyor: "Herhangi bir kadın öldürüldüğünde bir refleks, kadınlar toplanır, bir basın açıklaması yapar, bununla ilgili eylem yapar, trans bir kadın öldüğünde çıt yok." Feminist harekete beraber dayanışılması gerektiğine dair şu mesajı veriyor: "Her gün bir trans kadın öldürülüyor. Ve bu hâlâ maalesef kadın hareketinin sorunu değil, o kadar eksik bu konuda."

Yukarıdaki bölümde değindiğimiz 2011'deki 8 Mart Gece Yürüyüşü'ndeki karşılaşmalar da sonrasında farklı mekânlarda tartışılıyor ve feminizmin öznesine, eylem biçimlerine ve feminizmin odaklanması gereken mevzulara dair tartışmalar yapılıyor. Sema Semih "Benim Bedenim Benim Kararım" sloganından ne anladığımızı da sorgulayarak 2011 yılında feminizmin odaklandığı mevzulara dair görüşlerini şu şekilde aktarıyor:

> *Mevzular da farklılaşıyor. Bizi trans meselesini tartışacağız diye sosyalist feministler toplantılara çağırdılar. Konuşuyoruz böyle. Orada aslında benim algıladığım şey ve bütün tartışmadan çıkardığım sonuç şu oldu. Feminizmin öznesi olan kadını, ezilen, şiddet gören, tacize tecavüze uğrayan, mağdur olan ve kadın olduğu hissettirilen bir özne olarak tanımlıyorlardı ve insanların kafasında böyle bir şey vardı. Bize gelen eleştiriler şöyle şeylerdi: Mesela bana '[...] Sema Semih sen istediğin zaman kadın istediğin zaman erkek oluyorsun, erkek olduğunda sen erkek bedeninin avantajını kullanıyorsun, yeterince kadın değilsin, sen benim yaşadığım şiddeti yaşamıyorsun, o yüzden daha az mağdursun. Burada net olarak ifade edilen şey şu: Sen benden daha avantajlısın. Bizim de o sırada İllet grubumuz da vardı. Transfeminist Manifesto'yu tartışıyorduk. Aynı zamanda mesela şöyle şeyler de diyorlardı: 'Sen tamam kendini feminist olarak beyan ediyorsun, kadın olarak beyan ediyorsun, hatta bunu söyleyen lezbiyen bir arkadaşımızdı. Hani, o zaman toplantılara İbrahim Tatlıses'e benzeyen gibi biri gelip kendini kadın*

olarak tanımladığında biz onu nasıl dâhil edeceğiz?' Çünkü orada şey vardı: Hep kadın temsiline ve erkeklerin sözünün olmadığı, sadece kadınların kendini ifade edebildiği bir feminist politika biçimi var, dolayısıyla o alanı kurabilmişken, kadınlara açık alanları kurabilmişken orada bir erkek gelip söz söylemeye başladığında, biz ne yapacağız kaygısını yaşıyorlardı." Sema Semih bu kaygılarında tarihsel bir gerçekliği olduğunu ekliyor: "Ecemen'in de anlattığı gibi Lambda'da da kadın yoktu. Gey dominasyonu vardı. Lezbiyen ve trans kadınların görünürlüğü, yani kadınlar oldukları her yerde, çok geniş bir kategori olarak bahsediyorum, tanınma ve görünme mücadelesini zaten veriyordu. Karma örgütlerde sosyalist kadınların bir süreden sonra ayrı bir şeyler kurmaları gibi LGBT hareketi içinde de feminist kadınlar ayrıca örgütlenme ihtiyacı ya da ayrıca bir araya gelip toplantılar ve etkinlikler yapma ihtiyacı hissettiler. Ama bu arada kalmış bir durumdu. LGBT hareketinin içinde de tamamen sözünü söyleyebilen ve geyler kadar görünür olabilen bir şey hali yok. Bir yandan da feminist hareketin içinde de feminizmin öznesi olamamak ve hani yeterince kadın olamamak ve kadınlığı cinsellikle ifade etmek yani seks-pozitif bir yerden ifade etmenin diğer feminist kadınların gözünde sorun olmasıyla birlikte yaşanan sorunlar vardı. Yani aslında cinselliği pozitif olarak algılamak biraz farklılaştırıyordu bizi, bizden önce gelen kadınlarla. Ve aynı zamanda cinsiyet kimliğini daha akışkan, değişken ve performatif olarak tartışmaya başlamamızla birlikte orada deneyim ortaklığına dayanan feminist öznenin sorgulanıyor oluşu aslında rahatsız ediyordu.

Sema Semih görüşmenin devamında katıldığı toplantıda cinsellik üzerinden yürütülen feminist politikalara getirilen eleştirileri de şu şekilde aktarıyor:

Toplantıda "ben beni ezen sistemin bütün gerçeklerini ön planda tuttuğum realist bir feminizm kurguluyorum ve böyle hareket ediyorum; sizin bahsettiğiniz cinsiyetsiz bir dünya, siz ütopik bir şeyden bahsediyorsunuz. Burada var olan gerçeklik kadınların nasıl öldürüldüğünü, tecavüze uğradığını, aile içi şiddetin ne olduğunu gündemleştirmiyorsunuz," deniyor ve "takıldığınız şey sadece işte cinsel özgürlük, cinsiyet çeşitliliği" gibi eleştiriler geliyordu.

Ecemen ise bir yandan gey arkadaşlarla da tartışırken bir yandan bu dâhil olduğu feminist tartışmaları şu şekilde aktarıyor:

Aslında biz de Lambda etkinliklerinde bu konuları düşünüyorduk. Mesela bir kadın partisi yapalım, trans erkekler de gelsin. Translara da açık olmak gibi bir karar bile almıyorduk, zaten açıktı. Ama gey erkekler gelmesin ve biz bunu nasıl ifade edebiliriz. Bir dönem partilerde kadınlık deneyimi yaşamış, yaşamakta olan kişilere açıktır gibi bir ifade kullanıyorduk. Hani bu politik olarak yanlış olabilir şu anda ama aslında her zaman için amacımız şuydu. Bir parti yaptığımızda kadın sayısı yüksek olsun, translar da olsun ama gey erkekler ve heteroseksüel erkekler dışarıda kalsın. Biz bu tartışmaları yapıyorduk bir yandan da bu etkinlikleri düzenliyorduk.

Ecemen sonrasında 8 Mart yürüyüşlerinde yaşanan karşılaşma ve çatışmaların yaşandığı dönemde gerçekleştirdikleri eylem ve etkinlikleri şu şekilde detaylandırıyor:

Feministlerle yıl boyunca da 8 Martlardan önce, yani o tartışmalardan önce başka tartışmalar da yapılıyordu. Bizden bilgi almaya çalışıyorlardı. Bazen lezbiyen nedir, trans nedir gibi bunları anlattığımız etkinlikler yaptığımızı hatırlıyorum. Böyle birazcık yine de LGBTİ+ mevzusu başka bir mevzu gibi konumlanışı vardı

sorularda, toplantılarda. Mesela toplantıda LGBTİ+'lar, feministler deniyordu. Yeşim birkaç defa çıkıp, "biz de feministiz bunlar farklı şeyler değil," diyordu. Biz bu arada kendimiz feminizm için ne yapabiliriz diye düşünüp 8 Mart'ta yürüyüş öncesinde poster yapıyorduk. Lezbiyen mekânlara özellikle gidip oralara broşürler bırakıyor ve posterler asıyorduk. Feminizmi anlatan şeyler bırakıyorduk ve yürüyüşe çağırıyorduk oradaki kadınları ve sonradan bu tartışmalar olduktan sonra bize "siz niye böyle, kendi yazınızı yazıyorsunuz," gibi bir anda garip eleştiriler gelmeye başladı. Biz de "hep böyleydik zaten," dedik yani niye bizi o zaman ciddiye almıyordunuz da bir anda ne oldu? Bunu bir tehdit olarak almıyorlardı bir noktaya kadar, bir noktadan sonra "niye siz kendi çağrınızı yapıyorsunuz", ya da işte "niye siz kendi pankartlarınızı yazıyorsunuz", "o pankartlar neden gelmiyor ve hep birlikte tartışmıyoruz?" gibi şeyler deniyordu. İstiyorlar ki mesela yazdığımız bir dövizi götürelim ve hep birlikte orada bir sürü insan tartışalım. Aslında bu bir baskı mekanizması.

Feminizm içinde cinsiyet ve beden tartışmaları yapıldıkça farklı feminizmlere dair yöntemlerin de konuşulmaya başladığını görüyoruz. Ali 'Aligül' Arıkan, bu süreci şu şekilde aktarıyor:

Bu süreçte feminist literatüre ait bayağı bir şey okudum. Okuduklarımdan, dinlediklerimden feminist eşittir kadın cümlesini çıkarıyordum. Kendimi de kadın olarak tanımlamadığıma göre feminist filan değildim. Fakat okumaları arttırınca farklı feminizmler olduğunu gördüm. İkinci dalga beni içine almıyordu, çünkü bir kadın cinsiyeti tanımlıyor ve bunun üzerinden sorunları gündemleştiriyordu. Kadına yönelik şiddetin ve ayrımcılığın deşifre edilmesinde hâlâ ihtiyaç duyulan bir bakış açısı. Fakat burada önemli soru "kadın kimdir" sorusu. Bu kadını neye göre tanımlıyoruz? İkinci dalga tüm kadınları içerdiğini düşünen bir feminizm. Halbuki üçüncü dalganın ikinci dalgaya en büyük eleştirisi tüm kadınları –farklı ırk, din, mezhep, etnisite, cinsel yönelim– kapsamadığı yönündeydi. Queer feminizmin, transfeminizmin ise adları var ama deneyim olarak pek görünür değildi. Fakat Amargi içinde de farklı feminizmler ve feminizm hakkında farklı görüşler var. Kimisi feminizmin öznesi sadece kadınlardır diyordu, kimisi feminizm bir bakış açısıdır, yöntemdir dolayısıyla bu yöntemi benimsemiş kişilerle politika yapılabilir diyordu. Yine de trans olmayan erkeklerle Amargi'de politika yapılamayacağı konusunda herkes netti.[21]

Ali "Aligül" Arıkan, 2009 yılında LGBTİ+ ve feminist örgütlenmeler hakkındaki eleştirilerini dile getirmek için bir yazı yazar ve şimdilerde kullanılan yıkıcı dilin aksine yazacağı eleştiri yazısının öncelikle ne olmadığı üzerinde duruyor:

Sadece bazı önyargılı davranışlara, edilen sözlere dikkat çekmek istiyorum. Sonuçta kurumları oluşturan da insanlardır ve insanların birbirlerine ve başkalarına davranışları, sözleri o kurumun ilkelerini, yaklaşımını da belirler. Bu örgütlerde bulunan birkaç kişi bizlerin hayata bakışını değiştirmiş, kimlik kabulümüzü kolaylaştırmış, cinsiyete ve diğer konulara bakışımızı genişletmişse de bazı kişiler de davranışları ve sözleriyle kendimizi bulma yolunda bizleri yavaşlatmıştır.[22]

Ali 'Aligül' Arıkan, bir yandan feminist örgütlerde "Kendine erkek diyorsun da bizden farkın ne?"[23] sorusuyla karşılaşıyor. Diğer yandan, LGBTİ+ hareketin içinde cinsiyet geçiş toplantıları ya da transfobi sohbetlerinden birinde "tüm ameliyatları olacak paran olsa ve ailen ve iş yerin kabul etse ama yine de ameliyat olmayı tercih etmiyorsan hâlâ transseksüel misin?"[24] sorusuyla karşılaşıyor. Ali

'Aligül' Arıkan, bu konu üzerine sonradan şunları söylüyor:

Eğer bütün bu ameliyatları olmuyorsan, hiçbir ameliyat fikrin yoksa transseksüel değilsin. Benim hayatımda gerçekten etkisi olduğunu düşünüyorum yani böyle kendimi tanımlamakta, belki de kendimle ilgili bazı kararları vermekte ne kadar yoluma taş koyduğunu ve ne kadar onun söylediklerini içselleştirdiğimi de çok sonradan anladım. Bazen biz trans da olsak birbirimize zarar verebiliyoruz söylediklerimizle. Kimsenin kimseye kararında veya kendini tanımlamasında, hani devlet kendini bir merci olarak koyuyor da sen bir kişi olarak koyamazsın diye düşünüyorum, koyamayız diye düşünüyorum.[25]

Beyan üzerine tartışmaları sorunsallaştırdığı bir yazısında Ali 'Aligül' Arıkan feminist örgütlenmeler içerisinde yapılan cinsiyet atamalarını şöyle örneklendiriyor:

Göğüslerini aldıracağını söyleyen bir trans erkeğe "göğüslerin çok güzel" veya "çok güzel bir kadınsın," demek, bir lezbiyene veya geye "güzel kadınsın, erkek bulabilirsin," demek gibidir. Gey veya lezbiyen olarak tanıdığınız birinin yeni kimliğiyle yüzleşmek ve buna alışmak ve eski alışkanlıkları kırmak zaman alıyor. Bu yüzden çoğunlukla bir süre için bu duruma dayanılır. Belli bir alışkanlığın olması anlaşılır bir şey. Fakat bazı insanlar ısrarla aynı hatayı tekrarladığında bunun da bir transfobi örneği olduğunu söylemek isterim. [...] Feminist bir örgütte çalışan trans kadına geçmişte söylenen "penisini aldırmadığın için sende hâlâ erkeklik vardır" cümlesi de toplumsal cinsiyet ile cinsel kimliğin aynı pakette geldiğini sanan kişilerin ürünü olmalı.[26]

O dönemlerde de varsayımlar üzerinden hareket edilerek şiddet olasılıkları konuşuluyor ve trans bireyler dışlanıyor. Halbuki Ali 'Aligül' Arıkan, şiddetin olma olasılığından çok, şiddet gerçekleştiği zaman nasıl bir tavır alınacağı üzerine birlikte konuşulup karar verilmesinin daha sağlıklı olduğunu, başka kimliklerdeki kişiler için bu mekanizma çalıştırılırken translar için çalıştırılmamasının sorunlu olduğunu belirtiyor.

İster dış görünüşümüzü değiştirelim ister değiştirmeyelim özdeşleştiğimiz cinsel kimliğimiz değişmez. Fakat birilerini inandırmamız gerekiyorsa bu, o kişilerin bizleri kendi alıştıkları toplumsal cinsiyet ifadelerinde (kıyafet, aksesuar, saç biçimi, kullanılan dil, hareketler, vs.) görmeye çalışmaları yüzündendir. Hep birilerini ikna etmeye çalışmamız gerekiyor. Birçok yerde de şüpheli konumunda oluyoruz. Kendini trans kadın olarak ifade eden birinin dış görünüşü kadın olmadığı için ve/veya diğer kadınları taciz edeceği şüphesiyle huzursuz olunduğu için kadınlar için düzenlenen alanlara alınmamaları ile çoğu kurumda karşılaşılır. Kadınlara yönelik ayrımcılık ve şiddetin boyutunun büyüklüğünden dolayı kadınların kendilerine güvenli ortamlar yaratma istekleri anlaşılır bir şey olsa da trans kişilerle hiçbir ortak paydada buluşma arayışının olmaması da düşündürücüdür.[27]

Ecemen de farklı trans öz-örgütlenmelerle ilişkileri çerçevesinde yaşadığı karşılaşmaları, öğrendiklerini ve yaşadığı dönüşüm deneyimlerini şöyle aktarıyor:

Voltrans ile birlikte trans erkek diye bir şey olduğunu öğrendik. Ben böylelikle feminizmi biraz daha geniş almaya başladım. Trans erkeklerin feminizme ihtiyacı var, feminizmin de trans erkeklere ihtiyacı var, erkekliği konuşmamız tartışmamız gerektiğini ve kadınlık ve erkekliği, bunların böyle kutuplaşmasını, özcü yaklaşımları, cinsiyeti sorgulamamız gerekiyor gibi şeyleri yeni yeni biraz öğreniyorduk. Queer atölyeleri yapıyorduk; queerin de yüzde yüz ne olduğunu bilmiyorduk ama birbirimize değiyorduk ve

birbirimizle bir aradaydık. Transfobimiz olsa da olmasa da bir aradaydık.

Ali 'Aligül' Arıkan, yazılarında kimlik politikasına dair tartışmalardan ve bu tartışmaların barındırdığı dönüşüm ve değişim potansiyellerinden de bahsediyor:

Amargi'deki herkes birbirinden farklı geçmişlerden, deneyimlerden geliyorlardı. Bazıları için lezbiyen, gey, biseksüel, transseksüel, transgender kelimeleri çok yeniydi, daha önce hiç karşılaşmamışlardı. Bazıları içinse LGBT bireyler birlikte politika ürettikleri, dayanıştıkları, arkadaşlık kurdukları insanlardı.[28]

Zaman içinde açılmalar oluyor ve kimlikler çeşitleniyor. Fakat Ali 'Aligül' Arıkan bazı heteroseksüellerin bu durumu kendi kimliklerine karşı bir tehdit olarak algıladığını anlatıyor. Bununla birlikte zaman içinde karşılıklı muhabbetlerin artmasıyla bakışların ve hislerin değiştiğini, kendisinin de bu kişiler hakkında birçok önyargısının olduğunu ama onların yaşam deneyimlerini öğrenince tavrının değiştiğini aktarıyor. "Birbirine değmek dedikleri buydu," diye özetliyor. Gülkan 'Noir' da farklı kimliklerin temasına dair şunları söyler:

İnterseks hareketinin de bu oluşumlara büyük bir etkisi vardır. Şunu öğrendik gerçekten cinsiyet atanan bir şey yüz yıl önce sana atanan şeyin kriterleriyle şimdiki aynı şey değil. Bir kısmımıza kadın bir kısmımıza erkek atanıyor ama dünya kadar da farklı biyolojik cinsiyet var ve bilmiyoruz kromozomlarınızı bilmiyoruz hormonal bazda da farklı interseksüellik var bunları öğrendik. Bunları öğrenmekte aslında cinsiyetin atanan bir şey olduğunu ikili cinsiyet sisteminin hegemonyası altında olduğumuzu söylerken bizi biraz daha şey kıldı sadece kültürel bir şey gibi değil eş zamanlı olarak bedenlerinde farkı olduğunu kadın ve erkek varsaydığımız hiçbir şeyin o kadar emin olamayacağımızı aslında ayrıntılı incelenirse kaç tanemizin ne çıkacağını bilemeyeceğimizi interseks hareketinden öğrendik. Eş zamanlı olarak voltrans oluşuyor, voltransın varlığı birkaç interseksi çok güçlü hissettiriyor birkaç interseksin varlığı İllet'teki bilmem kaç kişiyi güçlü hissettiriyor.

Temas bağlamında Amargi'deki karşılaşmalara dair Ali 'Aligül Arıkan' da şunları dile getiriyor:

2008'den bugüne kadar birçok konuda tartıştık, birlikte çalıştık. Bence herkes birbirinden etkilendi. Hâlâ tartışılmamış, uzlaşıya varılmamış konular var. Fakat Amargi'nin en iyi özelliği –herkesin katkısıyla– her şey konuşulabiliyor. Konuşmak için zemin yaratılabiliyor. Bunu önemsiyorum. Birçok yerde eşitler olarak tartışamıyoruz bile. Ben "nasıl davranıyorum, neler diyorum, kendimi (erkekliğimi) nasıl kurguluyorum" üzerine daha fazla sorguluyorum, başkaları da trans, eşcinsel, biseksüel ve diğer cinsellikler konusunda ilk karşılaşmaları yaşadı. Birçoğu benim olmadığım ortamlarda trans erkeklerle ilgili her konuda benim söyleyeceklerimi söylüyor. Eskiden ben kadınların yaşadıkları ayrımcılık veya şiddet üzerine konuşamazken artık her ortamda feminist ilkelerle insanlara bir şeyler anlatırken buluyorum kendimi. Daha ne olsun.[29]

SONUÇ YERİNE...

Biz bu yazıyla Türkiye'de transfeminizmin tarihini ve hafızasını oluşturma ve aktarma çabalarına ufak da olsa bir katkıda bulunmayı istedik. Yazının bu kısa sonuç kısmını bu araştırma sürecinde karşılaştığımız güçlüklere ve gelecekte bu konu üzerine farklı yöntemler kullanarak yapılabilecek çalışmalara dair fikirlerimize ayırdık ve nasıl ve nereden devam edebileceğimize dair aklımıza gelen birkaç yolu paylaştık. Türkiye'deki farklı femi-

nizmler, LGBTİ+ hareketi ve queer oluşumların tarihsel ilişkilerine dair bir çalışma bizim bu yazıdaki çabamızdan çok daha kapsamlı ve sistematik bir araştırmayı gerektiriyor. Öncelikle bu yazı için farklı zamanlarda farklı mecralarda emek vermiş ve mücadele etmiş aktivistlerle yaptığımız görüşmeler ve birincil ve ikincil kaynaklara dair yürüttüğümüz arşiv taraması bize Türkiye'de transfeminizm tartışmalarının ve transfeminist aktivizmin tarihi üzerine yapılmış derinlikli ve kapsamlı çalışmaların oldukça az sayıda olduğunu gösterdi. Bu boşluğun pek çok nedeni arasında şu an için bu konuda bilgi edinmek isteyenlerin erişebileceği tartışma kayıtlarının, yazılı ve görsel kaynaklar ile videolar gibi malzemelerin büyük bir kısmına dair bir arşiv çalışmasının yapılmamış olmasını sayabiliriz. Her ne kadar araştırma yaparken saptığımız farklı güzergâhlar karşımıza heyecan verici ve şaşırtıcı pek çok farklı yazılı kaynağın ismini çıkarmış olsa da bu belgelerin pek çoğuna erişmek için ayrı bir arşiv çalışmasının yapılması bizim karşımıza büyük bir ihtiyaç olarak çıktı.

Bu yazının büyük bir eksikliği ise sadece İstanbul odaklı olması. Feminist ve gerekse LGBTİ+ hareketlere dair yapılacak tarihsel bir araştırma İstanbul odaklı kaldığı bu hareketlerin öznelerinin farklı deneyimleri ve bu deneyimlerde temellenen örgütlenme pratiklerinin görünmez kılındığının farkındayız. Araştırmaya ilk başladığımızda farklı illerden kişilerle konuşmak gibi bir amacımız vardı. Ancak kapsamlı ve nüanslı bir yazı, daha uzun soluklu ve geniş bir zaman dilimine yayılmış bir araştırmayı gerektirdiği için biz bu metni İstanbul ile sınırlamaya karar verdik. Bir mekâna odaklanan çalışmalar, ister istemez belirli bir yere dair deneyimleri, her ne kadar bu deneyimler birbirlerinden farklılık gösterse de, genellemeyi de beraberinde getiriyor. Bu nedenle farklı yerlerde yapılacak çalışmalar bu yazıda dile getirmeye çalıştığımız deneyimlere dair anlatı ve temsilleri zenginleştirebilir, bu deneyimlere eleştirel bir bakış açısı getirebilir ve İstanbul odaklı bir temsil siyasetinin gelecekteki örgütlenme pratikleri açısından sunduğu imkânlar ve oluşturduğu engelleri tartışmaya açabilir.

Bu metni yazarken karşılaştığımız bir başka güçlük de görüşmelerde dile getirilen konuların ve tartışmaların pek çoğunu yer sınırlaması nedeniyle bu yazıya dâhil edememiş olmamız. Ancak yaptığımız görüşmeler bize bazı konular üzerine geçmişte yapılmaya başlanmış olan tartışmaların bugün de önemini koruduğunu gösterdi. Tek bir feminizm ve tek bir transfeminizm olmadığı için farklı akademik disiplinlerden sözlü tarih, medya taraması, kaynak araştırması, etnografik çalışmalar ve video ve fotoğraf gibi dijital medya arşivlerinin oluşturulması gibi yöntemleri kullanarak yapılacak çalışmaların burada ele almaya çalıştığımız konuların tarihsel soykütüğünün oluşturulması açısından çok kıymetli olduğunu düşünüyoruz. İlk feminist dergisi *Somut*, 1995-2007 yılları arasında çıkmış feminist bir dergi olan *Pazartesi*, Kürt feminist kadınların çıkardığı *Roza* ve *Jin u Jiyan* dergileri, *Gacı İstanbul* ve *Dönme* dergileri, queer bir feminist oluşum İllet'in içindeki trans öznelerin çıkardığı *Transgender Güzeldir Fanzini*, Siyah Pembe Üçgen Derneği'nin çıkardığı *80'lerde Lubunya Olmak* ve *90'larda Lubunya Olmak* kitapları ve daha nice basılı malzemenin yanı sıra Voltrans belgeseli ve Ali 'Aligül' Arıkan'ın blog yazıları gibi farklı mecralar incelenebilir. Daha detaylı bir şekilde yürütülecek araştırma ve incelemeler geçmişte yapılmış ve bugün için de halen önemli olan feminizme dair farklı tartışma ve pratiklerin ortaklaştığı ve ayrıştığı mevzu ve anların tarihsel bağlamının daha nüanslı bir şekilde kurulmasını sağlayarak bu tarihe dair yürütülen tartışmaların eleştirel niteliğini derinleştirebilir. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu ifade 12 Mayıs 2012 tarihinde *İstanbul Amargi*'de gerçekleştirilen feminist tartışmalar serisinde Türkiye'de gerçekleştirilen ilk Transfeminizm sunumunun çağrı metninden alınmıştır. Ali 'Aligül' Arıkan ve Gülkan 'Noir'ın gerçekleştirdiği bu sunumun tam metni için bkz. *İstanbul Amargi Feminist Tartışmalar*, "Transfeminizm", 2012, 253, https://tr.boell.org/sites/default/files/amargi_feminizm_tartismalari_kitap_2012.pdf.

2 Gülkan, Amargi'de gerçekleşen transfeminizm tartışmalarında *na-trans* kavramına dair şunları söylüyor: "Na-trans Aligül'ün bulduğu güzel bir kavram, trans olmayan demek. Biz 'biyolojik kadın' gibi kavramların son derece sorunlu kavramlar olduğunu düşünüyoruz ve baskın deneyimin görünürlüğüne göre görünmeyenin dilini kurmak yerine bundan sonra translar ve na-translar olarak kullanacağız metnin içerisinde. Kadını erkeklerin tanımladığını söylüyoruz ya, dolayısıyla biz de bunu terse büken bir dil aktivizmiyle na-trans diyeceğiz bundan sonra." *İstanbul Amargi Feminist Tartışmalar*, "Transfeminizm", 2012, s. 258.

3 https://www.hurriyet.com.tr/kelebek/turkiyenin-ilk-ciftlerinden-biriyiz-16619059.

4 Daha fazla bilgi için bkz. https://www.kaosgl.org/haber/tarihimizden-sapphonun-kizlari.

5 Daha fazla bilgi için bkz. https://iuradar.blogspot.com/p/hakkmzda.html.

6 https://illetblog.files.wordpress.com/2011/05/kadc4b1nlar-arasc4b1nda.pdf.

7 Fanzin için bkz. https://illetler.blogspot.com/2011/09/fanzin-transgender-guzeldir.html

8 Sosyal Politikalar, Cinsiyet Kimliği ve Cinsel Yönelim Çalışmaları Derneği.

9 Bu konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Büyüktaş, Pınar; Gözke, Özge, "Trans Kimlikler Hastalık Değildir: Beni Patolojize Etme", *Express* dergisi, Kasım 2010; "Dünya Sağlık Örgütü Trans Kimlikleri "Ruhsal Bozukluk" Kategorisinden Çıkardı", https://bianet.org/bianet/lgbti/198319-dunya-saglik-orgutu-trans-kimlikleri-ruhsal-bozukluk-kategorisinden-cikardi

10 https://www.stp2012.info/old/tr/manifesto.

11 Daha fazla bilgi için bkz. https://www.birgun.net/haber/lgbti-yuruyusu-gezi-nin-umut-atmosferinden-guc-buldu-259592; https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/06/130630_lgbt_istanbul.

12 *İstanbul Amargi Feminizm Tartışmaları*, "Transfeminizm", 2012, s. 272.

13 *İstanbul Amargi Feminizm Tartışmaları*, "Transfeminizm", 2012, s. 260.

14 Ali 'Aligül' Arıkan, "Hasas Terazi", https://hikayeci.livejournal.com/7674.html.

15 *İstanbul Amargi Feminizm Tartışmaları*, "Transfeminizm", 2012, s. 280.

16 *A.g.y.*, s. 280.

17 *İstanbul Amargi Feminizm Tartışmaları*, "Feminizmin Öznesi Kimdir", 2011, s. 300.

18 https://www.milliyet.com.tr/cadde/kurdum-travestiyim-feministim-1270803.

19 *İstanbul Amargi Feminizm Tartışmaları*, "Transfeminizm", 2012, s. 258-259.

20 *A.g.y.*, s. 278.

21 Ali 'Aligül' Arıkan, "Amargi'deki erkek", https://hikayeci.livejournal.com/17833.html.

22 Ali 'Aligül' Arıkan, "Hasas Terazi", https://hikayeci.livejournal.com/7674.html.

23 Ali 'Aligül' Arıkan, "Hasas Terazi", https://hikayeci.livejournal.com/7674.html.

24 Detaylı bilgi için bkz. Ali 'Aligül' Arıkan, "Cinsiyet Geçiş Süreci", https://vimeo.com/80380 973.

25 Detaylı bilgi için bkz., Ali 'Aligül' Arıkan, "Cinsiyet Geçiş Süreci", https://vimeo.com/80380 973.

26 Ali 'Aligül' Arıkan, "Hasas Terazi", https://hikayeci.livejournal.com/7674.html.

27 Ali 'Aligül' Arıkan, "Hasas Terazi", https://hikayeci.livejournal.com/7674.html.

28 Ali 'Aligül' Arıkan, "Amargi'deki erkek", https://hikayeci.livejournal.com/17833.html.

29 Ali 'Aligül' Arıkan, "Amargi'deki erkek", https://hikayeci.livejournal.com/17833.html

Türkiye'de İslâmi Feminizm Tartışmaları

HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL

19. yüzyıl boyunca Batı'da etkili olan kadın hakları hareketi ve feminist mücadele sürecinde üretilen bilgi ve deneyimlerden çeşitli vesilelerle haberdar olan Müslüman kadınların, bu farkındalık üzerinden geliştirdikleri çabaları İslâmi feminizmin bir öncülü olarak görmek mümkündür. Yaşadıkları coğrafyada İslâm'ı bir din ve sosyo-kültürel yapı olarak deneyimleyen Müslüman kadınların, erkekler karşısındaki ikincil ve tâbî konumlarına karşı bir "hakk-ı hayat" arayışı olarak seslendirdikleri söylem hem feminizm hem de İslâm'dan devşirilen argümanlarla örülüdür (Demirdirek, 2011, s. 64-67). Bu yalnızca Osmanlı kadınlarına has bir tutum değildir, Batı'da da örnekleri vardır. Carol Anne Douglas, Feminist kuramın kaynaklarını sorgularken (Douglas, 1995, s. 29) Dale Spencer'ın *Feminist Theorists: Three Centuries of Women Thinkers* adlı kitabına referansta bulunarak şu bilgiye yer verir:

> *Feminist kuramın kaynakları nelerdir? Feministler hemen hemen her türlü ilham kaynağını kullanmışlardır. Örneğin, onyedinci yüzyılda, İngiliz kadınları hem Katolikliği hem de radikal Protestanlığı izleyerek feminizme ulaştılar.*

Andrée Michel ise *Feminizm* isimli kitabında, pek çok tarihî kaynağa atıfta bulunarak kadınların dinleriyle irtibatlı bir hak mücadelesi yürütmeleri konusunda daha da ayrıntılı ve neredeyse şaşırtıcı bilgiler verir (Michel, ty, s. 43 vd.).

Dinle feminizm arasında olumlu bir ilişki kuran bu tür yaklaşımlar, dindar kadınların tarih içindeki varlıklarını ve emeklerini görünür kılmanın yanı sıra, Feminist İlahiyat/Teoloji adı verilen bir alanın doğmasına da katkıda bulunmuştur. Bu konuda özellikle son 50 yılda gelişen çok geniş bir literatür, internet ağları ve aktiviteler mevcuttur. Ancak bu literatürden hiçbir eser henüz Türkçeye çevrilmiş değildir; *Feminist Teoloji* başlıklı tek yayın, alanla akademik olarak ilgilenen Prof. Dr. Adnan Bülent Baloğlu'nun, profesörlük takdim tezi olarak sunduğu (Baloğlu, 2003) ancak piyasada henüz bulunmayan kitabıdır (Altunya, 2004, s. 253-256).

İslâm'la ilişkilendirilen temaların çeyrek yüzyıl öncesine göre hayli popülerleştiği günümüz Türkiye'sinde, dinle feminizm ilişkisi tartışmalı alanlardan biri olmaya devam etmektedir. Dindar muhafazakâr kesimde, İslâm ve feminizm kelimelerinin yan yana gelmesine karşı ortak bir yüz buruşturma refleksiyle yöneltilen itirazlar, seküler feministlerin de önemli bir kısmının tepkileri ve endişeli halleri ile örtüşür çoğu zaman... "Nasıl olur da

İslâm gibi Allah'ın insanlığa son hediyesi, her derde deva reçetesi olan, aşkın, ilahi bir din; feminizm gibi kadınları asli fıtratlarına ve erkeklere karşı savaş açmaya davet eden yozlaşmış bir insani öğreti ile bağdaşabilir?!" diyen dindarlara karşı, sekûler feministlerin itirazları da şu yöndedir: "Bir zamanlar kadınlar için iyi şeyler vaz etmiş olsa da, çağdaş durumla karşılaştırıldığında oldukça geri bir yerde duran, diğer bütün dinler gibi kadının erkek karşısındaki ikincil konumunu ve baskı altına alınmasını meşru gören, şiddete cevaz veren, farklı cinsel yönelimleri lânetleyen bir din olan İslâm; kadınlara erkeklerle eşit haklar sağlamayı ve kadınları erkeklerin boyunduruğundan kurtarmayı hedefleyen, onlara dinlerin asla kabul edemeyeceği genişlikte bir özgürlük alanı açmaya çalışan bir felsefe ve pratik olarak feminizm ile nasıl yan yana gelebilir?!"

Karşılıklı restleşme burada kalmaz ve İslâm/feminizm ilişkisine olumlu bir anlam yükleyen dindar feministler ya da dindar /muhafazakâr kadın hakları savunucuları, İslâm'a ve feminizme hangi mesafede duruyor olurlarsa olsunlar, iki tarafça da yanlış bir yerde duran kadınlar olarak görülürler. Onların yanlışlığını kafalarına daha iyi vurabilmek için, dinden ya da feminizmden deliller getirilir ve Şeyda Koçak'ın Hartmann'dan ödünç aldığı ifadeyle "Feminizm ile İslâm'ın mutsuz evliliğine" baştan engel olunmaya çalışılır (Koçak, 2015, s. 10).

Hartmann demişken ve onun –orijinal adıyla– *Marksizmle Feminizmin Mutsuz Evliliği* kitabını hatırlamışken (Hartmann, 2006) bu tür tartışmaların aslında sadece İslâm-feminizm ilişkisi bağlamında gündeme gelmediğini; feminizm yelpazesi içinde yer alan pek çok grup arasında benzer tartışmaların söz konusu olduğunu da hatırlarız. Ayrıca, "Herhangi bir düşünce/ideoloji ya da dinî etkinin bulaşmadığı, katışıksız/saf bir feminizm mümkün müdür?" sorusu bağlamında feminist hareketin tarihine baktığımızda, bu tür "katışıksız/saf bir feminizm"den söz edemeyeceğimizi açıklıkla görürüz.

Birinci dalga feminizm döneminde, erkeklerle eşit vatandaşlık hakları (oy, eğitim, mülkiyet vb.) üzerinden mücadele yürüten (burjuva) kadınlarla birlikte, feminizme karşı çıkan, ancak kamusal alanda eşitliğin yanı sıra aileyi ve özel alanı da mücadeleye dahil eden sosyalist kadın hareketi, daha sonraki dönemlere damga vuran kalıcı izler bırakmıştır. Bu izler iki dünya savaşının yıkıntıları arasında silikleşse de, feminizm yelpazesi 1960'ların ikinci yarısında ortaya çıkan ikinci dalga ile genişlemeye, çeşitlenmeye devam etmiştir. Bu dönemde özel alan yeniden ve çok güçlü bir biçimde gündeme gelmiş; patriyarka, şiddet, kadın bedeni ve cinselliği, üreme politikaları yeni mücadele alanları olmuştur. 80'lerden itibaren ırk, sınıf, etnisite, cinsel yönelim gibi farklılıklara ilişkin tartışmalarla bir-

Hidayet Şefkatli Tuksal'ın kadınlarla ilgili hadisleri çalıştığı doktora tezi 2000 yılında kitaplaşır.

likte "kadın" teriminin merkezî konumu son bulmuş, onun yerine (toplumsal) cinsiyet/gender kavramı geçmiş, feminist teori yeni kavramlar, eleştiriler, politikalar ve pratikler üzerinden genişlemiştir (Mitchel, 1985, s. 59-98).

Halen içinde bulunduğumuz üçüncü dalga (veya üçüncü dalga sonrası) dönemde, post kolonyal feministlerin madunluk ve melezlik üzerinden geliştirdikleri eleştiriler, "Erkeklik" ve "Quir" çalışmalarının katkısıyla yeni tartışma alanları açılmıştır. Ayrıca, feminist ya da pro-feminist akademisyenler Felsefe, Tarih, Siyaset, Antropoloji ve Sosyoloji başta olmak üzere bilgi üretilen tüm alanları cinsiyet perspektifi üzerinden tarayarak elden geçirmeye ve gözden kaçırılanları ortaya çıkarmaya, cinsiyet ve cinsiyet rejimleriyle ilişkilendirmeye yönelik yoğun çabalar harcamaya devam etmektedirler (Kandiyoti, *Contemporary Feminist Scholarship ve Middle East Studies*, 2007, s. 2-6).

Osmanlı coğrafyasındaki Müslüman kadınların feminizmle çok daha erken bir tarihte tanışmalarına ve birinci dalga feminizmi temsil etmelerine rağmen, akademik anlamda İslâmi feminizm meselesinin üçüncü dalganın yarattığı bu "hareketli ve bereketli" ortamda gündeme gelmiş olması manidardır. Bu süreçte, İslâm coğrafyasındaki siyasi ve entelektüel gelişmelerin, Batı dışı modernleşme modelleri arayışının ve dinlerin yeniden aktörleşmesinin önemli bir rolü olduğu açıktır.

MÜSLÜMAN COĞRAFYADA FEMİNİZMİN AYAK SESLERİ / OSMANLI KADIN HAREKETİ

Osmanlı kadınlarının hak arayışlarının, Osmanlı toplumunun Batı medeniyeti karşısında hayatta kalabilmesi için girişilen bir reformlar dizisi dönemine denk gelmesi tesadüf değildir. Askerî alanda başlayan yeniliklerin, ekonomik ve siyasi reformlarla devam etmesi kaçınılmaz olarak özel alanın da kapsama alanına girmesiyle sonuçlanmış ve bu alanda kadınlar "annelik" statüleri üzerinden adeta sorunsallaştırılmışlardır:

> *Geç 19. ve erken 20. yüzyıl Osmanlı entelektüeline göre, Müslüman Osmanlı kadınlığının anneliği sorunludur çünkü bu kadınlar bilinçli ve çağdaş annelik yöntemlerine toplumsal hayattan dışlanmış olmaları, modern (yaygın ve örgün) eğitim olanaklarından faydalanamamaları ve katı bir cinsiyetler arası hiyerarşiyle aile içerisinde yeterince söz sahibi olamamaları nedeniyle yabancıdırlar... Döneme Batıcılık, Osmanlıcılık, İslâmcılık, Türkçülük-Ulusalcılık başlıkları altında damgasını vuran ideolojik gruplaşmalara mensup pek çok kadın ve erkeğin belki de söz birliği ettiği tek konu, Müslüman Osmanlı kadınının annelik sorumluluğunu layıkıyla yerine getirmekten aciz ve uzak olduğudur* (Demirci-Yılmaz, 2015, s. 76).

Bu tespit bir yandan, Osmanlı siyasetinin içine düştüğü başarısızlığın sorumluluğunu esas kamusal aktörler olan erkekleri iyi yetiştiremeyen cahil annelere, yani kadınlara yıkarak (ya da paylaştırarak) erkeklerin yükünü hafifletirken bir yandan da annelik kurumunun geliştirilmesi ve ıslahı üzerinden kadınlara kamusal aktörlük yolunu açmış görünmektedir. Olumsuz imalarına rağmen bu yolu kullanışlı bulan kadınlar, kadının bilgi ve statü ile güçlendirilmesini anneliğin daha iyi performe edilmesine sunacağı katkılar üzerinden savunan feminist bir strateji üretmişlerdir.

Sadece Osmanlı coğrafyasında değil, birçok Avrupa ülkesinde feministler, muhtemelen sosyalistlerin kadınların kurtuluşu konusundaki taleplerinden de etkilenerek bütün annelerin refah ve sosyal güvenliğini güvence altına almaya ve anneliği devletin korumakla yükümlü olduğu bir toplumsal işlev olarak kabul ettirmeye çalışırlarken bir yandan da yeni

haklar elde etmek için anneliğin yüceliği argümanına başvurmuşlardır (Hırata, Laborie, La Doare ve Senotier, 2015, s. 40). Örneğin Marry Wollstonecraft'ın meşhur kitabı *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* bu stratejinin izlenebileceği pasajlarla doludur (Wollstonecraft, 2012, s. 3, 5, 75, 98, 105, 134 vd.). Bu bağlamda Osmanlı modernleşmesinin kadınları annelik üzerinden söyleme dahil etmesi ancak eşit haklar, özgürlük ve meslek edinme hakkı gibi konular üzerinde pek durmaması, kadınların "sorumlu ama özgürleşmemiş vatandaşlar olarak kavramlaştırılması" anlamına gelse de (Demirci-Yılmaz, 2015, s. 77) bu açık daha sonra kadınlar tarafından kapatılacaktır.

Annelerin yeni kuşakları yetiştirecek potansiyele sahip olabilmesi için eğitilmesi gerekiyordu; bu eğitimin şekli ve amaçları, Batılılaşma yanlısı kesimle muhafazakâr kesim arasında en önemli tartışma konularından biriydi. Tanzimat'ın ilanı, ardından 1856 Islahat Fermanı'nın yayınlanması ve bu fermanların toplumsal hayatta meydana getirdiği tartışmalar, çalkantılar, düzenlemeler kısmen kadınların da önünü açan bir işlev gördü (Çaha, 2010, s. 108). 19. yüzyılın sonlarına doğru artan bir ivmeyle bir yandan kadınlar için çeşitli düzeylerde okullar açılırken bir yandan da kadınlar dernekler kurarak, gizli ya da açık siyasi faaliyetlere katılarak, dönemin gazete ve dergilerinde yazarak kamusal alana dahil oldular. *Terakki* (1868), *Terakki-i Muhadderat* (1869), *Vakit yahut Mürebbi-i Muhadderat* (1875), *Ayine* (1875), *Aile* (1880), *İnsaniyet* (1883), *Hanımlar* (1883), *Şükûfezar* (1886) gibi yayınlarda yazan kadınlar, kadınlığın her cephesine dair bilgi, görüş, eleştiri, tavsiye, dilek, istek ve temennilerini dile getirdiler (Çakır, S., 1996, s. 22-37). Bu dergi ve gazetelerin bir kısmının Mustafa Kemal daha dünyaya gelmemişken çıkmaya başladığını gözönüne aldığımızda, Cumhuriyet modernleşmesi döneminde Osmanlı'nın karanlığı ve geriliği üzerine kurulan yeni söylemin haksızlığının yanı sıra, Osmanlı kadın hareketinin kasten yok sayılarak unutturulmasının yol açtığı esef verici hafıza kaybının da not edilmesi gerekir.

Dergi ve gazetelerde, eğitim ve çalışma hakkı, kadınlara dair kalıp yargıların ve bunları İslâmiyetle temellendiren yaklaşımların eleştirisi, evlilik ve aile içinde kadınların durumunun iyileştirilmesi, kadınların özgürlüğü, seçme ve seçilme hakkı ile dernek, konferans, yardım faaliyetleri gibi haberlerin hem yazar pozisyonundaki kadınlar hem de bu yayınlara mektuplarıyla ulaşan kadınlar aracılığıyla yoğun bir şekilde dile getirildiğini görürüz (Demirdirek, 2011, s. 47). O dönemde kadınlar konusunda son derece aktif çalışmalar yapan Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti'ne çeşitli milletlerden kadın gazetecilerin üye olması sayesinde Osmanlı kadınlarının çabaları Batı'da da ilgi görür ve takip edilir.[1]

Ayrıca kadınların önemli bir kısmının, o sıralarda Avrupa ve Amerika'da yükselen kadın hareketlerinden haberdar oldukları ve bunlardan güç aldıkları görülmektedir. Bu bağlamda Batı'da bile nevzuhur addedilen "feminizm" kavramını sahiplenen, kullanan ve buna yönelik itirazları kararlılıkla savuşturan kadınların varlığı, Osmanlı kadın hareketinin feminizmle olumlu bir ilişki içinde olduğunu gösterir. Mükerrem Belkıs, *Kadınlar Dünyası*'nda yayınlanan bir yazısında şöyle demektedir:

> *Feminizm ahlâkı yıkan, aileyi yıkan bir cereyan değildir. Bilakis feminizm ahlâk esaslarına ibtina ederek [dayanarak] daha iyi bir saadetin idrakini temin eden bir yoldur. Feminizm haksızlığı, biçareliği ve müsavatsızlığı kaldırarak yerine ahlâkın, vicdanın muhakemesiyle vücuda getirilecek yeni ve insani bir teşkilat kurmak ve hey'et-i ictimaiyelerde, ailelerde*

samimi bir muvazene tesis etmek emelindedir (Çakır, S., 1996, s. 117).

Milliyetçi fikirlere sahip Müfide Ferid tarafından Türk Kadını Cemiyeti'nde "Feminizm" konusunda verilen ve metinleri *Türk Kadını* isimli dergide yayınlanan (4 Nisan 1335/1919) konferanslarda feminizm "kadınların medeni, içtimai ve siyasi haklarda erkeğe müsavi olmalarını istemek mesleği" olarak tanımlanır. Ferid'e göre Türk feminizmi kadın ve kızların eğitimiyle mümkündür ve Türk kültürüne bağlı, ahlâki niteliklere sahip, evine ve çocuklarına bağlı, iyi bir anne, tam ve mükemmel bir insan, bunun yanı sıra meslek sahibi bir kadın tipi yaratmak gerekir (Göçeri, 2010, s. 197).

Müslüman Osmanlı feministlerinin İslâm ya da Türk kadını kimliği üzerinden hak mücadelesi yaparken "İslâm'da feminizm" benzeri ifadeler kullanmalarına, hatta bu başlık altında kitap veya makale türü yazılar yazmalarına rağmen[2] (Karaca, 2012, s. 270), "İslâmi feminizm" gibi bir tamlamaya ihtiyaç duymamış olmaları da ilginçtir. Bunu –o günlerin moda akımı pozitivizmin etkilerine rağmen– İslâm'ın sosyokültürel bir yapı olarak halen hâkimiyetini sürdürdüğü bir vasatta bulunmaları ve hem muhataplarına hem de muarızlarına karşı bu ortak zemin üzerinden davalarını savunma tercihinde bulunmaları ile açıklamak mümkündür. Onlar feminizmden ilham alarak talep ettikleri hakların zaten İslâm dini ile uyumlu olduğunu savunmuşlardır. Fakat aynı zamanda, bu haklardan uzak olan mevcut durumu eleştirirken İslâm adına dayatılan kuralları, âdetleri, kalıp yargıları kırmanın bir imkânı olarak gördükleri feminizmle, onu İslâm kelimesine bağlayan bir tamlama üretmeden ilişkilenmekte bir sorun görmemişlerdir. Ayrıca kadın haklarını "terakkî, medeniyet ve vatanın selâmeti" gibi, yine dönemin ortaklaşılan hedefleriyle birleştirerek daha geniş bir cephede savunmaya çalışmışlardır.

Kadınların bu tavrına paralel olarak, erkeklerin de feminizm konusuyla ilgilendiklerini, gazetelerde dergilerde konuyla ilgili yazılar yazdığını görüyoruz. Meşrutiyet döneminin, felsefi görüşleriyle en tartışmalı kişilerinden biri olan Baha Tevfik'in feminizmi İslâm'la eşitleyen görüşler ileri sürmesi ilginçtir. Tevfik, Fransa'nın meşhur feministlerinden Odette Laguerre'nin 1905 yılında yayınladığı *Quest-ce que le feminisme?* başlıklı eserini 1906 yılında tercüme edip 1911 yılında *Feminizm Âlem-i Nisvan* adıyla yayınlamıştır. Tercümeye bir lâhika ile kendi görüşlerini de ekleyen Baha Tevfik, İslâm'ın bizzat feminizmin kendisi olduğu kanaatindedir (Laguerre, 2015, s. 7 vd.).

Bu tartışmaların yapıldığı yıllar siyasal ve sosyal açıdan büyük hareketliliklerin yaşandığı bir dönemdir ancak kısa zaman içinde savaş koşullarına girilmesi gündemi değiştirmiş, tartışmaları geri plana itmiştir. Savaşın bitmesi ve Türkiye Cumhuriyet'i'nin kurulması kadınları tekrar heveslendirmiş, II. Meşrutiyet'ten beri kadın hakları mücadelesine aktif olarak katılan ve bu alanda önemli bir yer edinmiş Nezihe Muhiddin önderliğinde kurulan Kadınlar Halk Fırkası, Cumhuriyet döneminde kurulan ilk parti olma vasfını kazanmıştır. Yaprak Zihnioğlu'nun "Birinci Dalga Cumhuriyetçi Feminizm" olarak isimlendirdiği bu dönemde, Nezihe Muhiddin ve arkadaşlarının çabaları umdukları alakayı görmemiş, aksine engellenmişlerdir. Kadınlar Halk Fırkası girişimi, tam bir yıl cevap verilmeyen bir dilekçe olarak kaldıktan sonra, gazetede verilen iki cümlelik bir cevapla reddedilmiş, akabinde Nezihe Muhiddin hükümetçe hedef alınmış, itibar suikasti ile cezalandırılmıştır (Zihnioğlu, 2003, s. 119-147 vd.). Bu tutum II. Meşrutiyet'ten beri süregelen feminist kadın hareketinin de sonu olmuş,[3] Türkiye'nin gittikçe polarize

olan politik ikliminde feminizm sözcüğü ile birlikte Osmanlı kadın hareketi de unutulmaya terk edilmiştir. Bu hareketin tekrar hatırlanması için 80'li, 90'lı yılları beklemek gerekecektir.

90'LARDA DÜNYADA VE TÜRKİYE'DE İSLÂMİ FEMİNİZM

Küresel anlamda İslâmi feminizm terimi, ilk kez Tahran'da Shahla Sherkat tarafından 1992 yılında kurulan kadın dergisi *Zanan*'da ve Suudi Arabistanlı yazar Mai Yamani tarafından 1996 yılında yayınladığı kitabı *Feminism and Islam*'da kullanılmıştır. Bu terimin Türkiye'de ilk kullanımı ise Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem* adlı kitabında tespit edilmiştir (Gürhan, 2011, s. 67). Sözü edilen bu yazarlar tarafından olumlu bir bağlamda kullanılan İslâmi feminizm terimi hem bazı seküler feministler hem de kendisini feminist olarak etiketlemek istemeyen kimi Müslüman kadın hakları savunucuları tarafından eleştirilmektedir.

Anitta Kynsilehto'ya göre, İslâmi feminizm ortaya çıktığı 1990'lardan beri hararetli tartışmalara yol açan bir fenomendir. Bu tartışmaları, İslâm ve kadın hakları meselesi, Müslüman toplumlarda kadınların durumu, etiketleme pratikleri ile bu etiketlere direnmek isteyenlerin pozisyonları şeklinde başlıklandıran Kynsilehto, feminizmin farklı tanımları ve kavramsallaştırmalarına dikkat çekerek İslâmi feminizm kavramının bu çeşitliliğe bağlı olarak da bir tanımlanma sorununa maruz kaldığını belirtmektedir. Ayrıca ona göre "İslâmi/İslâmcı" kullanımlarının ortaya çıkardığı tartışmalar da İslâmi feminizm bağlamında önemli bir yere sahiptir (Kynsilehto, 2008, s. 9).

Fatema Seedat'a göre, 1990'larda Leila Ahmed, Amina Wadud ve Fatima Mernissi tarafından yürütülen çeşitli araştırmalarda dile getirilen "Müslüman kadının düşük statüsünün Müslüman toplumların patriyarkal uygulamalarından kaynaklandığı" şeklindeki iddialar, daha sonraki çalışmalarla birlikte İslâmi feminizm olarak teorileştirilmiştir. Ancak, kadınlar arasındaki farklılıklara odaklanan üçüncü dalga feminizmin merceğinden bakıldığında, İslâm ile feminizm arasında bu tarz bir yakınlaştırma çabası, farkları görmek yerine silme riskini barındırdığı için sorunludur (Seedat, 2013, s. 1-4).

İslâmi feminizm kavramının ilk önce İran'da ortaya çıkmış olması bir tesadüf değildir. 1979'da gerçekleşen İslâm devriminden sonra kadınların yaşam tarzlarında devlet baskısıyla önemli değişikliklerin olması, bunlara karşı çıkan kadınların mevcut koşullar altında İslâmi bir feminizm üretmelerine yol açmıştır. (Arıkan, s. 1) Başlangıçta devrime büyük destek veren kadınların bir kısmı yeni rejimin taleplerine uyum sağlamayı tercih ederken başka bir grup kadın bu taleplerin

Pazartesi dergisi hak ihlali olarak gördüğü türban yasaklarına 90'larda kapağında ve içeriğinde geniş yer verir.

Kur'an'da yer alan eşitlik ilkesini ve kadın haklarını ihlal ettiğini ileri sürerek dinî argümanlar üzerinden muhalif bir mücadele başlatmışlar. İslâmi feminizm tartışmalarında Winter'a atfen, apolojetik ve teolojosentrik olmak üzere iki çerçeveye işaret eden Arıkan, İranlı kadınların apolojetik söylem üzerinden İslâmi feminizmi geliştirdiğini ileri sürmektedir (Arıkan, s. 3).

Apolojetik söyleme göre kadın sorununun temel nedeni İslâm değil, onun erkek merkezli yorumlarıdır. Zira Kur'an'da erkek ve kadın eşit şekilde tasvir edilmektedir. Bu yüzden kadın bakış açısıyla Kur'an'ın yeni bir yorumu yapılabilir. Arıkan'a göre bu yaklaşım moderniteyle İslâm'ın uzlaşmasını kolaylaştırma hedefi bağlamında modernist ve İslâmcı; ideolojik meşruiyetini bir metinden alma bakımından da özcü olarak kabul edilebilir. Ancak İran'daki İslâmi feminizm taraftarları, "İslâm'ın doğru yorumlanması" mottosunun sunduğu imkânlar üzerinden, kadınların İslâmi bir toplumda özgürleşmesi tartışmasının yapılabildiği ve böylece –ne kadar İslâmcı ya da modernist olsa da– Müslüman kadınlar için bir hak arama zemini sağladığı için bu yaklaşımı benimsemekte ve kullanmaktadırlar (Arıkan, s. 4).

Aslında sadece İran'da değil, dinin kamusal hayatta etkili bir meşrulaştırma gücüne sahip olduğu pek çok toplumda bu yaklaşım, feminist olsun olmasın pek çok kadının ve kadın örgütünün kullandığı bir hak arama zeminidir. Örneğin 1988 yılında Malezya'da kurulan *Sisters in Islam* grubu, erken evlilik, çok eşlilik, boşanma ve şiddet gibi bazı konularda kadınların zararına olan uygulamaların değişmesi için geleneksel İslâmi yorumlara karşı alternatif İslâmi yorumlar üretmek yoluyla kadınların hak mücadelelerine katkı sağlayan gruplardan biridir.[4]

Pınar Arıkan'a göre literatürdeki ikinci yaklaşım, İslâm'ı hegemonik bir yapı olarak gören ve Müslüman dünyadaki tüm sosyal hastalıklardan sorumlu olduğunu iddia eden teolojosentrik yaklaşımdır. Bu yaklaşıma bir örnek olmak üzere Shahrzad Mojab, seküler feminizmler karşısında özgün ve yerli, özgürleştirici bir alternatif olarak inşa edilen İslâmi feminizmin, İslâmi devlet projesine bir tür meşruiyet sağlayan ve postmodern kültürel göreceliği yansıtan bir inşa olduğunu ileri sürerek olumsuz karşılamaktadır (Mojab, 2001, s. 124). Fatima Seedat da hem cinsiyet eşitliği konusunda İslâm'ın yetersiz bir kaynak olduğunu düşündüğü hem de Batılı olmayan ve sömürge karşıtı kültürel paradigmalarda ortaya çıkan cinsiyet farklılığına dair yeni anlayışları engellediği için İslâmi feminizmi eleştirmektedir (Seedat, 2013, s. 1-4).

Türkiyeli feministlerden Handan Koç *Muhafazakârlığa Karşı Feminizm* isimli kitabında, İslâmi çevrelerin feminizm karşıtı söylem ve politikalarını mercek altına alırken bu çerçeve içinde bir İslâmi feminizm imkânını yok sayan bir tutum takınmakta, erkeklerle kapışmayan kadınların feminizm üretemeyeceğini iddia etmektedir (Koç, 2015, s. 92 vd.). Ona benzer şekilde Sosyalist feministlerin önemli bir kısmı, dinle herhangi bir ilişkilenmenin zaten feminizmi imkânsızlaştırdığı kanaatindedir. Bu iddialar kısmen haklı olsa da erkeklerle kapışmanın ya da başa çıkmanın pek çok farklı yolu olduğunu, bunların bazılarının Kandiyoti'nin terimleştirmesiyle "ataerkil pazarlıklar" şeklinde olabileceğini de unutmamak gerekir (Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar*, 1997, s. 13).

Ancak *İslâmi Feminizmler* kitabının derleyicisi Zahra Ali, bu yaklaşımı "İslâm'ı özünde doğmatik ve cinsiyetçi olan sabit bir gerçeklik; feminizmi ise örnek bir model, Batı'nın örnek modernliğinin simgesi olarak gören özcülük" olarak nitelendirmekte ve eleştirmektedir (Ali, s. 15). Bu bağlamda tekil bir İslâmi feminiz-

min de olmadığının altını çizen Zahra Ali, İslâmi feminizmleri İslâmi kaynaklarla ilişkileri bakımından geleneksel reformist, radikal reformist ve liberal reformist duruşlar olarak üç grupta değerlendirmekte, ancak feminist doksa ile ilişkileri bakımından da kadınların özgürleşmesi için birden fazla yol olduğunu savunan postkolonyal feminist eleştiri ve siyah feminizm ile aynı çizgide yer alan bir akım olarak konumlandırmaktadır (Ali, s. 29-33). Ali, kitaba makaleleriyle katkı veren aktivist araştırmacı Müslüman feministlerin, aslında 'feminizmi boyunduruktan kurtardıklarını ve evrenselleştirdiklerini' iddia ederek onların çabasını 'feminizmin yeniden tanımlanması, yaratılması ve yorumlanması' olarak değerlendirmektedir (Ali, s. 16).

İslâmi feminizm konusunda bir tarihçi olarak en kapsayıcı tanımlamayı yapan kişi ise Margot Badran'dır. Badran, kadın hakları, özgürlüğü, eşitliği ve toplumsal cinsiyet eşitliği ile ilgili bir olgu olarak feminizmin, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılda, "Doğudaki Müslümanlar ve diğerleri (Afrika, Asyalılar) ile Batılılar" tarafından eşzamanlı olarak inşa edildiğini ileri sürmektedir. Ona göre bu süreçte feminizme herkesin dahli olmuştur, bu herkesin içinde Doğulular, Batılılar, Müslümanlar, sömürgeciler ve sömürülenler, farklı ırk ve etnik kökenlere sahip kadınlar vardır. Badran, Feminizmin "batılı" ve "beyaz" olduğunu iddia edenleri, tarihlerini bilmemek ve mitlerin dolaşımını sürdürmekle suçlamaktadır (Badran, 2008, s. 25).

KİŞİSEL TECRÜBELER IŞIĞINDA TÜRKİYE'DE İSLÂM, FEMİNİZM VE KADINLAR

İlk Hareketlenmeler, Yayınlar, Tartışmalar

İslâmi feminizm, geçmişte ve günümüzde öncelikle İslâm'ın yasal ya da sosyal düzeyde meşrulaştırıcı güç olarak etkin olduğu ve bu belirleyici çerçevede kadınların kendilerini ifade etme imkânlarının bulunduğu ortamlarda yeşerebilen bir harekettir. Bu bakımdan, Osmanlı kadın hareketi tarafından üretilen İslâmi feminizmin, Cumhuriyet'in gittikçe jakobenleşen laik/seküler ortamında –söylemi, pratikleri, aktörleri ve hatıralarıyla birlikte– gündemden silinip gitmesi şaşırtıcı değildir. Ancak, İkinci dalga feminizmin 1980'li yılların ortalarından itibaren Türkiye'de yankı bulmasıyla birlikte, basına akseden ve kamuoyunda dikkat çeken çeşitli kampanyalarla gündeme gelen feminist söylem ve eylemler İslâmi cenahın da ilgisini çekmişti. O sıralar *Zaman* gazetesinde köşe yazarı olan Ali Bulaç'ın 17 Mart 1987 tarihli "Feminist Bayanların Kısa Aklı" başlıklı yazısı, gazetenin bir başka sayfasında epey uzun sürecek bir tartışmanın fitilini ateşledi. Bulaç'ın feministleri erkeklere karşı bir isyan hareketi olmakla, lezbiyenlikle ve dünyanın sonunu getirmekle suçladığı bu yazıya, dindar kesimden Mualla Gülnaz, Yıldız Ramazanoğlu, Halime Toros, Tuba Tuncer gibi kadınların verdiği eleştirel cevaplar, bu cevaplarda feminizme dair savunuları onların da feministlikle suçlanmasına sebep oldu (Çakır, R., 2000, s. 39-42).

Nokta dergisinin bu konuyu 20 Aralık 1987'de "Türbanlı Feministler Dosyası" başlığıyla haber yapmasıyla birlikte[5] konu *Zaman* gazetesinin sınırlarını aşarak feminist çevrelere ulaştı. Bazı feministler onlarla iletişime geçerken (Aksu Bora'nın davetiyle o günlerde Ankara'da bilinç yükseltme toplantıları yapan Perşembe grubuna davet edildiler) bazı sosyalist feministler de neden İslâmcı feministlerle birlikte bir mücadele örgütleyemeyeceklerini beyan eden yazılar yazdılar. Sedef Öztürk tarafından yazılan "Kadın Sorunu İslâmcıların Gündeminde: Nereye Kadar?" başlıklı metin, yaşama "ayrı çerçevelerden bakmak" temelinde kurgulanmıştı. Bu çerçeve farkı nedeniyle İslâmcı

Konca Kuriş (1961-1998)*

AYŞENUR DEĞER - RÜMEYSA ÇAMDERELİ

Türkiye'deki Müslüman kadın hareketinin[1] tarihi Konca Kuriş'siz anlatılamaz. İnandığı ve savunduğu gerçekleri türlü toplumsal baskılara rağmen ifade edebilmiş, kamusal alana sözüyle çıkabilmiş cesur kadınlardan biri o. Ne acıdır ki söz söylemenin bedelini de en ağır şekilde, hayatıyla ödedi. Konca Kuriş'in ödediği bedel dönemin şartlarıyla açıklanabilecek tekil bir örnek değil. Aksine, onun hikâyesi Türkiye'de kadınların ve kadın hareketinin kendini var etme yolunda karşılaştığı risklerin ve gösterdiği cesaretin bir sembolü.

Zira kendini Müslüman (ve) feminist olarak tanımlayan, Havle Kadın Derneği[2] gibi yapılarda aktif bir şekilde çalışan, Müslümanlık ve feminizm alanında söz üreten kadınlar için, bizler için Konca Kuriş'in değeri ölçülemez. Erkek ulemanın dinî yorumlama tekelini elinde tutmasına, dinin ataerkil yorumlanmasına ve ataerkinin dinen meşrulaştırılmasına itirazı vardı Konca Kuriş'in. Allah katında cinsiyetin bir üstünlük teşkil etmediği, kadın ve erkeğin eşit olduğu gibi bazı temel noktaların yanında, dinî pratiklerin yaşanışına dair de söz söyledi. Sormaya cesaret ettiği sorulardan bazıları şunlardı: Kadınlar regl dönemlerinde neden ibadetten alıkonuyordu? Kur'an'da başörtüsü ifadesi yer alıyor muydu? Çok eşlilik günümüz şartlarına uyuyor muydu? Anadilde ibadet edilemez miydi? Ne yazık ki bugün de sormanın hiç kolay olmadığı bu soruları Konca Kuriş televizyon programlarında, yazılarında tartıştı. İslâm hukukunda kadının yerinin tekrardan masaya yatırılması gerektiğini öne sürüyordu. Aynı zamanda aktivistti, Mersin Kadın Platformu'na üyeydi. Kadınların ekonomik özgürlüğünü, boşanma hakkını savunuyordu.[3] 1995 yılında Mersin Bağımsız Kadın Derneği'nin düzenlediği "Müslüman Kadın Kimliği" temalı panelden sonra ilk tehditleri almaya başlamış, ama konuşmaya ve yazmaya devam etmişti.[4]

Konca Kuriş'in kadın hareketine eklemlenmesi din ile ilişkisi ile paralel

(*) Bu yazı Rümeysa Çamdereli ve Ayşenur Değer tarafından, Havle Kadın Derneği adına kaleme alınmıştır.

kadın hakları savuncularıyla feministler arasında bir diyalog kurmak bile pek kolay olmayacaktı. Bu iddiasını "türban" yasakları üzerinden açımlayan Öztürk, devletin vatandaşların giyimine karışmasına karşı olduğunu ama başörtülü kadınlarla konuşmak istediği şeyin "Örtünmenin kadının ezilmesine, cinselliğin doğurganlığa hapsedilmesine katkısını düşündünüz mü?" sorusuydu (Öztürk, 1998, s. 38-43). Bu bağlamda birkaç yazı daha yazıldı ve karşılıklı pozisyonlar alındı. Ortaya çıkan sonuç şuydu: İslâmcı kadınlar, dinin kendisini ayrı bir yerde tutarak dinin erkek egemen yorumlarına ve bu yorumlarla şekillenen geleneğe karşı çıkarken sosyalist kadınlar dinin bizzat kendisine de karşıydılar. Din konusundaki bu

giden bir süreç olarak tanımlanabilir. Erken yaşta oğlunun deyimiyle "kocasını kaçırarak" evlenen ve muhafazakâr bir aileye giden Kuriş, bu çevre aracılığıyla tarikatlarla tanıştı.[5] Bu tanışma ilk etapta onu dine yöneltti, fakat tarikat ortamında karşılaştığı olaylar ve süregelen hakikat arayışı neticesinde Allah'a ulaşmanın bir aracıdan geçmediğine kanaat getirdi. Kur'an ve akıl temelli bir din anlayışına yönelen Kuriş, dinî erkek egemen dünya görüşünün pençesinden kurtarma amacı gütmeye başladı. Feminizmle ve kadın hareketiyle ilişkisi eş zamanlı olarak gelişti ve Mersin Bağımsız Kadın Derneği'ne katıldı. Başörtülü bir kadın olarak dernekteki varlığı ilk etapta dernek üyeleri tarafından tepkiyle karşılandı ve 30 dernek üyesi istifanın eşiğine geldi. Bu olay Kuriş'in kendini "İslâmi feminist" olarak tanımlanmasında rol oynadı.[6]

Konca Kuriş'in dernekteki en önemli gayelerinden biri şiddete maruz kalan, boşanmak istediği halde engellenen kadınlar için sığınma evi açmaktı. Konca Kuriş'in kadına yönelik şiddete karşı hassasiyetine örneklerden biri olarak oğlu Yahya Kuriş şu hikâyeyi anlatır:

Bir gece eve dönerken; üç adamın bir kadını zorla arabaya bindirmeye çalıştığını gördük. Annem gece nöbetindeki taksicilere dönüp "Görmüyor musunuz arkadaş? Kadını zorla götürüyorlar. Bir şey yapsanıza!" diye bağırdı. Adamlara doğru koşmaya başladı, ama gidene kadar adamlar kadını arabaya zorla bindirip götürdüler. Annem "Niye yardım etmediniz?" diyerek başladı taksicilerle kavga etmeye. Taksicilerden bir tanesi "Aman abla, gece gece o kadının sokakta ne işi var?" dedi. Annem "Ne demek istiyorsun lan sen? Ben de kadınım ve sokaktayım!" diye bağırdı o taksiciye.[7]

Konca Kuriş.

Konca Kuriş'in bu güçlü hikâyesi, kendine ve dine dair arayışları sırasın-

görüşleri nedeniyle Kemalizm'in laiklik ilkesine sahip çıkıyorlar, İslâmcıların halkın % 99'unu Müslüman sayarak dile getirdikleri kimi taleplere (hanımlara özel otobüs) hem halkın zannedildiği kadar dindar olmadığı hem de bu taleplerin kadınların yararını düşünmekten çok, İslâmi hayat tarzının yerleştirilmesi stratejisinin bir parçası olduğu gerekçesiyle karşı çıkıyorlardı. Onlara göre, hem mümine hem de feminist olmak çelişkili ve hatta imkânsızdı (Gül, 1988, s. 17-19). Bu eleştirilere, Ankaralı Bir Grup Müslüman Kadın, kadınların ortak sorunlarına karşı feminist teori ve birikimden de yararlanarak çözüm bulmaya çalıştıklarını ancak bunun feminist yakıştırmasını kabul edecekleri anlamına gelmediğini, çünkü ken-

da bir süre içinde bulunduğu ve sonrasında açık bir şekilde eleştirdiği Hizbullah tarafından dehşet bir şekilde öldürülmesiyle sona erdi. 16 Temmuz 1998'de evinin önünden üç silahlı kişi tarafından kaçırılan Kuriş'ten 18 ay boyunca haber alınamadı, cansız bedeni Hizbullah'ın örgüt evlerinden birine yapılan operasyon sonucunda bulundu. Kuriş'in kayıp olduğu sürecin kendisi bile feminist hareket için önemli bir kırılma noktası oldu. 2 Ağustos 1998 tarihinde Taksim Meydanı'nda gösteri yapan kadınlar "Düşünceleri, siyasi görüşleri, dinî inançları, kadın sorunlarına bakışları ne olursa olsun, her türlü baskıya ve şiddete maruz kalan kadınlarla dayanışma" içinde olduklarını belirterek Kuriş'in sağ bulunmasını istedi.[8]

Tuhaf bir şekilde, Konca Kuriş'in sözlerine, öne çıkarmaya çalıştığı meselelere, doğrudan yazdıklarına ve çizdiklerine, yani kendi sesine ulaşamadığımız internet ortamında ölümüyle ilgili tüm detaylara kolaylıkla erişebiliyoruz. Ölürken son sözleri neydi, Hizbullah onu neyle tehdit etti... Konca Kuriş'in katlinin dehşet verici detaylarının bu denli ulaşılabilir olmasını ancak onun sözlerini büyütmeye çalışan kadınlara kolektif bir "göz korkutma" olarak okuyabiliyoruz. Tam da bununla mücadele etmek için yazımızda, *Pazartesi* dergisinin Konca Kuriş'e yer verdiği 8 Mart 2000 tarihli sayısından faydalanarak onun sesine, onun hakkında yazılanlara ve Mersin Bağımsız Kadın Derneği'nden arkadaşlarının fikirlerine yer vermek istiyoruz.

TANIKLIKLAR: KONCA KURİŞ'İN KADINA ŞİDDETE KARŞI MÜCADELESİ

Konca Kuriş'in hikâyesinde kadına yönelik şiddetle mücadele en merkezî noktada duruyor. Kuriş'i feminist dostları, yol arkadaşları kadına yönelik şiddetle ilgili kampanyalardaki aktif çalışmalarıyla hatırlıyor. Kuriş'in hayatında yaşadığı zorluklar ve sonrasında aktivizme dahli, kendisinden sonra aktivizme dâhil olan birçok kadın için önemli bir ilham kaynağı.

Teyzesi, Mersin Bağımsız Kadın Derneği'nden Necla, Konca Kuriş'in yaşam olayları ve aktivizmi arasındaki ilişkiyi şöyle anlatıyor:

"Çok küçük yaşta anne oldu ve çok acı çekti. Ailedeki herkesten şiddet gördü. Dayak yiyip kapıya konduğunu bilirim, sabaha kadar kapıda ağlayıp komşusunun ricasıyla eve aldılar. O yaşta ondan çok şey beklediler ama Konca çok mücadeleciydi ve hep ayakta kalmaya çalıştı. ... Konca yaşadığı zorlukların üstesin-

dilerini sadece Müslüman olarak adlandırdıklarını belirterek cevap verdiler. Ancak, feministlerin kendilerini öğretmen konumunda görerek üsttenci bir tavırla davranmalarını da şiddetle eleştirdiler (Ankaralı Bir Grup Müslüman Kadın, 1988, s. 25-27). Sonuçta, belki birbirlerinin yazıp çizdiklerini takip etmeye devam etseler de diyalog ve arkadaşlık tarzında bir ilişki oluşmadı ve herkes kendi köşesinde mücadelesine devam etti.

Mualla Gülnaz ve arkadaşları, 1988-1989 yılları boyunca *Ayça* isimli, daktiloyla ve elle yazılan, fotokopi yoluyla çoğaltılan bir dergi çıkartarak Müslüman kadınların sorunlarını tartışmaya, evlilik içindeki tahakküm ve sömürüyü eleştirmeye ve başka bir dünyanın hayalini kur-

den geldi, sonrasında sığınma evleriyle ilgili yoğun çabası da bundandır." ... "Şiddete karşı imza kampanyasında çok emeği geçti, on bine yakın imza topladık ve Konca'nın etkisi çoktu. Kadınlardan allem edip kallem edip imzayı alıyordu, çok rahat, kendine güvenliydi. Konuştuğu hiçbir kadın onu reddetmedi" (Pazartesi *dergisi, Mart 2000, s. 6).*

TANIKLIKLAR: FARKLI KADINLARIN BİR ARADA FEMİNİST MÜCADELESİ

Konca Kuriş'in bizlere miras bıraktığı ve hâlâ üzerine çokça emek harcamayı gerektiren konulardan biri feminist hareket içerisinde farklı özneliklerin, bu özneliklerden biri olarak da Müslüman kadınların varlıklarının ve görünürlüklerinin desteklenmesi. Konca Kuriş'in Mersin Bağımsız Kadın Derneği'ne dahil olması ve sonrasındaki süreç, feminist hareket içerisindeki bu tartışmaya bir cevap niteliğinde.

Mersin Bağımsız Kadın Derneği'nden Bedia, Konca Kuriş'in dernekteki varlığının yarattığı dönüşümlerle ilgili şunları söylüyor:

"İslâmi kadını hepimizin çok dışladığı bir gerçek. Konca beni bu noktada çok etkiledi. İslâmi düşüncenin kendisi bana çok uzak ama o çevredeki kadınlarla diyaloğun önemini bize Konca öğretti." ... "Konca ile 'Savaşa Hayır Mitingine' gittik, sosyalistlerin düzenlediği bir mitinge, savaşa karşı olduğu için geldi ve kimin düzenlediğinin hiç umurunda olmadığını söyledi" ... "Cenazesinde kendi kendime, 'Helal olsun sana Konca, kimleri yan yana getirdin,' dedim. Her çevreden insan vardı" (*Pazartesi* dergisi, Mart 2000, s. 6).

Yine Mersin Bağımsız Kadın Derneği'nden Ayla, Konca Kuriş kaçırıldığında dernek olarak yaşadıkları süreci şöyle anlatıyor:

"Konca kaçırılınca çok şaşırdık. Kendimize gelir gelmez bir basın açıklaması yaptık. Afişleme yaptık. Sonra başka illerdeki kadın örgütleriyle birlikte sağ olarak bulunmasını talep ettiğimiz basın toplantısını yaptık. Konca'nın bulunmasına yardımcı olacak her türlü bilgi için telefon numaralarımızı verdik. Ama üzerimizde de çok baskı hissettik. İlk kez yaşadığımız bir durumdu. Konca'nın derneğimize üye olması bile sıra dışı bir olayken, bir de kaçırılınca nasıl davranacağımızı şaşırdık." ... "O derneğimiz için büyük zenginlikti. Derneğe üyeliği de olaylı oldu, bazı arkadaşlarımızın ayrılmasına yol açtı ama biz sürekli bu derneğin kadınlar arasında ayrım

maya devam ettiler. Öfkelerini, hayal kırıklıklarını, tepkilerini sakınımsız bir dille anlattılar. Daha sonra bu dergi kadrosundan olan yazarların kimi hikâye, roman ve makalelerinde benzer temaların, aynı yaklaşımla ele alındığını görüyoruz. Feminizmin sunduğu analiz yöntemlerinden, eleştirilerden yararlanan, ancak onun son tahlilde Batılı bir ideoloji olduğu düşüncesiyle feministlik yerine İslâmi dünya görüşüne bağlı kalmayı seçen Mualla Gülnaz, Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu daha sonraki süreçte de bu kararlı tutumlarını sürdürmeye devam etmişlerdir (Çakır, R., 2000, s. 46, 47, 130).

1989 yılında A.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde doktoraya başladığımda, Bir grup Ankaralı Müslüman kadının bu çabalarından ha-

gözetmeksizin çalışan bir dernek olduğunu anlatmaya çalıştık" (*Pazartesi* dergisi, Mart 2000, s. 6).

Konca Kuriş'in bu alandaki mücadelesi, feminist hareket içerisindeki varlığı günümüzde, 2019 yılında feminist aktivizm içerisinde yer almaya çalışan, emek harcayan kadınlar için çok önemli bir örneklik oluşturuyor.

KONCA KURİŞ'İN DİNE DAİR YORUMLARI VE TEMSİLİYETİ

Konca Kuriş'in bugüne bıraktıklarının merkezinde dine dair ataerkil yaklaşımları sorgulayan, yenilikçi ve kadınları önceleyen yorumları yer alıyor. Sibel Eraslan: "Konca'nın ölümü başörtülü olup da ortada olan (kamusal görünürlüğü olan) kadınlara bir gözdağı" diyor *Pazartesi* dergisinde yayınlanan yazısında.[9] Ancak Konca Kuriş'in İslâmi camiada pek de sahiplenildiğini söylemek mümkün değil.

Yeni Bizim Aile dergisinden Yasemin Güleçyüz, Konca Kuriş'in din hakkındaki yorumları ve dergi olarak onunla kurdukları mesafe hakkında şunları söylüyor: "Konca Kuriş televizyon programlarından izlediğimiz kadarıyla dinde reform yapma taraftarı bir hanımdı. Türkçe ibadet noktasında birtakım tespitleri vardı. Fakat bunlar bizim tasvip etmediğimiz şeylerdi. Biraz uzak durduk. Dergimizde de fazla bahsetmedik. Başına gelen hadiseye baktığımızda, çözümün bu olmadığını söyleyebiliriz. Tabii ki insanlar konuşacak, fikir yürütecek ama faili meçhul cinayetlerle, adam kaçırmalarla çözülecek hadiseler değil bunlar."[10]

Emine Şenlikoğlu ise: "Konca Kuriş'in çok haklı yönleri de çok yanlış yönleri de vardı. İslâm'ı bilmiyordu. Fakat ezber birtakım ideolojilerin etkisinde kalmıştı; o etkiyi İslâm'a ilave etmeye çalışıyordu. Fakat bunu yapan sadece o değildi ki. Neden Konca Kuriş'e soruldu bunun hesabı? Hakikaten Konca Kuriş inanan insanların onurunu kırıyordu. Bu bir şey değil. Ama İslâmi hükümleri değiştiriyordu." ... "Cuma namazını kadınlar kılabilir, kılamaz diye bir şey yok. O illaki erkeklerin içinde olsun diyordu. O kadar erkeklerin içinde olma merakı neden?" ... "Benim üzüldüğüm keşke ayetleri inkâr etmeseydi. İslâm'da başörtüsü yok diyordu. Oysa ben onunla karşılaştığım zaman, başörtüsü var ama kadın mecbur değil diyordu. Ekran arkasında söylediği buydu. Ekranda da başörtüsü yok, ama kadın korunmak için takıyor diyordu."[11]

Bugünden bakıldığında, İslâmi camiadan kadın ve erkeklerin Konca Kuriş'le kurduğu mesafe, günümüzde de

berdar değildim, ancak kişisel deneyimlerim sebebiyle doktora tezimde kadınlarla ilgili hadisleri çalıştım. Kadınlar hakkında olumsuz yargılar doğuran bir kısım hadis rivayetlerinin bağlamsallaştırılması, bu bağlamlarda kadına yüklenen olumsuz anlam ve işlevlerin açık bir şekilde ortaya konulması ve ataerkil zihniyet örüntüleri ile ilişkilendirilmesi şeklinde gerçekleştirdiğim çalışma, 2000 yılında *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri* adıyla kitaplaştı ve dinin erkek egemen yorumları meselesinin tekrar gündeme gelmesine yol açtı (Şefkatli-Tuksal, 2018). Bunun da alana mütevazı bir katkı olduğunu düşünüyorum.

Dinî akademik alanda erkek egemen yaklaşımın sorgulanması, Müslüman

önemli bir gerçekliğe denk gelen bir yalnızlığa işaret ediyor. Kendisine gelen tüm bu eleştirilere Konca Kuriş'in kendisi, yine *Pazartesi* dergisinde yayınlanan yazısında en sade ve güzel şekilde cevap veriyor:

... Öncelikle Müslüman bir kadın olarak haklarımı istiyorum. Bugünkü Kur'an meallerindeki hatalardan çok şikâyetçi olup bunları bir dinî tahrif olarak görüyorum. Şimdiye kadar Kur'an'ı hep erkek egemen toplum çevirdiğinden dolayı kadınlarla ilgili olan hükümlerde çok sert çeviriler yaptıklarını büyük bir esefle kınıyorum. İkinci bir hasar da, vahiy inmeden önceki toplumun sosyolojik yapısını iyi bilmemiz gereklidir. Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki kadın erkek ilişkileri, karı-koca ilişkilerini iyi bilmek, bu ilişkileri vahyin indiği ilk dönem içinde değerlendirmek gerekir. Tarih olarak farklı bir dönemdeyiz. Bugünden o güne gideceğimize o günden bugüne gelerek düşünmek gereklidir. (...) Acaba gerçekten benim Müslüman kadın olarak haklarım yerine konmuş mudur? Hayır konmamıştır. Ben, Rabbimin bana vermiş olduğu geniş yolda haklarımı istiyorum. Bugüne uygun miras haklarımı istiyorum. Diğer bir önemli konu da kadınların pislik olması konusudur. Kadınların ay hali pislik midir? Bu toplum erkeğiyle, erkek gibi düşünen kadınıyla nasıl böyle bir hükme vararak bizi namazdan, oruçtan, Kur'an okumaktan alıkoyarak Rabbimizden uzaklaştırabilirler? Hiç Rabbimizin yerine haram koymaktan utanmazlar? Benim doğurganlığımdan kaynaklanan ve çocuğumun anne karnındayken beslendiği o kana pislik diyemezler. 58/1 "Allah kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyette bulunan kadının sözünü

Konca Kuriş
(illüstrasyon Pınar Ergün, https://akilfikir.net/turkiye-tarihine-yon-veren-18-kadin/).

dindar kadınların kendi dinleri ve bu dinin kutsal metinleri ile olan ilişkilerine yeni bir açılım getirmesi bakımından çok önemlidir. Bu çalışmalar halen devam etmektedir. İlahiyatlarda hem öğrenci hem de hoca düzeyinde kadınların sayısının hızla arttığı bir süreç yaşanmaktadır. Bu süreçte kadınların dinî bilgilerin üretildiği mutfağa girmeleri, bilgi üretim mekanizmaları ile paradigmalarından haberdar olmaları ve üretim sürecine katılmaları önemli bir adımdır. Bu adımların devamı gelecek ve sonuçları fark edilecektir.

Örgütlenmeler

Feminizme doğrudan ya da dolaylı olarak referans veren İslâmi kadın grup-

işitti." Burada meselenin altını çizmek gerekli. O onurlu kadın Havle binti Salebe haklarını araması uğruna peygamberle tartışıyor ve şikâyetini Allah'a bildiriyordu. Ben de Konca binti Nilüfer Müslüman bir kadın olarak beni suçlayan, evrensel olmayan kafalara sahip insanları Rabbime şikâyet ediyor, haykırıyor ve çığlık atıyorum.[12]

SONUÇ NİYETİNE

Konca Kuriş hakkında hâlâ çok az şey biliyoruz. Söylediklerini söylemeye, doğru bildiğini anlatmaya çok azımız cesaret edebiliyoruz. Konca Kuriş'in örnekliğini gerçek anlamda hatırlamak bizce ancak katlinin içimize saldığı korkuya rağmen mücadele etmeyi başardığımızda mümkün olabilecek. ❐

DİPNOTLAR

1 Yazının temel çerçevesini oluşturan Müslümanlık, İslâm ve feminizm ilişkileri konusundaki literatürde Müslüman kadın hareketi, Müslüman feminist hareket, İslâmi feminist hareket, İslâmi kadın hareketi gibi birçok kullanım var. Konca Kuriş özellikle İslâmi feminizm kavramı ile anılıyor. Biz burada Müslüman kadın hareketi kavramı ile, kamusal alanda kendisini Müslüman kimliğiyle tanımlayan, kadınların kamusal görünürlüklerinin artması ve kendilerine özgü söz ve eylemler üretmesini savunan hareketi ifade ediyoruz. Müslüman kadın hareketini bir çatı kavram olarak kullanıyor, Müslüman feministleri/İslâmi feministleri de bu çatının altında konumlandırıyoruz.

2 Havle Kadın Derneği, 2018 yılı Ekim ayında Türkiye'de Müslüman feminist kimlikle kendini doğrudan özdeşleştiren ilk dernek olarak kuruldu.

3 The Turkish Hezbollah's Killing Spree Exposed (2000), Belgesel: https://www.youtube.com/watch?v=1WHS4yFzx-4&feature=share (erişim Eylül 2019).

4 Yahya Kuriş (2014), *Ot* dergisi, Kasım sayısı, röportaj.

5 Yahya Kuriş (2018), "Annem Konca Kuriş," Medya Scope Röportaj https://www.youtube.com/watch?v=03ay_m1ZsLw (erişim Eylül 2019).

6 *Sabah* gazetesi online arşiv, (2000), "Konca'nın Vasiyeti", http://arsiv.sabah.com.tr/2000/01/29/g04.html (erişim Eylül 2019).

7 Yahya Kuriş (2014), *Ot* dergisi, Kasım sayısı, röportaj.

8 Çatlak Zemin: "16 Temmuz 1998: Müslüman feminist Konca Kuriş Hizbullah tarafından kaçırıldı", https://catlakzemin.com/16-temmuz-1998-musluman-feminist-konca-kuris-hizbullah-tarafindan-kacirildi/ (erişim Eylül 2019).

9 *Pazartesi* dergisi, Mart 2000, s. 7.

10 *Pazartesi* dergisi, Mart 2000, s. 7.

11 *Pazartesi* dergisi, Mart 2000, s. 8.

12 *Pazartesi* dergisi, Mart 2000, s. 8.

■

larının örgütlenmeleri son on yılda ortaya çıkmıştır. Ancak 1970'lerden beri çeşitli vakıf ve dernekler kurarak örgütlenen, siyasi parti faaliyetlerine katılan dindar kadınlar, kadınların sosyoekonomik anlamda güçlenmesi, bilgi ve tecrübelerinin arttırılması gibi amaçlarla kadınlara destek olan yapılar oluşturmuşlardır. Zamanla örgütlenme modellerini geliştiren ve çatı kuruluşlar oluşturan dindar kadınlar, 1995 yılından itibaren platformlar şeklinde yapılanırken 2003 yılından itibaren de Türkiye'nin farklı illerinde *Kadın Buluşmaları* adı altında büyük katılımlı toplantılar düzenlemişler, bu toplantılarda kadın sorunları ve çözümleri konusunda inisiyatifler oluşturmuşlardır.

1970'lerde Dindar Kadınların Örgütlenme Modelleri

Türkiye'de kadınların tarihi meselesi esas olarak, 1980 sonrası feminist bilinçlenmenin gündeme getirdiği konulardan biridir ve feminist tarihçilik Berktay'ın tanımlamasıyla "bir yandan resmî tarihe önemli bir eleşiri yöneltirken, bir yandan kadınların mücadelesinin geçmişi ile geleceği arasında köprü kurarak 'kadınların belleğini' inşa ediyor." (Berktay, 2012, s. 33) Ancak, istisnalar bir yana bırakılırsa[6] bu çabanın tarihi henüz çok yeni ve üretilen bilgi sınırlıdır. Bu sınırlılık içinde dindar kadınlara dair bilgiler daha da azdır. Fatma K. Barbarosoğlu ve Şemsinur Özdemir'in Cumhuriyet'in ilk kadın kuşaklarına ilişkin araştırmaları (K. Barbarosoğlu, 2009) (Özdemir, *Hizmet Anneleri I*, 2008), (Özdemir, *Hizmet Anneleri II*, 2010) kentli bir dindar kadın kesiminin yanı sıra, Anadolu'nun ücra köylerinde gizli saklı dinî faaliyette bulunan kadınların varlığını da haber vermektedir. Ancak bu faaliyetlerin önemli bir kısmı, tek parti döneminin baskısı altında, dinî mirasın öğrenilmesi ve aktarılması çabalarına çeşitli şekillerde katkı sunmakla sınırlıdır. Bu katkılar, çocuklara Kur'an öğretimi, Nur Risalelerini okuyan, yazan kadın gruplarının oluşturulması, erkek gruplarının hizmetlerinin görülmesi şeklinde gerçekleşmiştir (Özdemir, *Hizmet Anneleri II*, 2010, s. 79-112)

Çok partili döneme geçişle birlikte, dindar grupların üzerindeki baskı göreceli olarak hafifler ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde ve İstanbul'da kız öğrencilerin yetiştirildiği dershaneler ve Kur'an kursları açılır. Dinî eğitimin yanı sıra dikiş, nakış vs. gibi becerilerin kazandırıldığı ve öğrencilere dışarıdan ortaokul-lise diplomaları almalarını sağlayacak derslerin öğretildiği bu kurslar, kızların resmî kurumlarda alamadıkları eğitime ulaşma yolunda bir telafi mekanizması olarak işlev görür ve yaygınlaşır.

İstanbul'da 1950 yılında Tıp Fakültesi'ne başlayan Hümeyra Ökten, bir sonraki kuşağın dindar/başörtülü/üniversiteli rol modeli olacaktır. 1960'lı yıllarda İstanbul'da başörtülü olarak üniversiteye devam eden dört kadın (Gülsen Ataseven/Tıp Fakültesi; Fevziye Nuroğlu/ Eczacılık Fakültesi; Hayriye ve Nuriye Atlan / Matematik) çeşitli baskılar altında tahsillerini tamamlarlar (Çaha, 2010, s. 307). Mezuniyetlerinden sonra bir araya gelerek, evlerde başladıkları yardım faaliyetlerini dernek ve vakıflara dönüştürerek, kadınlar için hem dinî bilgilenme alanları hem de güçlenme mekanizmaları oluşturmaya çalışırlar. Barbarosoğlu, "1960'ların ilk üniversiteli kadın kuşağı ile 1970'lerin alt kamusallıklarda hizmet veren doktor ve öğretmen hanımlarının kurmuş olduğu muhit" tanımlamasıyla hikâyelerini anlattığı kadınların şehirli kimliğine vurgu yaparken başörtüsü ve köylülük üzerinden kurulmuş yanlış bağlantının altını çizmek istediğini belirtir. Bu dönemlerde modern tesettürü, kendi adıyla anılacak olan (Şulebaş) başbağlama biçimi, yazarlığı, hatipliği ve siyasi mücadelesiyle Şule Yüksel Şenler de rol model kadınlardan biri olur (K. Barbarosoğlu, 2009, s. 21).

1970'lerin siyasi ikliminde Milli Selamet Partisi'nin oluşturduğu rüzgârla imam hatip okullarının sayıları artmaya başlar ve kız öğrenciler de kabul edilir. Bu gelişme kızların okullaşma oranını hissedilir bir biçimde artırırken[7] üniversiteler başörtülü öğrenci olgusuyla tanışır. Büyük kentlerdeki başörtülü kız öğrenciler için bu ortamlar rol modellerle dolu birer muhit olur. Kadınları güçlendirme ve bilinçlendirme anlamında pek çok faaliyete evsahipliği yapan derneklerde feminizmle herhangi bir ilişki kurulmamakta, hizmetler dinî yaşam tarzının bir gereği olarak ifa edilmektedir.

1995: Konferanslar ve Platformlar Yılı

1995-2019 yılları arasında aktif olan Başkent Kadın Platformu'nun örgütlenme modelinde güçlü bir arkadaşlık ve dayanışma ortamı önemli olur.

1995 yılında düzenlenen BM Pekin Dünya Kadın Konferansı, kadın hareketi bakımından önemli bir dönüm noktasını ifade etmektedir. Bu toplantıya Türkiye'den devlet bürokrasisi, akademisyenler ve feminist kadın örgütlerinin yanı sıra, İstanbul'dan bir grup dindar kadın da (Münire Yarar, Mehlika Mısıroğlu, Nazife Şişman, Selime Sancar) katılarak dünyadaki kadın hareketi hakkında gözlemlerde bulunur, tartışmalara katılır. Pek çok konuda konferansın temalarına eleştirel yaklaşsalar da kadınların çeşitli esnek yapılarda örgütlenmesi fikrini olumlu bulan ekip, dönüşte İslâmi çevrelerde bu fikri yaymaya çalışır. İstanbul'da Gökkuşağı Kadın Platformu, Ankara'da Başkent Kadın Platformu, Konya, Bursa, Diyarbakır ve Antalya'da kurulan kadın platformları bu fikirden yola çıkarak kurulmuştur. 1995 yılı hem dindar kadınlar hem de seküler kadınlar bakımından, kadın hareketi içinde yüz yüze karşılaşmaların başladığı, iki grup için de önemli bir dönüm noktası olmuştur.

Üyesi olan 40 kadar kuruluşla çok çeşitli alanlarda faaliyetler yürüten Gökkuşağı Kadın Platformu o günden bugüne hâlâ aktif olarak çalışmaktadır ancak kadın hareketine ve feminist tezlere olan eleştirel mesafelerini de halen korumaktadırlar. 1995 yılında kuruluş döneminden itibaren içinde bulunduğum ve ne yazık ki bu yıl (2019) faaliyetlerine son veren Başkent Kadın Platformu ise, faal olduğu dönem boyunca, toptan bir feminist etiketini kabul etmemekle birlikte, feminist paradigmayı bir analiz yöntemi olarak kullanmakta, feministlerle ortak çalışmalar yapmakta ve hatta feminist bir dil kullanmakta sakınca görmemiştir. Ancak farklı çevrelerden gelen parçalı yapısı sebebiyle bu tutum platform içi eleştirilere, kırgınlıklara, kopmalara sebep olmuş ve neticede Platform kapanmıştır.

Başkent Kadın Platformu üyeleri olarak faaliyette bulunduğumuz 24 yıllık süre boyunca, dönem başkanlığı sistemi de dahil olmak üzere, klasik yapılanmaların dışında, YK toplantılarının katılmak isteyen herkese açık olduğu, güçlü bir arkadaşlık

ve dayanışma ortamı ile şeffaf, farklı bir model oluşturmaya çalıştık. "Dinî söylemlerde kadın olma sorunu" gibi kendi aramızdaki tartışmalarımızı farklı şehirlerde düzenlediğimiz panellerle kamuya açtık. Tabii ki, muhafazakâr kesimden bolca eleştiri alıp feminist olmakla suçlandık. 1996'da İstanbul'da düzenlenen Habitat II etkinliklerine, İstanbul dışından katılan en kalabalık STK olarak, bu toplantıdan yerel sınırlar içinde düşünme alışkanlığımızı sorgulayan ve ufkumuzu genişleten çıktılarla döndük.

Platform kurulurken öncelikle kendimiz gibi yüksek öğrenim görmüş meslek sahibi dindar kadınların, daha çok muhafazakâr kesim içindeki sorunlarına odaklanmıştık. Ancak 1997'de yaşanan 28 Şubat postmodern darbesi, getirdiği başörtüsü yasaklarıyla hem eğitim hem de çalışma hayatındaki bütün başörtülü kadınların üzerine bir kâbus gibi çökünce ister istemez mesaimizin büyük bir bölümünü bu yasaklarla mücadeleye ayırmak zorunda kaldık. Çalışmalarımız hem muhafazakâr kesimin duyarsızlığı hem de seküler kesimin önemli bir bölümünün düşmanca tutumları arasında, üyelerimize hukuki süreçler için danışmanlık yapmak, moral motivasyon desteği sağlamak, siyasi kanallarla yasağın kaldırılmasına uğraşmak, kadın hakları savunucularına derdimizi anlatmaya çalışmak ve insan hakları platformlarında hak savunuculuğu yapmak şeklinde uzun yıllara yayılan bir süreç şeklinde gerçekleşti. Bu süreç içinde ülkenin çeşitli yerlerinde sayısız yurtiçi toplantıya, çok sayıda da yurtdışı toplantıya katılarak genelde kadın hakları alanında, özelde başörtülü kadınların maruz kaldığı yasaklar ve ayrımcılık konusunda çok çeşitli çalışmalar yaptık.[8] Bunları yaparken Türkiye'de her kesimden STK ile bir araya geldik ve ayrımcılık konusunda ortak bir tavır oluşturduk. İCANO, Doğu Konferansı, CEDAW Yürütme Kurulu, Avrupa Kadın Lobisi, Kadın Koalisyonu, Ortak Payda, Türkiye Küçük Millet Meclisi, STGM, TCK Kadın Platformu gibi gruplara kurucu üye ya da üye statüsüyle katıldık ve destek verdik. Türkiye'de kadın hakları alanında pek çok büyük kampanyanın partneri ve destekçisi olduk. Projeler yaptık. Dindar kesimdeki diğer kadın örgütleriyle birlikte geniş katılımlı kadın buluşmaları örgütledik. Siyasi ve insani pek çok konuda basın açıklaması yaptık, mülakatlar verdik, araştırmalara ve bir doktora tezine konu olduk (Toker, 2005). Yürüyüşlere, gösterilere, protestolara, imza kampanyalarına katıldık ve destek verdik.

Başkent Kadın Platformu deneyimi bir bütün olarak, hayatlarının en verimli dönemlerinde başörtüsü yasaklarına maruz kalmış, kriminalize edilerek eğitim kurumlarından dışlanmış, çalışma imkânlarından mahrum bırakılmış dindar bir kadın kuşağının hayata tutunma mücadelesinde açtıkları yeni yollarla, kurdukları yeni ilişkilerle, buldukları yeni yöntemlerle ürettikleri bir tür İslâmi feminizm olarak okunmalıdır, çünkü İslâmi feminizm sadece İslâm'la feminizmin ne kadar uyumlu olup olmadığı meselesi değildir, bundan daha çok hem İslâm'dan hem de feminist düşünce ve pratiklerden beslenen kadınların ortaya koyduğu, kimilerine göre eklektik sayılabilecek düşünceler, yaklaşımlar ve pratiklerin tümüdür.

2003-2013 Kadın Buluşmaları

2003 yılında Uçan Süpürge'nin koordinatörlüğünde düzenlenen CEDAW Sivil Toplum Forumu'na Başkent Kadın Platformu'nun çabalarıyla dindar kesimden 50'ye yakın kadın katılmıştı. Ancak, gerek toplantının hazırlık aşamasındaki çalışmalarda, gerekse toplantı boyunca düzenlenen atölye çalışmalarında, başörtülü kadınların uğradığı ayrımcılık ve yaşadığı sorunların dile getirilmesine engel olmaya çalışan kadın hakları savunucularının gizli ve açık baskıları, bizi kendi aramızda top-

lanıp bu baskıdan uzak bir şekilde sorunlarımızı konuşma ihtiyacı ile başbaşa bıraktı. Bu ihtiyacı gidermek üzere, gayet acemi bir şekilde Kızılcahamam'da bir toplantı organize ettik, herkesin kendi masraflarını ödediği bu toplantıya 118 kadın katıldı. Orada, "Üzerimizde yargılayıcı gözler olmadan kadın sorunlarını nasıl konuşabiliriz? Kadın sorunları konusunda diğer kadın örgütleriyle nasıl çalışabiliriz?" sorularına cevap aradık. Dertleştik, deneyim paylaştık ve Türkiye kadın gündeminde etkili olabilmek için örgütlü çalışmaya karar verdik. Böylece 10 yılda 11 buluşma gerçekleştireceğimiz "Kadın Buluşmaları" süreci başlamış oldu.[9]

Aynı yıl içinde Çorum ve Antalya'da iki kadın buluşması daha yaptık. Çorum'da yapılan toplantıda çeşitli komiteler oluşturduk ve bir iletişim grubu kurduk. Antalya'da yaptığımız toplantıda ise, "Diyanetin yeniden yapılanma sürecinde kadınların sorunlarını ve taleplerini dikkate alan bir hizmet anlayışının oluşturulması" konusunu, DİB'de çalışan kadınlarla birlikte tartıştık, sonuçları DİB'e ilettik. Kadına yönelik şiddet ve ayrımcılıkla mücadelede DİB'in inisiyatif alması ve kadın müftü yardımcısı atamalarında, bu toplantıda alınan kararların etkisi olmuştur.

2004 yılında İstanbul ve Batman'da iki buluşma gerçekleştirdik. İstanbul'da katılımcı sayımız 250'ye ulaşmıştı, bunların 55'i STK temsilcisiydi. İstanbul'da "Aile"yi konuşurken, "Uzaklar yakın olsun!" temasıyla buluştuğumuz Batman'da, bölge kadınlarıyla tanışmayı, onları kendilerinden dinlemeyi tercih ettik; çoğu bu bölgeye ilk defa gelen kadınlarla Batman, Hasankeyf ve Mardin'i gezip, bölgeyi tanıdık.

2005'te Afyon'da "Avrupa Birliği", 2006'da Bursa'da "Değerler", 2007'de İstanbul'da "Küresel Tehdide Karşı Bölgesel Kadın Dayanışması" temalarıyla toplandık ve Ortadoğu'da ABD'nin gerçekleştirdiği işgaller ve bunun kadınlara ve bölge halkına etkilerini, savaş bölgelerinden gelen kadınların da katılımıyla konuştuk. 2008'de Konya'da, yine feminist akademisyen ve STK temsilcilerinin de sunumlarıyla desteklediği "Kadına Yönelik Şiddet ve Çözüm Önerileri"ni müzakere ettik.

2010'da Gaziantep'te "Kadın Emeği ve Üretkenliği"ni masaya yatırdık. 2013'te Diyarbakır'da düzenlediğimiz ve Çözüm/Barış Süreci'ne katkıda bulunmak istediğimiz son buluşma "Ortak Geleceğimizin İnşasında Buluşan Kadınlar" adını taşıyordu. Üç gün süren buluşmada, ülkemizde mevcut fay hatlarından gelen Türk-Kürt-Ermeni, Alevi-Sünni, Seküler-Dindar kadınlar olarak, ortak bir gelecek inşa edebilme hayalimiz üzerinde konuştuk, müzakere ettik, türkü söyledik, halay çektik. Ancak, nazar değmiş olmalı ki bir daha buluşamadık. Biz daha Diyarbakır'dayken başlayan Gezi eylemleri, sona erdirilen çözüm süreci, hükümetin otoriterleşme sürecine girmesi, 17-25 Aralık olayları vs. derken Buluşan Kadınlar olarak kendi aramızda bile ayrıştık, ortak bir gelecek hayal edemez olduk.

Kadın Hakları Mücadelesinde 2013 Sonrası Yeni Oluşumlar

Dindar ailelerin kızları olarak dünyaya gelmiş, başörtüsü yasaklarının travmatik ortamında büyümüş, kendileri de başlarını örterek bu yasaklara maruz kalmış üniversiteli genç kadın kuşağının, dindar kimlikli kadınlar olarak çok yönlü maruz kaldıkları ayrımcı, dışlayıcı pratiklere karşı bir çıkış yolu aramak ve aktif tavır almak üzere kurdukları yeni oluşumlar, kadın hakları mücadelesinde yeni bir dönemi simgelemektedir.

Din faktörünü baştan mahkûm eden feminist yaklaşıma da dindar çevrelerin kadın konusundaki cinsiyetçi anlayışlarına da karşı olan bu genç kadınlar, feminizmle ilişkilenmekle birlikte kendilerini feminist olarak etiketleme gereği duymaksızın, dindar kimliklerini koruyarak kadına yönelik şiddete, ayrımcılığa ve dışlayıcı

2013'te kurulan Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi kendilerini feminist olarak tanımlayan yeni kuşak İslami feminist gruplardandır.

pratiklere karşı bir inisiyatif geliştirmeye çalışmaktadırlar. Bu bağlamda ortaya çıkan yeni oluşumlar Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi (KŞKMİ), Reçel Blog ve Havle Derneği'dir.

Bu grupların pek çok ortak özelliği bulunmaktadır: Sosyal medya ortamını çok etkin kullanmaları, kadın hakları konusunda alternatif İslâmi bir teori ve söylem üretmeye çalışmaları, kadına karşı şiddet ve ayrımcılık konusunda diğer kadın örgütleriyle ortak çalışmalar yapmaları, emek sömürüsü ve barış gibi konularla da yakından ilgilenmeleri, bu tutumlarıyla dindar camiada ana akıma muhalif siyasi bir kimlik olmaktan çekinmemeleri gibi hususlar sayılabilir. Ayrıca, mevcut dindar kadın örgütleri içinde yer almak yerine, kendilerine küçük, özerk alanlar inşa etmeyi tercih etmeleri de muhalif ve özerk politika arayışlarını göstermektedir.

KŞKMİ: Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi[10]

Genelde sorun erkeklik algısı, bunu değiştirmeliyiz. Biz İslâmi camiadan olduğumuz için ondan referanslarla erkeklik algısını değiştirmeye çalışıyoruz. Asıl Rab, Allah'tır, sen erkek olarak haddini bil, sen de ben de hepimiz Allah'ın kuluyuz, hepimiz halifeyiz, diyoruz. Yeni bir erkeklik algısı oluşturmaya çabalıyoruz (KŞKMİ).

Ataerkil sistemin oluşturduğu erkeklik algısı ile mücadeleyi hedefine koyan KŞKMİ grubu, 2013 yılında, kadınların erkeklerle eşit ve denk yaratıldığına inanan ve erkekliğin bir iktidar kimliğine dönüşerek kadınlar üzerinde baskı ve şiddet aracı olmasına karşı çıkan Müslüman kadınlar tarafından kurulmuştur. Amaçları kadınların sadece kadın olmalarından dolayı uğradıkları eşitsizlik, ayrımcılık ve şiddetle mücadele etmektir. Grup üyeleri kendilerini feminist olarak etiketlememekle birlikte, KŞKMİ'nin ilkeleri, örgütlenişi ve işleyişi İslâmi bir feminizm stratejisi ile doğrudan bağlantılıdır. Zira grup kendisini, siyasal gündeme dair İslâm ve kadın perspektifinden eylem ve söylem üretmeyi esas kabul eden politik inisiyatif olarak tanımlamakta; devletin, kocanın, patronun zulmünün; yaşamın her alanın-

da kurulan ataerkil tahakkümün karşısında zulme uğrayan tüm kadınların kimliğini sorgulamaksızın yanında olduğunu ve tüm kadın örgütleriyle dayanışmaya açık olduğunu beyan etmektedir. Bu bağlamda KŞKMİ'nin düzenlediği etkinliklerin bazıları şunlardır:

* "Taciz, Tecavüz ve Şiddet bağlamında İSLÂM'DA ERKEK" forumu,
* Cuma Hutbesi Atölyesi,
* "Sığınma Evi" kampanyası,
* Özgecan Aslan için kadın erkek birlikte gıyabi cenaze namazı kılınması,
* "Suriyeli kadın ticaretine hayır" eylemi,
* "Yasemin'in özgürlüğü için dua ve ona mektup" kampanyası,
* "Bedenlerimiz 'Kimsenin' İdeolojik Savaş Alanı Değildir" basın açıklaması,
* Teorik araştırma ve tartışmalar: Grup, kadınlarla ilgili dinî metinlerin yanı sıra feminist ekoller ve yaklaşımlar hakkında teorik çalışmalar ve atölye çalışmaları yapmaktadır.

2013 Gezi eylemlerine katılan nadir dinî gruplardan olan KŞKMİ grubu, Kadınlar için Acil Eylem Grubu, Barış İçin Kadın Girişimi, Kadın Cinayetlerini Durduracağız gibi grupların içinde grup bileşeni olarak çalışmakta, ayrıca grevdeki işçilere destek ziyaretleri de dahil olmak üzere, kadınlar ve barış konusundaki pek çok etkinliği düzenlemekte, katılmakta ve destek vermektedir. Bu özellikleriyle grup, İslâmi feminizmin hem teorisi hem de pratiğini oluşturmakta, deneyimlemekte ve örneklik oluşturmaktadır.

Reçel Blog

Kadınların ve bilhassa Müslüman kadınların; gündelik deneyimlerine, toplumsal meseleleri algılayışlarına, ilgilerine, meraklarına, dertlerine, umutlarına, kaygılarına, mücadelelerine dair kendi sözümüzü söyleyeceğimiz bir mecramız olsun istedik. Kalemimizi, klavyemizi, tenceremizi, meyvelerimizi, şekerimizi aldık geldik (Reçel Blog).

Reçel Blog ismini İslâmi camiada bir dönem popüler olmuş bir tartışmadan almaktadır.[11] Blogun yazarları olarak Feyza, Rumeysa, Büşra E ve Meryem Selva görünse de blog her kesimden pek çok kadının konuk yazar olarak katkı verdiği, hatta erkeklerin de ilgi gösterdiği bir "açık mutfak"a dönüşmüştür. Reçel Blog'un gördüğü yoğun ilgi, blogda yapılan tartışmaların gündem oluşturmasına, blogun medyada haber olarak yer almasına ve akademik bir teze konu olmasına dek uzanmıştır. Öznur Akyılmaz tarafından hazırlanan, "Türkiye'deki Bloglarda İslâmi-Feminist Yaklaşımla Yeni Bir Kadın Kimliğinin İnşası (Reçel Blog Örneği)" başlıklı yüksek lisans tezinde, blogun 2014-2015 arası bir yıllık sürecindeki veriler analize tabi tutulmuştur. Bu analizlere göre incelenen 196 yazının 141'inde İslâmi feminist söylemin temalarını içeren ifadelere rastlanmıştır. Bunun dışında blogda, yaratılış konusu ekseninde kadın erkek eşitliği, birey olarak kadın, modernlik-gelenek, cinsellik, kürtaj, kadına yönelik şiddet ve tecavüz, taciz, tesettür/örtünme, erkeklik, kadına dayatılan roller, çalışma hayatı, akademik kariyer, evlilik-boşanma, annelik, kadının camiye girme hakkı, çocuklara okulda dinî eğitim temaları yer almaktadır (Akyılmaz, 2015, s. 116-117). Reçel Blog'da bu temalar altındaki tartışmalar, gündeme düşen çeşitli konularla birlikte devam etmekte, blog kadınların seslerini duyurduğu, haklarını savunduğu bir platform olmayı sürdürmektedir.

Havle Kadın Derneği

La havle! Demeye geldik.[12]

2018 yılında kurulan Havle Kadın Derneği, ana sayfasında kuruluş amacını

"La havle! Demeye geldik," diyerek yola çıkan Havle Kadın Derneği.

"Kadınların ve bilhassa kendini Müslüman kimliğiyle tanımlayan kadınların hayatın her alanında karşılaştıkları zorluk ve engelleri tespit etmek ve bunlarla mücadele etmek" olarak tanımlamaktadır. Derneğin ayırıcı özelliği, bu amaç doğrultusunda savunacağı teorik/pratik yaklaşımlar ve çözümlerin, feminizm ve kadın hareketlerinin birikiminden besleneceğini ve bu birikime katkıda bulunacağını açıkça ifade eden ilk Müslüman kadın derneği olmasıdır.[13]

Havle Derneği ismini Kur'an'da, "Allah, kocası hakkında seninle tartışan/mücadele eden kadının sözünü işitti!" hitabıyla başlayan Mücadele Suresi'nin inmesini sağlayan Havle binti Sa'lebe'den almıştır. Henüz çok yeni bir dernek olmasına rağmen Bursa, Ankara ve İstanbul'da "kadın, beden ve cinsellik atölyeleri" düzenleyen Havle Derneği, 10 Kasım 2019'da "Müslüman Feministler Hikâyelerini Anlatıyor" başlıklı bir konferansın duyurusunu yapmıştır. Bu konferansta İslâmi feminizm üzerine üretilen teorik bilgiyi, Müslüman feministlerin mücadelelerini ve deneyimlerini konuşmayı hedefleyen dernek, İslâmi feminizmin özgün bir temsilcisi olma yolunda serüvenine devam etmektedir.

SONUÇ YERİNE

Alain Touraine Türkiye'yi "Bu dünyanın yeniden oluşturulmasının en etkin biçimde arayış halinde olduğu ülkelerden biri; güçlü bir biçimde Batılılaşan ama köklü biçimde Müslüman, hem kentsel, hem de kırsal ve kendi içinde önemli bir ulusal çatışmayla karşı karşıya olan bir ülke. Geçmişle gelecek arasında bir tercih yapmaya değil, bu ikisini bir araya getirmeye çalışan bir ülke" (Touraine, 2014, s. 13) şeklinde tanımlarken aslında bir anlamda dindar kadınların mücadele ettikleri zeminin net bir tarifini vermiş olmaktadır. Bu karmaşık, yer yer birbirine zıt ama iç içe geçmiş, mozaik veya melez desenler oluşturmuş zeminde; "kadın" oldukları için İslâmi kesimde, "dindar kadın" oldukları için seküler kesimde ayrımcılığa uğrayan, baskı ve yasaklara maruz kalan, reşit birey muamelesine layık görülmeyen, korunmaya veya kurtarılmaya çalışılan, bolca akıl öğretilen dindar kadınların, kendilerini kendileri olarak var etme mücadelesi bütün hızı, çeşitliliği, renkliliği ile devam etmektedir.

İslâmi feminizm bu mücadelenin uğraklarından biridir. Görünen o ki, o da çeşitlenerek, dallanıp budaklanarak, ayrışarak ya da bütünleşerek, kadınların kendilerini inşa etmeleri yolunda değişen, dönüşen, zenginleşen önemli bir deneyim olmaya devam edecektir. ❐

DİPNOTLAR

1 "Time gazetesinden Grace Ellison, Alman Odette Feldman, Fransız Berthe de Launay, Berthe Dangenes, Rus Fahru'l-Benat Süleymanova, Romen Lia Hurşi, Frieda Oscar yazı ve fotoğraflarını kadınlar dünyasına göndermişler, kendi gazetelerinde Osmanlı kadınlığı hakkında yazmışlardı." (Çakır, 1996, s. 60-61)

2 Bu başlıkla yazanlardan biri de Emine Semiye'dir. Emine Semiye'nin makalesi, Halil Hamit'in yayınladığı *İslâmiyet'te Feminizm Yahut Âlem-i Nisvanda Musavat-ı Tamme* adlı kitabın birinci bölümünde yer almaktadır.

3 Zihnioğlu Osmanlı Kadın hareketini üç döneme ayırmaktadır:

1. İlk kadın mektubunun basında yer aldığı 1868'den il. Meşrutiyet'e (1908) kadar olan dönemdeki kadın hareketliliği "Erken Dönem Osmanlı hareket-i nisvanı (1868-1908)",

2. II. Meşrutiyet ve Milli Müdafaa dönemlerindeki feminist etkinlikleri "II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı feminizmi (1908-1922)",

3. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarındaki düşünsel ve eylemsel etkinlikleri "Birinci Dalga Cumhuriyetçi feminizm (1923-1935)" (Zihnioğlu, 2003, s. 21).

4 https://berkleycenter.georgetown.edu/organizations/sisters-in-islam https://www.sistersinislam.org.my/

5 *Nokta* dergisinde Ruşen Çakır'ın yaptığı bu habere ilişkin kimi atıflarda ropörtaj yapılan kadınlar arasında benim de ismim geçmektedir. Bu yanlış bir bilgidir ve araştırılmadan aktarılmaktadır (Beşli, s. 2); (Akyılmaz, 2015, s. 112).

6 Bu istisnalardan biri, Mehmed Zihni Efendi'nin *Meşahiru'n-Nisa* isimli eseridir. Henüz feminist tarihçilliğin ortaya çıkmadığı erken bir dönemde, Müslüman kadınların cahilliği ve yetersizliği iddialarına karşı, Maarif Nezareti tarafından Daru'l-Muallimat'ta (Öğretmen Okulu) okuyan kız öğrencilere okutulmak üzere, tarihten örnek ve ibret alacakları ve bu sayede himmetlerini arttıracakları meşhur kadınları yazmakla görevlendirilen Zihni Efendi, 1878 yılında *Meşahiru'n-Nisa* isimli eserini yazmıştır.

7 "İmam hatip okullarına giden kız öğrenci oranı 81-82'de % 17'den 91-92'de % 27'ye yükselmiştir. Fakat bu artış olumlu bir gösterge değildir. Bu tarz bir eğitim geleneksel kadın rollerini desteklemenin yanı sıra, kız öğrencilerin modern sosyal kurumlarda iş imkânı bulmalarına da meydan vermemektedir. Bu nedenle kadının statüsü için olumsuz bir etkisi vardır." Bu cümleler, BM Dördüncü Dünya Konferansı'na sunulan Ulusal rapordan alınmıştır. Bkz. *The Status of Women in Turkey*, Türkiye Cumhuriyet'i Devlet Bakanlığı Kadının Sorunları ve Statüsü Genel Müdürlüğü, 1994, s. 27. Akt. (Şişman, 1996, s. 69)

8 *Dünden Bugüne Başkent Kadın Platformu Ekim 1995-Mayıs 2007* başlıklı yayınımızda yer alan bazı yurtdışı toplantılarımız şöyle: 1996 Uluslararası Kadın Buluşması /Sudan; 1996 Kuzey Amerika Müslüman Topluluğu (ISNA) Toplantısı /ABD; 1999 Dünya Dinler Parlamentosu /Güney Afrika; 2000 Pekin+5: BM Kadın Özel Oturumu/ ABD; 2000 Geçici Dünya Parlamentosu/ Malta; 2003 Iran ve Türkiye'de Kadın/ Berlin; 2003 Güneydoğu Asya ve Ortadoğu'da Dinî Kökenciliğe Karşı Kadın Örgütleri Buluşması/İtalya; 2003 Almanya Türkiye Arasında Diyalog/ Berlin; 2004 Hollanda Çalışma Gezisi (Kader-Matra Projesi kapsamında) /Hollanda; 2004 Cultural Debates/ Hollanda, İsveç, İngiltere; 2005 Kadının Miras ve İskân Hakları Sempozyumu/Amman; 2005 BM Pekin+10 Dünya Kadın Konferansı/ABD; 2005 Doğu Konferansı/ Suriye; 2005 Almanya-Türkiye Kadın STK'ları Diyaloğu/Berlin; 2005 Ayrımcılık Karşıtı Mevzuat ve Politikalar Semineri/Romanya; 2006 Genişletilmiş Avrupa'da Kadın Erkek Eşitliği/ Yunanistan.

9 Ayrıntılı bilgi ve sonuç bildirgeleri için bkz. http://www.hazardernegi.org/kadin-bulusmalari/

10 Bu bölümde yer alan bütün bilgiler, KŞKMI'nin http://kskmi.com/ sitesinden alınmıştır.

11 Feyza, Reçel mi yazmak? http://recel-blog.com/recel-mi-yazmak/

12 https://havlekadin.wordpress.com/

13 http://recel-blog.com/la-havle-demeye-geldik/

*Feminizmle İlişkisi Bağlamında Türkiye'de İslâmcı Kadın Hareketi**

GÜLŞEN ÇAKIL-DİNÇER

Türkiye'de Müslüman/dindar ya da İslâmcı olarak nitelendirilen kadın hareketine yönelik çalışmalar 1990'lı yıllar itibariyle görünürlük kazanmıştır. Bu çalışmaların pek çoğunda İslâmcı kadın hareketi olarak değerlendirilebilecek oluşumların 1970'li yıllarda ortaya çıktığı ifade edilmektedir.[1]

İslâmcı kadın hareketine yönelik yapılan çalışmaların ortaya çıktığı döneme baktığımızda başörtülü kadınların kamusal alanda yer alma taleplerinin yükselmesiyle eş zamanlı gerçekleştirildiği görülmektedir. Saktanber (2014: 816), İslâmcı kadın hareketinin varoluşunun temelini başörtüsü olarak nitelendirir. Aslında Türkiye'de kadınların kamusal alandaki kıyafet sorunu Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerindeki modernleşme tartışmalarına kadar uzanır. Kadınların kamusal alanda bulunurken giyim kuşamlarının sınırlarını belirleyen padişah fermanlarıyla başlayan süreç Cumhuriyet'in ilanından sonra da devam etmiş ve 28 Şubat olarak ifade edilen dönemde zirvesine ulaşmıştır (Çakıl Dinçer, 2018).

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemindeki gelişmelere paralel ilerleyen kadınlık durumlarına ilişkin tartışmaların merkezinde kadınların kamusal hayata nasıl ve ne kadar dahil olması gerekliği vardır. Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki yeni devletin her şeyi yeniden kurguladığı sürece gelindiğinde ise değişen kadınlık tanımlarıyla çizilen sınırlar dahilinde kamusal hayata katılabilindiği görülmektedir.[2] Farklı kadınlıkların da imkânlılığını görmek için ise 1980'lerde ortaya çıkan ve bu sınırları görünür kılmaya başlayan II. dalga feminist hareketi beklemek gerekecektir. 1990 sonrası dönemde görünür olan İslâmcı kadınlar da farklı kadınlıklarıyla kamusal alan içinde olma mücadelesine girmişlerdir. İslâmcı kadınlar 1970'lerde daha sessiz bir konumdayken 1990'dan sonra artan sayılarının ve politik zeminin de etkisiyle özellikle "türban sorunu" olarak adlandırılan olayların etrafında birleşerek örgütlü hale gelmiş ve bir hareket olarak adlandırılmaya başlamışlardır. Elbette ki kadın hareketi söz konusu olunca feminizmle de ilişkili olarak değerlendirmeler yapılmıştır. Gerek İslâmcı kadınların kendi içlerindeki tartışmalar gerekse öteki olarak ifade edilen seküler kadınların İslâmcı kadınlar hakkında yaptıkları araştırmalar hareketin giderek çeşitlendiğini göstermiştir.

Bugüne kadar İslâmcı kadınlar üzerine yapılan çalışmalarda ikili bir değerlendirme ön plana çıkar. Sevda Alankuş Kural (1997), İslâmcı kadınları "geleneksel İslâmcı çizgisini taşıyanlar" ve "radikal İslâm profilini taşıyanlar" olarak ayırır. Dindar kadın edebiyatı üzerine bir çalışma yapan Elifhan Köse (2014: 7-9) ise, 1990 öncesi ve sonrası olmak üzere yine ikili bir ayrım yapar. Yine İpek Merçil (2002: 61), İslâmcı kadın "aydınlar"ı doğum yıllarını esas alarak birinci ve ikinci nesil olarak ayırmıştır. Zehra Yılmaz (2015: 20-24) ise, 1970'ler sonrası ortaya çıkan İslâmcı kadın yazarları birinci dönem, 1990 sonrası yazarları ise ikinci dönem olarak nitelendirirken günümüzde yeni bir İslâmcı kadın hareketinden bahsedilemeyeceğini; Hilal Kaplan, Ni-

(*) Bu makale doktora tezinden üretilmiştir.

hal Bengisu Karaca, Elif Çakır, Özlem Albayrak ve Esra Elönü gibi öne çıkan kadınların kolektif bir hareket içerisinde yer almadıklarını, bireysel bir duruş sergilediklerini ifade eder.

Tam da bu noktada Zehra Yılmaz'ın bir kadın hareketi olarak değerlendirmediği bugünkü kadınların nerede durduklarını görmek için farklı bir yaklaşım üzerinden ele alınmaları gerektiğini düşünmekteyim. Türkiye'de İslâm ve kadın hakları tartışmasını yürüten ve sadece kültürel olarak Müslüman bir gelenekten gelmeyip kendini "Müslüman kadın" olarak değerlendirenlerin yürüttükleri tartışmalar, "Feminizme Bakış Açıları Bağlamında" ele alındığında bugünkü İslâmcı kadınların söylediklerinin konumlanacağı yer tespit edilebilir. Bu kurgu çerçevesinde birinci yaklaşımı "Feminizme Mesafeli Duruş", ikinci yaklaşımı "Feminizmle İlişkilenme" ve üçüncü yaklaşımı da "Kadının İnsan Hakları Söylemi" olarak adlandıracağım.

FEMİNİZME MESAFELİ DURUŞ

Modern dünyanın sorunlarıyla boğuşan kadınlara İslâm'ın fıtrat anlayışına uygun çözümler öneren bu ilk yaklaşımda İslâmcı kadınlar söz konusu sorunlar bağlamında feminizmin bir geçerliliği olmayacağını ifade ederler. Feminizmle arasına mesafe koyan bu anlayışa göre İslâmi yaşam tarzına sahip olan bir kadın, modern dünyanın sorunlarıyla uğraşmak zorunda kalmayacağı için feminizme de ihtiyacı olmayacaktır. Çünkü İslâm kadını ikincilleştiren bir toplumsal yapıyı sunmamaktadır. Buna göre feminizm, Batılı kadının sorunları için ortaya çıkan bir düşünce biçimidir. Daha çok bir savunma hattı oluşturan bu yaklaşım kadınlar için ise kadının annelik ve eğiticilik rollerini ön plana çıkarmaktadır.

İslâmi yaşam tarzına odaklanılan bu yaklaşımda romanlar önemli yer tutar. Bu bağlamda diğer ayrımlarda ilk dönem ya da kuşak olarak görülen kadınların romanları daha çok "hidayet romanları" olarak sınıflandırılmaktadır. Hidayet romanlarının özelliği genellikle İslâmi yaşam tarzına sahip olmayan bir genç kadının ya da genç erkeğin karşılaştığı bilinçli bir Müslüman aracılığıyla dinle tanışmasını konu edinmesidir. Genç, uzun zamandır aradığı huzura İslâm aracılığıyla varacağını anladığı için etrafında yaşadığı çatışmalar sonucunda İslâm'ı seçerek huzura varır. Bu romanların hiçbiri kadın olmakla ilgili bir sorgulama yapmazlar.[3] Aslında bu romanlarda alternatif bir toplumsal yaşam kurmanın yolları izlenebilmekte. Modern Cumhuriyet'in kuruluşunda kentli aile oluşturmanın önemi üzerinde duran Sancar (2013), Cumhuriyet'in kurucu değerlerinin bu aileler aracılığıyla aktarıldığını ve kadınların bu görevdeki anahtar rolünden bahsetmiştir. Bu romanlara baktığımızda ise İslâmi yaşam tarzını seçen kadınlarla birlikte İslâmi yaşamı sahiplenen aileler görürüz.

Feminizme mesafeli duruşu görebileceğimiz bir başka alan 80'li yıllarda İslâmcı kesimin çıkarmaya başladığı kadın dergileridir. *Kadın ve Aile, Mektup ve Bizim Aile* dergilerini konu alan yazısında Feride Acar (1995: 86), üç derginin de kadınların eş, anne ve ev kadını rollerini öne çıkardığını, eğitim, çalışma ve genel kamu yaşamına dair yazıların kısıtlı olduğu belirtir. Bu bağlamda kadının eğitimi çalışmasından ayrı bir mefhum olarak ele alınmakta ve İslâmiyet'in ilmi kadın ve erkeğe farz kılmasından hareketle eğitime karşı çıkılmamaktadır. Ancak ev dışında çalışmak hoşgörüyle karşılanmamaktadır. Zorunlu kalınmadıkça çalışılmaması gerektiği, bu durumda da İslâmi kurallar gözetilerek çalışılabileceği mevzubahis edilir. Bu dergilerden *Mektup* ise kadının kamusal alanda mücahide olarak bulunması gerektiğini vurgulamaktadır. Acar'a göre İslâmcı kadın dergilerinde kadınlara verilen en belirgin

KADEM, kadın cinayetleriyle ilgili davalara ilk defa Özgecan davasıyla müdahil olmaya karar verir (12 Haziran 2015).

mesajlardan biri Batı karşıtlığı iken diğeri de kadın ve erkeğin toplum içindeki birbirlerine karşı konumlarıdır. Üç dergide de "ideal Müslüman kadın Batılılaşmış kadın imajına karşıtlığı ile sunulmaktadır". Batılı kadın ezilen, sömürülen ve mutsuz olandır; dejenere olmuş ve ahlâken çökmüş Batılı kadına öykünen Müslüman kadın için de durumun aynı olması kaçınılmazdır. Ancak bu saptamalar da yeterli değildir.

> *Batılılaşmanın tehlike ve zararları bütün dergilerde dış görünüşte benzemenin inançlarda da benzeme anlamına geleceği fikri işlenerek, kadınlara Batılı kadına benzemenin ölçütü olarak görülen modayı izleme, makyaj yapma, tv seyretme, denize giderek tatil yapma gibi davranışlardan kaçınmaları öğütlenmektedir (Acar, 1995: 86).*

Batı'yla karşıtlıkta önemli hususlardan biri Batılı kadınların eşitlik talebine dönüktür. Batıcı anlamda üretilen eşitlik kavramı, bu dergilere göre aslında kadınların daha fazla yük almasına neden olmakta ve bu da kadınların daha fazla ezilmesine yol açmaktadır. İslâmi eşitlik anlayışı ise adaleti tesis ederek kadının korunmasını sağlamaktadır. Çünkü İslâmiyet'e göre kadın ve erkek yaratılıştan farklıdır ve bu farklılık gözetilerek oluşturulacak bir toplumsal düzen kadının daha geniş hak ve yetkilere sahip olmasını sağlamaktadır (Acar, 1995: 81-87).

Yeşim Arat da (1995: 102), benzer bir çalışmayı *Kadın ve Aile* dergisi için yapmıştır. Ancak Arat daha sert ifadelerle bu derginin yayın politikasını eleştirmiş ve dergiyi "Kadın ve Aile hayatı, ailesi, çocukları ve kocasının mutluluğu ile sınırlanmış, mahkûmiyetleri dinle pekiştirilmiş ev kadınlarına seslenmektedir. [....] Haklar ve sorumluluklar sınırlandırılmış, olanaklar kısıtlanmıştır. Bağımsızlık söz konusu değildir" şeklinde tanımlamıştır.

Bu yaklaşıma sahip olanların diğer bir özelliği ne geleneklerle ne de İslâm adına kendilerine dayatılan kurallara karşı bir söylem geliştirmemişler ve Asr-ı Saadet'e[4] daha çok kadınların itaatkârlıkları, ev hayatındaki yumuşak tavırları ve kadınların özel yaşamdaki rollerine yönelik vurgular yapılmıştır.

FEMİNİZMLE İLİŞKİLENME

Dünyada 1990'larda etkisini göstermeye başlayan ve İslâmi bakış açısından kadın ve erkeğin eşitliğine ilişkin yapılan tartış-

malar "İslâmi feminizm" olarak adlandırılan alanda gerçekleşmektedir. İslâmi feminizm toplumsal cinsiyet eşitliğine verdiği önem nedeniyle din ve gelenek bağlantılı kadının ikincilleştirilme pratiklerine eleştirel bir bakış sunar. Bu eleştirilerin kaynağını da Kur'an-ı Kerim ve dinî metinlerin referanslarıyla oluşturur (Güç, 2008).

Türkiye'de İslâmcı kadınlar arasında feminizm, Batılı kadınların sorunlarına ilişkin bir akım olarak değerlendirilmekteydi. Ancak 1987'de *Zaman* gazetesinde Ali Bulaç'ın "Feminist Bayanların Aklı Kısa" yazısına Tuba Tuncer, Yıldız Ramazanoğlu, Mualla Gülnaz ve Elif Halime Toros'un yine aynı gazetedeki cevapları İslâmcı cenahtaki kadınlar arasındaki feminist söylemin etkilerini göstermekteydi.[5] Söz konusu yazarların yazılarında, feminizmle mesafeli duran anlayışın aksine, ataerkil toplum yapısının yarattığı sorunların Batı'ya özgü olmayıp Müslüman toplumlarda da var olduğu iddiasıyla birlikte feminist terminolojiyi kullanmaktan imtina etmedikleri de görülür. İslâmcı kadınlar feminist terminolojiye yeşil ışık yaksa da kırmızı çizgileri de vardı. En tartışmalı alanlar aile ve kadının bedensel özgürlüğüyle ilgilidir. "Bedenimiz bizimdir" sloganını sahiplenen feministlere karşı bedenin emanet olduğu anlayışına sahip olan Müslüman kadınlar özellikle kürtaj ve özgür cinsellik gibi konularda olumsuz görüşlerini bildirmektedirler.

Edebiyatla ilişki bu gruptaki kadınlar için de önemlidir. Hidayet romanlarının yerini İslâmi uyanışa sahip olan kadınların gerçeklikler karşısındaki mutsuzluklarının işlendiği eserler almaya başlamıştır. Hidayet romanlarında yer alan bütün toplumsal karşı çıkışlara rağmen İslâmi bir yaşam tarzını ve o yaşam tarzını birlikte yaşayabileceği bir eşi seçen genç kadının evlilik yaşantısına şahit oluruz artık. Cihan Aktaş'ın iki öyküsünden yola çıkan Aynur İlyasoğlu (2013), üniversite yıllarındaki radikalizmin İslâmcı kadınlar için geleneksellikten kopuşu sağlayabilecek bir şans olabilecekken bu şansın evlilik hayatı içinde sönümlendiği değerlendirmesini yapacaktır. Buradaki değişimin nedeni ise erkeklerin kamusal ve siyasal alanla ilişkilerini kesmeden yaşamlarına devam etmesi neticesinde yeni yaşamlarına adapte olabilmelerinde görülmektedir. Kadınlar ise üniversite yıllarındaki radikallikleriyle geldikleri yeni evlerinde bu radikalliklerini nereye yerleştirecekleri konusunda sorgulamaya girmişlerdir. Nihayetinde bu kadınlar inançları aracılığıyla, radikallik yıllarında sahip oldukları sesi yeniden istemektedirler. Köseoğlu (2014: 105-106), bu dönem dindar kadınların yazınında sorumsuzlukları nedeniyle eleştirilen dindar erkeklerin öne çıktığını iddia eder. Dindar kadınların hikâyelerinde modern kamusal hayata adapte olan erkekler kayıp birer kişilik olarak yer alırken kadınlar arasında "güçlü bir şekilde örülmüş ve özeleştiriye açık, kendilik ve dindarlık bilinci yüksek dişilik ve kız kardeşlik ilişkileri" mevcuttur.

Aslında modernleşme ve Müslüman kadın tartışmaları bağlamında ortaya çıkan bu alandaki ilk saha çalışması örneklerini oluşturan ve kendilerinden söz edilmeden geçilemeyen "Modern Mahrem" ve "Örtülü Kimlik"in özneleri bu gruptaki kadınları tanımlamaktadır. Nilüfer Göle'nin de (2011) ifade ettiği gibi "İslâmcı" kadınlar toplumsal mekânlara çıktıkça meşruluğunu İslâmiyet'e dayanarak oluşturulan kadın-erkek ilişkilerini sorgulamaya başlamışlardır. Bu ilişkilerin sorgulanmasında kamusal alana çıkmak kadar 1985 sonrası ses getiren feminist eylemlerin de etkisi kaçınılmazdır.

Müslüman kadınların feminizmle ilişkilenmesi Ortadoğu'da ve Batı'da çokça konuşulan "İslâmi Feminizm"in Türkiye'de de gündeme alınmasına neden olmuştur. Müslüman toplumlarda kadınların durumuna ilişkin değerlendirmeler ve İslâm'ın ataerkil yorumlandığına ilişkin

tartışmalar 90'lı yıllarda görülmeye başlanır. Şişman, Türkiye'de İslâm ve kadın hakları tartışmalarının bu kadar uzun süre dışarıda tutulmasının nedenlerini Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar götürür. Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde başlayan İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık akımlarının üçünde de kadın tartışmalarının İslâm ortak noktasında birleştiğini ve İslâm'ın bu tartışmaların dışında bırakılmadığını ifade eden Şişman, genç Türkiye Cumhuriyet'i'nde medeniliğinin temeline yerleşen ideal kadının reddedilen bir miras olan İslâm'la bir arada düşünülemediğini iddia eder. Mısır'daki gelişmelerle Türkiye arasında bu konuyla ilgili şöyle bir kıyaslama yapar:

> *Mesela Mısır'da kamusal alanda din, Türkiye'dekine benzer bir dışlanma yaşanmadığı, hukukun özellikle aile hukukunun bazı bölümleri İslâm şeriatından alınan hükümlere uygun düzenlendiği için, İslâm ve kadın hakları arasında bir karşıtlık kurulmamıştır. Bu nedenle 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın ilk yarısında, İslâmi modernizm ve dinde reformasyon, yeni oluşan dinî kültür içinde feminizme alan açan bir gelişme olmuştur. Margot Badran'a göre 'Mısırlı Müslüman kadınlar... apaçık bir feminist kimliği benimsediklerinde, bunu dinî kimliklerine bir tehdit olarak görmediler (Şişman, 2015: 95).*

Türkiye'de bugün Kur'an'ın ve dinî metinlerin yeniden yorumlanması henüz kısık sesle de olsa konuşulmaya başlansa da İslâmi Feminist kimliğini kabul edenler sınırlıdır. Yılmaz'ın (2015: 153) aktardığına göre, feminist söyleme en yakın duran Başkent Kadın Platformu'nda dahi bu ifade pek kabul görmüyor. Türkiye'de bugüne kadar İslâmcı Feminist unvanıyla en çok tanınan kişi Konca Kuriş olmuştur. Onun savunduğu pek çok düşünce (İslâm'da örtünmenin zorunlu olmadığı, kadın ve erkeğin birlikte ibadet edebileceği, namazda yan yana durabilecekleri, İslâm için Kur'an'ın referans alınması gerekliliği) aslında zaten tartışılan konular olsa da bunu bir kadının sorgulaması onun hayatına mal olmuştur (Çaha, 2010: 357-358). Müslüman Feminist ise daha çok tercih edilen bir kavram olarak görülür. Hidayet Şefkatli Tuksal, Yılmaz ile yaptığı bir görüşmede kendisini Müslüman Feminist olarak tanımladığını ifade etmiştir (Yılmaz, 2015: 137). Yine Berrin Sönmez siyasal yapıya vurgusu nedeniyle İslâmcı feminist kavramını kabullenmeyip İslâmi Feminist olarak tanımlanabileceğini söylemiştir (Tunç, 2018: 239). Ayrıca 2014 yılında kurulan Reçel Blog yazarlarından Rümeysa Çamdereli ve Feyza Akınerdem de Müslüman feminist olduklarını ifade etmektedirler. Kurumsal olarak ise sadece, 2018 yılında Müslüman kadınların feminist harekette katılımını arttırma amacıyla kurulan Havle Kadın Derneği bu misyonu üstlenmiştir. Feminizm ve Müslümanlık söz konusu olduğunda İslâmcı kadın hareketi içindeki kadınların pek çoğu kendini öncelikle Müslüman olarak nitelendirmekteler.

KADININ İNSAN HAKLARI SÖYLEMİ

İslâmi feminizmin ve başörtülü kadınların sorunlarının da diğer kadınlar gibi toplumsal cinsiyet eşitsizliğinden kaynaklandığını iddia eden düşüncenin yaygınlaşmasına paralel, bu sorunu kadının insan hakları kavramıyla çözmeye çalışan diğer bir yaklaşım da 2010'dan sonraki yıllarda rağbet görmeye başlar. Bu yaklaşım toplumsal alanda kadınların yaşadığı sorunları görmezden gelmez, hatta sorunları tanımlamada feminizmin kavramlarını kullanmaktan da çekinmez.[6] Ancak sorunların çözümünde özellikle eşitlikçi feminist yaklaşımın karşısında konumlanıp dindar ancak kamusal hayattan kopmayan, çalışma ve

sosyal hayatın içine aktif olarak katılan, sadece eş ve anne rolünü kabullenmeyen ancak bu rollerin de sürekli olarak gündemde kalmasını sağlayan ve kadına dair her sorunun yanıtını dinde arayan bir gelişim seyretmektedir. Türkiye'de 2002 yılından beri ülkeyi yöneten AK Parti hükümetlerinin kadın politikalarıyla birlikte ilerleyen bu yaklaşım, son dönemde Kadın ve Demokrasi Derneği (KADEM)[7] aracılığıyla kendini kurumsallaştırmaktadır. KADEM dışında özellikle 28 Şubat sürecinde yükseköğretimdeki "türban yasakları" sırasında üniversite eğitimi alan başörtülü kadınlar ve postmodern ve post-kolonyal teorilerin etkisinde bir kimlik inşası gerçekleştirmeye çalışan İslâmcı kadın yazarlar bu yaklaşım içinde değerlendirilebilir.

28 Şubat Türkiye'deki pek çok başörtülü kadının hayatının kırılma noktası olmuştur. Özellikle başörtüsü nedeniyle Türkiye'de üniversitelere devam edemeyen öğrenciler ne direniş ne de itaat[8] olarak adlandırılabilecek bir eylemde bulunarak yurtdışındaki okullara yönelmişlerdir. Kızların yurtdışında okumaları için AK-DER ve ÖNDER gibi derneklerin öncü olduğu görülmüştür. Yurtdışı eğitim tecrübesi o güne kadar kadın ve İslâm için yapılan pek çok tartışmayı yok sayarak gerçekleşmiştir. Nitekim önce Türkiye'de üniversite kapılarında başlayan direniş sonucu kendilerinde gördükleri değişim[9] ile tek başına başka bir ülkede ayakta kalmaya çalışmak kadınların hayatlarını tamamen değiştirmiştir. Bu anlamda 28 Şubat sadece yasaklar anlamıyla değil bu kadınların kendilerine yarattıkları olanaklar bağlamında da değerlendirilmelidir. Çünkü sosyal, kültürel ve ekonomik sermayelerinin dönüşümüne olanak sağlayan dönemin sonunda geri dönen kadınlar, artık çalışma hayatında yer alabilmek için şartları zorlamışlardır. Kamusal alanda söz söyleyebilme ve kendini dinletme çabası bağlamında İslâmcılıkla beraber söylem üreten 28 Şubat'ın kadınları bugün birçok alanda başörtüleriyle var olabileceklerini kabullendirmişlerdir.

28 Şubat sürecini yaşayan İslâmcı kadınların söylemindeki modernizm eleştirisi çok belirgindir. Türban yasağı nedeniyle Kemalizme karşı barındırılan öfke, Kemalizm'in modernleşme ülküsü nedeniyle modernleşmeye de yönlendirilir. Modernizm eleştirisini "tektipleştirici"liği üzerinden ele alan bu yaklaşımda, modernizm dolayısıyla Batı'nın "eşitlik" anlayışı da kabul görmez. Feminizmi de modernizmle ilişkisi bağlamında değerlendiren İslâmcı kadınlar bu nedenle feminizmle mesafeli olmaları gerektiği konusunda nettirler.

> *Eşitlik ve kamusal-özel sürekliliği içinde bir hak ve adalet pratiği arayışına girmek de 'feminist' bir ihtiyaçtır. Ancak feminizmin bir kimlik olarak tezahürü derseniz, özündeki yabancılık ve ithal tınlaması, İslâm ülkelerindeki feminist taleplerin Batı'yla hep hegemonik bir ilişkide bulunduğunun biliniyor olması nedeniyle, 'feminist' bu sularda, dindar kadınlar arasında çok heveslisi olan bir tanımlama değil (Albayrak, 2008).*

Neden feminizmle ilişkilenmek yerine kadının insan hakları kavramının sahiplenildiği temel sorusunu cevaplandırmaya çalıştığımızda ise İslâmcı söylemin postmodernist ve postkolonyal teorilerle ilişkisiyle karşılaşırız. Chibber (2016: 18), postkolonyal teorinin; Avrupa merkezcilik, milliyetçilik, sömürgeci ideoloji ve ekonomik determinizm eleştirileri ile bilindiğini, teorisyenlerinin madunun ortaya çıkmasındaki kaynakları ortaya çıkardıkları iddiasında olduklarını ve bu çözümlemede kültürü merkezî konuma aldıklarını ifade eder. Chibber (2016: 55) yine postkolonyal teorinin en önemli grubu olan "Maduniyet Çalışmaları"nın Avrupa merkezci teorileri reddetme iddiasıyla bilindiğini söyler. "Eğer ima edilen

KADEM'in iki yılda bir Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı ile birlikte düzenlediği Uluslararası Kadın ve Adalet Zirvesi.

teoriler hakikaten Avrupa-merkezciyse, o halde kesinlikle reddedilmelidirler". Postkolonyal çalışmaları bu bağlamda ele alan İslâmcı bakışla bağlantılı olarak İslâmcı kadınlar da Avrupa merkezci olan feminizmden uzak durulması gerekliliğini savunsalar da İslâmcı kadınların da içinde bulunduğu sorunlar göz ardı edilemeyecek kadar görünürlük kazandığı için yeni bir görüş dile getirme zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Ancak postkolonyal düşüncenin en çok maruz kaldığı eleştiri postkolonyal düşünceyi savunan entelektüellerin Batılı tarzda ve Batı eğitimi almış olmaları ve bu düşüncenin de aslında Birinci Dünya'da köklerini salmış olmasıdır (Loomba, 2000: 274-275). Batı'yla karşılaşılan bu süreçte "Batıcı" olmamak için yerellik savunusu içinde oluşturulan anlayışın kendine yeni bir alan oluşturması kaçınılmaz gözükmektedir. Bhabha'nın melezlik kavramına yaptığı vurguyla Yılmaz (2015: 47), İslâm ve demokrasi, İslâm ve kadın, İslâm ve sivil toplum ilişkilerinin, kültürel çeşitliliğin ortaya çıktığı üçüncü alan olarak ifade edilen yerde gerçekleştiğini ifade eder. Bu noktada feminizm yerine insan hakları söyleminin sahiplenilmesi stratejik bir tercih olarak görünmektedir. Böylece hem Batı'daki karşılaşma alanını karşılayacak hem de feminizmle yan yana gelemeyeceği düşünülen İslâm'ın içinde kadın hakları aranarak sorunlara çözüm bulunabilecektir. Yılmaz'ın (2015: 53) ifadesiyle "modern olanın içine gelenekseli yeniden çağırmak olarak nitelenebilecek" bu müzakere sürecinde her ne kadar feminizmden uzak kalmaya çabalansa da Üçüncü Dünya ve siyah feminizmin farklı kadınlıklar söylemlerini de kendi haklılıklarını göstermek için kullanmaktan geri durulmayacaktır.

Postkolonyal teorilerin desteğiyle kendi dışlanmışlıklarını tersine çevirmeye çalışan İslâmcı hareketle uyumlu biçimde gelişen kadının insan hakları savunusunun İslâmi toplumsal yapıyla daha uyumlu olduğunu göstermek için bu yaklaşımın kurumsal ayağını oluşturan KADEM, kadının insan hakları kavramının Batılı bir değer olan eşitlik temelinde ele alınamayacağını bunun yerine İslâmi adalet anlayışının sorunlara çözüm olabileceğini iddia eder. Bunun için "eşitlik üstü adalet" ya da "eşdeğerlik" kavramlarını ileri sürer. "Fıtrat" anlayışına uygun olarak geliştirilen eşdeğerlik kavramı, kadın ve erkeğin biyolojik farklılıkları temelinde oluşan toplumsal iş bölümünde, kadınlık ve erkekliğin hiyerarşik bir yapı sergileyemeyeceği iddiasıdır. Kadın ve

erkeğin biyolojik farklarından dolayı kaçınılmaz olan toplumsal iş bölümü, birbirini tamamlayıcı nitelikte ve eşdeğerlik gözetildiği sürece adil olacaktır (Aydın Yılmaz, 2015). KADEM'in düzenlediği kadın ve adalet zirvesinin sonuç bildirisi KADEM'in adalet anlayışını özetler:

> *Kadınla erkek arasındaki ilişkide, haklar bakımından eşitliği, ancak toplumsal yükümlülüklerin ve rollerin dağıtımı bakımından adaleti dikkate alan bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Farklılıkları dikkate almadan baskın grupların değerleri üzerinden sağlanan eşitlik, bazı durumlarda dezavantajlı olan grupların aleyhine sonuçlanabilmektedir. Günümüzde eşitlik üzerinden takip edilen politikalara rağmen, kadınların siyasette, karar mekanizmalarında ve ekonomik yaşam alanında erkeklerle eşit konuma sahip olamadıkları bir gerçektir. Kadınların çok yönlü mağduriyetini dikkate alan adaletli bir yaklaşım bu bakımdan büyük önem taşımaktadır (KADEM, 2014).*

KADEM, seminerler, kongreler, zirveler düzenleyerek; dergi ve kitaplar yayınlayarak; kadınların hayatlarını iyileştirmeye dönük projeler hazırlayarak; özellikle üniversiteli genç kadınlara yönelik barınma ve burs imkânları sağlayarak kadınların sorunlarına İslâmi çözümler üretebilme pratiğini eğitimli genç tabana yayma gayreti içindedir. Ancak bu söylemde İslâm'ın postmodernizm ve sivil toplumla ilişkisi bağlamında yürütülen tartışmalarda Ali Yaşar Sarıbay'ın da sorduğu "hangi İslâm, sivil topluma temel teşkil edecektir?" sorusunun cevabını bulmak çok da kolay olmayacaktır. Çünkü Sarıbay'ın ifadesiyle İslâm hem postmodernite hem de sivil toplum içinde çoğulluk dolayımıyla kendine yer bulabiliyorken aynı zamanda doğası gereği tevhidi esas aldığı için, o yerini son tahlilde çoğullukları ortadan kaldıracak olan tek bir hegemoniye dönüştürme özelliği de gösterebilir. Çünkü ona göre postmodernize olmuş kültürel İslâm, popülist yanının daha da güçlenmesiyle otoriter eğilimlere açık hale gelirken "'her şeyin her şeye dönüşmesinin' mubah ve meşru sayıldığı postmodernleşmeyle uyumlu olarak, sivil toplumun demokratiklikten despotluğa kendi içindeki dönüşümünü hem hazırlayabilir hem de meşru gösterebilir" (Sarıbay, 2001: 32-33). Ancak nihayetinde Sarıbay'a göre hem postmodernizm hem de sivil toplum İslâm'a sirayet etmiş ve böylece İslâm'ın kendisinin de parçalandığı ve çoğul yorumlarına kapı açarak sivilleşmeye yöneldiği bir süreç yaşanmıştır (Sarıbay, 2001: 23). Postmodernizmle ilişkisi bağlamında İslâm'ın elitist ve popülist yönünü ele alan Bernard Lewis (1993) ise aksini belirterek Türkiye'de yükselen popülist yönün postmodernizmin popülist yönündeki gibi otoriter eğilimleri beslediğini söyleyecektir.

Türkiye'deki İslâmi anlayıştaki bu değişikliği farklı bir perspektiften ele alan Cihan Tuğal'a göre ise İslâm'ın bugünkü görünüşünde aktif olanın düzen tarafından massedilmiş olmasıdır. Türkiye'deki İslâmi anlayışın değişimini, organik krizlere bir yanıt olarak hegemonyanın yeniden kurulması olarak değerlendiren Tuğal'ın (2014: 21) sorusu önemlidir: "AKP'nin bu başarısı İslâmcı radikalizmin öldüğü anlamına mı geliyor? Hiç de değil". Tuğal (2014: 247) Türkiye'deki sivil toplumun siyasal toplumun muhafızlığında bir dönüşüm yaşadığını ve rejimin İslâmileştiğini ama İslâmi bir rejim haline gelmediğini ifade eder.

Türkiye'deki İslâmiyet'e bakıştaki bu farklılıklar kadınların sorunlarına yönelik çözümlerde de kendini göstermektedir. Nitekim seküler feministler özellikle 2011'den sonra gelişen AK Parti kadın politikalarına karşı çıkışlarında sıklıkla kadın politikalarının muhafazakârlaştırıldığını hatta İslâmileştirildiğini ifade ediyorlar. 2013'te kurulan ve 24-25 Kasım

2014 tarihinde düzenlenen Erdoğan'ın da katıldığı Uluslararası Kadın ve Adalet Zirvesi'nden sonra hızla Türkiye'nin pek çok ilinde örgütlenerek etkisini arttırmaya çalışan KADEM'in çalışmalarını ve söylemlerini de AK Parti'nin kadın politikalarının devamı olarak değerlendirdikleri için benzer eleştiriler KADEM için de yapılmakta.[10] Örneğin Kadının İnsan Hakları Derneği'nin kurucu başkanı olan Pınar İlkkaracan (2015), KADEM'in kadınların yaşadığı sorunlara yeni bir çözüm önerisi olarak sunduğu adalet kavrayışının yirmi yıl önce 1995'te Pekin'de düzenlenen Birleşmiş Milletler IV. Dünya Kadın Konferansı'na dayandığını ve Vatikan'ın bazı Katolik ve Müslüman ülkeleri de yanına alıp toplumsal cinsiyet eşitliği yerine, toplumsal cinsiyet adaleti kavramını geçirmek için bir koalisyon oluşturmaya çalıştığını ifade etmiştir. Yine *Feminist Politika* dergisi, Bahar 2015 sayısında "AKP'nin Makbul Kadın Politikaları" dosyasında KADEM'i eleştiren yazılara da yer vermiştir. KADEM'in hükümete yakın olmasının yarattığı sorunlar üzerinde duran Selin Çağatay (2015: 35), KADEM'e yönelik "Hükümete ve devlete yakın kadınlar tarafından kurulan KADEM ve benzeri örgütler pek çok kadını rejimin çıkarları uğruna mobilize ediyor ve kamusal hayatta aktif hale getiriyor. Bu, otuz küsur yıldır deneyim biriktiren kadın hareketinin karar alma süreçlerinde devre dışı bırakılmasının üzerini örtüyor" eleştirisini sunuyor.

Seküler kesimden gelen eleştirilerin yanında toplumsal sorunlara İslâmiyet'in içinden cevap arayanlara baktığımızda da Tuğal'ın ifade ettiği massedilme sancıları görülmekte. Özellikle 2019 yılı içinde gün yüzüne çıkan KADEM'in kadın sorunlarına çözümlerini eleştiren İslâmi camia, KADEM'i feminist oldukları iddiasıyla birlikte aile yapısını bozacak gelişmeleri desteklemekle suçlamışlardır.[11] AK Parti'nin kadın politikalarını eleştiremeyen İslâmcılar (eleştirilerini yüksek sesle dile getiremeyenler) KADEM'i suçlayarak aslında ellerinde kalan İslâmi yaşamın olanaklı olduğu son kaleleri de kaybetmenin telaşını yaşıyorlar diyebiliriz. Tuğal (2010: 167), radikallerin devletle bütünleşmeden verecekleri mücadelelerin gidişatını aktarırken bu grupların "mevzi savaşında" her hamlelerinin pasif devrim tarafından massedilebileceğinin ve İslâmcı kalmaya çabalayanların da pasif devrimden, liberalleşmeden ve piyasalaşmadan kısmen de olsa etkilendiklerinin anlaşılması gerektiğini ifade ediyor. Aslında KADEM'in kadına ilişkin radikal anlayışın değişmesinde İslâmi kaynakları ve Asr-ı Saadet döneminden örnekleri kullanarak hareket etmesiyle birlikte CEDAW'ı, İstanbul Sözleşmesi'ni (bazı maddelere çekinceler gösteriliyor) ve 6284 sayılı kanunu desteklemesi devlete rağmen değil, devletle hareket ettiğini göstermektedir.

AK Parti'yle olan yakın ilişkisi ve benzer politik söylemleri nedeniyle yöneltilen eleştirilerle beraber KADEM'le ilgili ortaya çıkan diğer bir soru da AK Parti'nin kadın kolları örgütlenmesiyle KADEM arasında bir bağlantının olup olmadığıdır. Bu bağlamda siyasi partilerin kadın kollarının kuruluş amaçlarına baktığımızda partinin politikalarına kadın destekçi bulmak ve partinin politikaları oluşturulurken kadın bakış açısının dahil edilmesini sağlamak için kurulduklarını söyleyebiliriz. Ancak kadın kollarının, kadınların sorunlarını ele alış biçimleri ve bu sorunlara ürettikleri çözümler partinin asıl çizgisinin dışında gerçekleşmez. Toplumsal cinsiyet kavrayışı da bu ilişki bağlamında değerlendirilir (Öğüt Yıldırım ve Ardıç Çobaner, 2018: 399). Cihan Tuğal, Türkiye'deki "İslâmcı muhalefetin düzenle bütünleşmesi" olarak ifade ettiği süreci açıklarken Gramsci'den referans aldığı "pasif devrim"den yola çıkar. Hegemonyanın kurulması için rızanın oluşturulması süreci olan pasif devrim sürecinde sivil toplum ve devleti birbirine bağlayan bir

"siyasal toplum"a ihtiyaç vardır. Siyasal toplum, rızanın oluşumunda yönetilenlerle yönetenlerin hayali bir eşitlik içerisinde olmalarını sağlayarak vatandaşların devletle bağlılığını oluşturması işlevini yürütür. Yani "siyasal toplum halkı devletle bütünleştirir yurttaşlar haline getirir". Bunu başarmasının anahtarı ise "sivil topluma önderlik etmesidir (Tuğal, 2014: 38-39). Bu bağlamda kadınlarla ilgili sorunlarda önderlik görevini üstlenmesi gereken Ak Parti Kadın Kolları'nın çalışmalarının daha çok komşuluk, akrabalık gibi enformel ağlar üzerinden oluşturulan ilişkilerle evlerde gerçekleştiğini görmekteyiz. Bu çalışmalar sırasında kadınların kadın olmaktan kaynaklı sorunlarından ziyade hayır işlerinin ön plana çıktığı görülmektedir (Tür ve Çıtak, 2009: 617). Bu stratejiyle seçmen kitlesini oluşturan alt gelir grubundaki ücretli çalışan, ücretsiz ev işçiliği yapan ya da ev hanımı olan kadınlara ulaşıp harekete geçirme noktasında Kadın Kolları'nın başarısı ortadır (Doğan, 2017: 229). Ancak düzenle bütünleşme, özellikle Avrupa Birliği üyeliği süreci AK Parti içerisindeki örgütlenmede de değişiklik meydana getirmiş ve "zengin ve eğitimli kişilerin" partide söz sahibi olmasına neden olmuştur (Tuğal, 2014: 178). Ana kademedeki bu değişiklik kadın kollarında da kendini gösterse de asıl hedef olan partiye katılımın arttırılması yolunda yeni bir yol izlenmemiştir. Ancak AK Parti'nin 2010-2017 yılları arasındaki seçmenlerine ilişkin yayınlanan bir raporda[12] 2010'dan 2017'ye geçen sürede kadın seçmenlerinin oranında bir düşüş olduğu görülmektedir. Benzer düşüş 18-32 yaş arası genç seçmenler arasında da görülmektedir. Yine benzer veriler 2019 yerel seçimlerinde de kendini gösterir. İstanbul için hazırlanan raporda[13] gençlerin, eğitimlilerin, özellikle öğrencilerin büyük oranda CHP adayını desteklediği, ev hanımı olan kadınların büyük çoğunluğunun ise AK Parti adayını desteklediği görülmüştür. Bu rakamlar ışığında AK Parti Kadın Kolları'nın genç kadınlara ulaşmakta eskisi kadar başarılı olmadığını söylemek hatalı olmaz. AK Parti'nin kadınlara bakışıyla ilgili akılda tutulması gereken diğer bir nokta partinin lideri Erdoğan'ın konumudur. Refah Partisi'nin İstanbul İl Başkanlığı döneminden beri Erdoğan, partiyi başarıya ulaştıracak ana etkenlerden birinin kadınlar olduğunun farkında olduğu için kadınların taleplerine duyarsız kalmamıştır. Nitekim Tür ve Çıtak (2009: 621), AK Parti Kadın Kolları'yla ilgili alan çalışmalarında AK Partili kadınların partiye katılmalarının en önemli sebebinin Recep Tayyip Erdoğan olduğunu tespit etmişlerdir. Ancak Erdoğan'ın kadınların kamusal hayata katılımlarını desteklemesi parti tabanından ayırt edilmesi gereken bir gerçekliktir. Partisi aracılığıyla gençlerle "Yeni Türkiye"nin bağlarını kurmakta zorlanan Erdoğan, yıllar önce başörtülü kadınların siyasete katılımının önünü açan Refah Partisi'nin Hanımlar Komisyonu'nun kurulmasında gösterdiği desteği, gelinen süreçte partinin dışında kalan muhafazakâr genç kadınlar için KADEM'e sunmaktan imtina etmemiştir. Bu desteği arkasına alan ancak bağımsız bir sivil toplum kuruluşu olan KADEM bu nedenle kadına yönelik sorunlarla ilgili olarak muhafazakârlar arasında AK Parti Kadın Kolları'ndan daha "cesur" konuşabilecektir.

SONUÇ

İslâmcı kadınların ele alındığı üç yaklaşımın tamamında da İslâm'da kadın anlayışıyla yola çıkıldığı tespitini yapmak yanlış olmaz ve her üç yaklaşımda da İslâm'ın kadının hayatını kolaylaştıran bir etkisi olduğu iddia edilir. Temel fark ise kadına dair toplumsal sorunların tespiti ve çözümü noktasındadır.

Feminizmle kurdukları ilişki İslâmcı kadınların kadına dair sorunların çözümünde kullanacakları yolu da belirlemektedir. Kur'an'ın öngördüğü ilişki bi-

çiminin kabullenilmesinin sorunları ortadan kaldırdığı iddiasında bulunan ve bu nedenle Müslüman toplumlarda feminizmin gereksizliğini ortaya koymaya çalışan yaklaşım kadınların yaşamını ev merkezli kurgular.

İslâmi bir yaşam pratiğini ev merkezli kurmayan kadınların sorunlarına feminizmlerden yararlanarak çözüm arayan kadınların ise feminist literatürü kullanmaktan başlayıp "feminist" olmaya giden bir çeşitlilik arz ettiği görülür. Bu yaklaşımın tamamında "ataerkil" kavramını sıklıkla kullandıkları görülür.

Özellikle 2010'lar Türkiye'sinde ortaya çıkan yeni bir yaklaşım ise feminizmle arasına kalın bir çizgi koyarak kadınların sorunlarına modern dünyada yaşamı da yok saymayarak çözüm üretmeye çalışır. Kadının insan hakları, kadınların "evden uzaklaşmadan" aynı zamanda dışarıda olmasını sağlayacak bütün açıklamalar için kullanışlı bir kavramdır. Üstelik postmodernist tartışmalar İslâm'ın içinde de kadının insan haklarının mevcut olduğunu göstermiştir. Kalan tek sorun "hangi İslâm?" sorusunun cevaplandırılmasıdır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminden itibaren tarihselleştirilen Türkiye'deki kadın hareketiyle ilgili çalışmalardaki dönemselleştirmelerde feminizm karşıtı bir oluşuma rastlamayız. Bu dönemselleştirmelerde söylemlerin daha çok feminizmlerle üst üste getirilmeye çalışıldığını görürüz.[14] 1980 sonrası gelişen kadın hareketinde ise hâkim yapının açık şekilde feminizmler olduğu görülür. Bu hareketlerin hemen hepsinde mücadele daha çok erkek egemen söylemler, kurumlar, değerler ve normlara karşı verilmiştir. Türkiye'de feminist örgütlerin başka bir kadın oluşumunun söylemine karşı mücadele yürütmesi bugüne kadar aşikâr olmamıştı. Günümüzde ise kadının insan haklarını sahiplenen muhafazakâr kadın söylemi ile haklar bağlamında koşulsuz eşitlik talebini dile getiren feminist söylemlerden hangisinin güzergâhından gidileceği tartışması alanı kaplamaktadır. Türkiye'deki seküler kadın hareketine karşın ortaya çıkarılmaya çalışılan makbul kadının ise Türkiyeli kadınlara bir özgürlük imkânı sunup sunmayacağını zaman içinde göreceğiz. ❐

DİPNOTLAR

1 Bkz. Nilüfer Göle (2011), *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul; Aynur İlyasoğlu (2013), *Örtülü Kimlik İslâmcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri*, 4. baskı, Metis Yayınları, İstanbul; İpek Merçil (2002), "İslâmcı Kadın Aydınlar", *Tarih ve Toplum*, sayı 219.

2 İslâmcı kadın hareketi çerçevesinde Osmanlı kadınlarının tartışmaları ve Cumhuriyet'in kuruluş aşamasındaki gelişmeler için bu kitap içerisinde yer alan Hidayet Şefkatli-Tuksal'ın *Türkiye'de* "İslâmi Feminizm Tartışmaları" isimli çalışmasına bakılabilir.

3 Bkz. Elifhan Köse (2014), *Sessizliği Söylemek Dindar Kadın Edebiyatı Cinsiyet ve Beden*, İletişim Yayınları, İstanbul; Aynur İlyasoğlu (2013), *Örtülü Kimlik İslâmcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri*, 4. baskı, Metis Yayınları, İstanbul.

4 Asr-ı Saadet İslâm dininin peygamberi olan Muhammed'in yaşadığı dönem olarak adlandırılır. Bazı kaynaklarda bu dönem dört halife dönemini de kapsar.

5 Mualla Gülnaz, "Ali Bulaç'ın Düşündürdükleri", *Zaman* gazetesi, 1 Eylül 1987.
Tuba Tuncer, "Kimin Aklı Kısa", *Zaman* gazetesi, 1 Eylül 1987.
Elif. H. Toros, "Feminist Kime Derler", *Zaman* gazetesi, 15 Eylül 1987.
Yıldız Kavuncu, "İslâm'da Kadın ya da İpek Böceği", *Zaman* gazetesi, 29 Eylül 1987.

6 Özellikle bugünkü sorunların temelinde modernizm ve ataerkillik ilişkisi görülürken Müslüman kadınların sorunlarının temelinde de İslâm'ın ataerkil yorumları olduğuna dair tespitler yaygındır. Bkz. Sümeyye Erdoğan'ın KADEM Balıkesir tem-

silciliği açılış konuşması (11 Mayıs 2017). https://kadem.org.tr/kadin-ve-demokrasi-dernegi-20-temsilciligini-balikesirde-acti/.

7 KADEM, 8 Mart 2013 tarihinde Emine Sare Aydın Yılmaz başkanlığında kuruldu. KADEM kurulduğu günden itibaren AK Parti'yle ilişkisi çokça konuşulmaktadır. KADEM'in kurucu üyelerine baktığımızda AK Parti geleneğinden gelenlerin azımsanmayacak sayıda oldukları görülmekte. Derneğin Tüzüğü'nde yer alan 19.4 maddesine göre ilk Genel Kurul toplanıncaya kadar oluşturulan ilk Yönetim Kurulu Üyeleri; 1-) Özlem Zengin Topal (2012-2015 yılları arasında AK Parti İstanbul İl Kadın Kolları Başkanı, 7 Haziran 2015'te yapılan seçimlerde 25. Dönem İstanbul milletvekili, 2016-2018 tarihleri arasında Cumhurbaşkanı Başdanışmanı, 2018 seçimlerinde Tokat milletvekili), 2-) Emine Sare Aydın Yılmaz (2007 seçimlerinde İstanbul'dan AK Parti'nin milletvekili aday adayı, 2011 seçimleri için AK Parti'nin temayül yoklamalarına katıldı, 2018 seçimlerinde İstanbul milletvekili), 3-) Münevver Güler (AK Parti Kadın Kolları), 4) Elif Aydın (AK Parti Kadın Kolları il sorumlusu), 5-) Elif Esen (7 Haziran 2015 seçimlerinde İstanbul'dan AK Parti'nin milletvekili aday adayı, AK Parti İstanbul Kadın Kolları'nda farklı görevlerde bulundu, 2018'den beri Cumhurbaşkanı Danışmanı), 6-) Sevil Aygün (AK Parti İl Kadın Kolları Yönetim Kurulu Üyesi), 7-) Ayla Ağca, 8) Lütfiye Müslümanoğlu, 9-) Zülfiye Füsun Kümet (2008'den beri AK Parti Kadın Kolları MKYK'da görevli, 7 Haziran 2015 seçimlerinde İstanbul'dan AK Parti'nin milletvekili aday adayı, 2018 seçimlerinde İstanbul milletvekili adayı), 10-) Kamile Batur Yiğit, 11-) Zennure Ber, 12-) Rabia Melek Çakıroğlu, 13-) Sezen Güngör, 14-) Pınar Kandemir Hacıbektaşoğlu (7 Haziran 2015 seçimlerinde İstanbul'dan AK Parti'nin milletvekili adayı), 15-) Safa Koçoğlu (AK Parti İstanbul İl Kadın Kollarında Sekretarya Birim Başkanlığı ve Seçim İşleri Başkanlığı yaptı; Aile, Çalışma ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nda Bakanlık Müşaviri), 16-) Solmaz Kıran Çinkil (AK Parti İstanbul İl Teşkilatı Ana Kademe Yönetim Kurulu Üyesi ve Disiplin Kurulu Üyesi, 2019 yerel seçimlerinde İBB AK Parti Meclis Üyesi olarak seçildi).

8 Ruşen Çakır, 28 Şubat sürecindeki İslâmcı kadınların hareketini "Direniş ve İtaat" ismiyle kitaplaştırmıştır. Sokaklarda eylem yapan türbanlı kadınların önce direniş gösterdiklerini, 28 Şubat 1997'deki Milli Güvenlik Kurulu'nun "irticayla mücadele eylem planı" sonrasında yaşanan gelişmeler nedeniyle ise evlerine çekildiklerini ve itaat davranışı sergilediklerini ifade eder. Yurtdışına okumaya giden kızların davranışı ise bu kitabın isminden esinlenerek "ne direniş ne de itaat" olarak nitelendirilmiştir.

9 Nazife Şişman'ın *Başörtüsü Mağdurlarından Anlatılmamış Öyküler* kitabında 28 Şubat sürecinde üniversitelerde başörtüsü yasaklarına karşı verilen mücadeleye katılan öğrencilerin kendilerindeki dönüşüme dair anlatıları görülebilir.

10 Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın kızı Sümeyye Erdoğan Bayraktar'ın KADEM'in 2013 yılından beri başkan yardımcılığını yapması ve KADEM'in önde gelen üyelerinin hükümette ve AK Parti bürokrasisinde önemli mevkilere gelmesi KADEM'in söylemlerinin AK Parti'nin devamı olarak algılanmasında etkili olmuştur. Derneğin kurucusu ve Mart 2013-Haziran 2018 tarihleri arasında başkanlığını yürüten Emine Sare Aydın Yılmaz, derneğin kurucularından Özlem Zengin, Genç KADEM Proje sorumlusu Rümeysa Kadak 24 Haziran 2018 genel seçimlerinde AK Parti'den milletvekili seçilmişlerdir. KADEM Ankara Temsilcisi Zehra Zümrüt Selçuk ise Temmuz 2018'de Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanı olarak atanmıştır.

11 Bkz. KADEM Hakkındaki İddialara Basın Açıklamasıyla Cevap Verdi, 11 Temmuz 2019.

12 Baran Alp Uncu, KONDA Seçmen Kümeleri AK Parti Seçmenleri, Mayıs 2018.

13 KONDA 23 Haziran 2019 Sandık Analizi ve Seçmen Profilleri, Haziran 2019.

14 Bkz. Yaprak Zihnioğlu (2013), *Kadınsız İnkılap*, Metis Yayınları, İstanbul; Zafer Toprak (2015), *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm*, Türk Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul; Serpil Çakır (2011), *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul.

Paravanın Arkasından Çıkıp Mekânı Dönüştürmek: Kadınlar Camilerde

DENİZ PARLAK

2018'in Mart ayında Fatih Camii'nin kadınlara ayrılan mahfilin dışına çıktığı için etraftaki erkeklerin ve cami imamının "Neyi ispatlamaya çalışıyorsun?" sözleriyle azarlanıp camiden kovulan bir kadınla dayanışma gösteren bir grup kadın, olaydan yalnızca birkaç gün sonra aynı camide toplu namaz kıldılar. Yaklaşık kırk kadın Fatih Camii'nde kadınlara ayrılan bölümde değil, caminin mihrabını gören ana kısımda, erkeklerin hemen arkasında saf tutmuşlardı. Garip bakışlar ve birkaç erkeğin, kadınların sayısındaki çokluğa rağmen, "arka safta durun," diye uyarması da aslında istenmediklerinin göstergesiydi. Bu olay bir gazetede "Fatih Camii'nde bir ilk... Kadınlar da oradaydı..." başlığıyla özel haber olarak verildi. Ulusal basının ilgisinin yanı sıra BBC News Türkçe de kadınlardan bazılarıyla röportaj yapmıştı. Röportaj yapılan kadınlardan birinin "'Biraz önce burada yaşadıklarımızda da insanlar direkt olarak hani kadını her zaman arka safa atma meselesi var. Yani kadının yeri sadece camide değil, yani genel olarak bir sıkıntı var. Fakat camide bu çok yavaş gelişen bir süreç. Tamam biz şimdi beraber çalışabiliyoruz, beraber okuyabiliyoruz fakat camiye geldiğimizde direkt arka safta kalıyoruz," sözleri geniş yankı uyandırdı (BBC News Türkçe, 2018). Okur yorumlarındaki eleştiriler caminin "dilini" yansıtıyordu: "Erkeklerle aynı safta mı namaz kılmak istiyorlar?", "Kadınlar bence evde namaz kılmalı dışarıda bütün gün gezerlerse namaz kaçar tabi".

"Kadınlar Camilerde" Ekim 2017'den beri birlikte hareket eden bir grup Müslüman kadının, camilere eşit erişimi talep ettikleri, benzer mağduriyetleri yaşayan kadınlara çağrı yaptıkları bir kampanyayken geçirdikleri bir buçuk yılın ardından gün geçtikçe kitleselleşen, fakat bir o kadar da eleştirilen ve hakkında ulusal, uluslararası basın haberlerinin, köşe yazılarının, röportajların yayınlandığı bir harekete bürünmüştür. Bu çağrının mutfağını yürüten kadınların çoğu bir üniversiteyle ilişkili. Lisans, yüksek lisans ya da doktora öğrencisi, hatta akademik pozisyona sahip olanlar da var. Kadın hareketinin yakından tanıdığı Müslüman feminist kadınların bloğu Reçel'le ilişkilenen kadınlar da var içlerinde. Ancak kampanya çağrısına kulak verip kendi derdini de aktarmak isteyen, dayanışmak isteyen kadınların geniş bir profilinden söz etmek gerekir. Kimisi iki çocuğunu alıp gelmiş bir ev emekçisi, kimi dünyanın dört bir yanından gelmiş İstanbul'a yolu düşmüş Müslüman kadınlar, kimi gencecik üniversite öğrencisi, kimi ise işinden çıkıp koşturarak gelen işçi kadınlar. Hepsinin ortak noktası camilerde yaşanan erkek egemenliğini deneyimlemiş ya da dert etmiş kadınlar olmaları.

Kampanyanın bir kadın hareketi olduğunu açıkça ortaya koyan somut bir talebi var. Her ne kadar teorik olarak camilere kadınların erişiminde herhangi bir kısıtlama olmadığı söylense de pratikte geleneksel örüntülerin kadınların, erkekler gibi camiden rahatça yararlanabilmesini engellediği açıkça ortada. Bu nedenle Kadınlar Camilerde kampanyası, kadınların camilere eşit erişimini pratikte engelleyen toplumsal ilişkilerin değişimi-

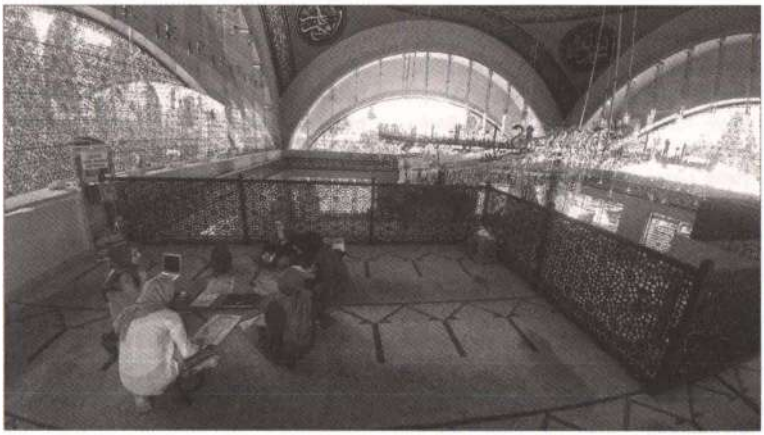
ni, bu değişim için yetkililerin sorumluluk almasını, kadınların da bu değişimi talep edebilir hale gelmesini, erkek cemaatin kadınların camilerde olmasını "gereksiz" bulan yaklaşımlarının meşru görülmemesini hedeflemektedir (Kadınlar Camilerde, 2018a). Ne var ki bir kampanya olmanın ötesine geçen bu hareket, böyle bir hedefle yola çıkmasa da esasında İslâm'ın eril algısına yönelik önemli bir eleştiri zemini oluşturmuştur. Üstelik bunu, kendilerine ayrılan paravanların arkasından çıkıp doğrudan mekânı dönüştürerek yapmaktadırlar.

Elinizdeki çalışma, Kadınlar Camilerde hareketinin feminizmle kesiştiği yeri tespit etme gayesindedir. Bu amaçla, öncelikle kampanyanın tarihsel zeminini, ardından taleplerinin tutunduğu ilkelerin feminizme açılabilecek kanallarını ve nihayetinde bu kanalların bugünün Türkiye'sindeki kadın hareketleri için ne anlam ifade ettiğini tartışacağız. Bu tartışmaları ilerletmek için, bir yıldan daha uzun bir süre Kadınlar Camilerde hareketinin çeşitli etkinliklerindeki katılımcı gözlem verilerinin yanı sıra aynı alan çalışmasında kampanyanın yürütücüleri ile yapılan görüşmelerin verileri, ulusal ve uluslararası basındaki haber ve röportajlar, konuyla ilgili yapılan uzman görüşmeleri birincil kaynak olarak kullanılacak. Zira camiler; öncelikle "kutsalı" barındırdığı ölçüde büyük uzun menzilli tarihsel birikiminde yapbozun hassas bir parçası, ardından zamansal-mekânsal laikleşmenin bir unsuru, belirli aktörler ve olgular etrafında şekillenen bir kurum, dinî pratik ve inancın değişimini izlemeye olanak veren bir mabet olması nedeniyle Türkiye'deki toplumsal iktidar ilişkilerinin düzlemini sunmakta. Bu kampanya da camilerin kapısından içeri girmiş olun ya da olmayın, toplumsal bir kırılma anını kadınlar eliyle işaret ettiği için önemlidir. Bir ibadethanenin toplumsal ve tarihsel olarak yüklendiği anlamı ve yarattığı materyal kültürü kadınların geleneklerden sıyırarak dönüştürme talepleri, senelerdir üzerinde hayli kapsamlı bir literatürün yığıldığı fakat hâlâ, özellikle Türkiye ekseninde tartışılmaya ihtiyaç duyulan İslâm ve feminizm bağdaşır mı sorusuna "kendiliğinden" bir yanıt arayışı olması nedeniyle göz ardı edilemez bir yerde durmakta.

KADINLAR HEP CAMİLERDE MİYDİ?

Kadının İslâm'la birlikte anıldığı hemen her metinde, Kur'an ayetleri ve surelerinden, hadislerden "İslâm'ın özü" tespit edilmeye çalışılır. Elbette bu metinler, İslâm'ın herhangi bir konudaki emrini açıklamaya girişen tüm metinler gibi yoruma dayalıdır. Kadınların camilerde hangi safta bulunması gerektiği, camide Cuma namazı kılıp kılamayacağı, menstrüasyon dönemlerinde camiye girip giremeyeceği gibi sorulara da cevap aranırken ilk elden kutsal kaynaklara dönülür. Fakat, 2018 Türkiye'sinde kadınların camileri neden erkeklerle eşit şekilde kullanamadığı, neden camilere giderken acaba ayıplanır mıyım diye düşünüp, kendilerini suçlu hissettiği gibi gerçeklikler dinî metinlere dönerek cevaplayamayacağımız, tarihsel olarak değişen kültürel bağlama işaret eder.[1]

Caminin İslâm'ın mabedi olarak yarattığı kutsal mekân imgesi esasında "düzenli biçimde diğer şeyleri sembolize ettiği" için açıkça maddi bir kültürü yansıtır (Geertz, 2010: 309). Öte yandan, caminin doğal bir düzlem olarak yarattığı bu materyal kültür, "yalnızca toplumsal ilişkileri ve bilişsel kategorileri yansıtmakla kalmaz" aynı zamanda hem belirleyen hem de belirlenendir (Renfrew, 1998: 3). Dant'ın belirttiği gibi (1999: 39), "materyal kültür günlük hayatta nesnelerin değerlerini ve kullanımlarını tanımlayan materyal nesnelerle ilişkili olarak kültürel pratikleri ele almayı içerir". Dahası, bu kültür statik değildir aksine insan müdahalesiyle sürekli değişir. Dinî



"Kadınlar Camilerde" kampanyasının katılımcıları ile Şakirin Camii'nde modern camilerde kadınların yeri üzerine söyleşi.

bir öğe, kutsal bir mekân olmasına karşın maddi olanın kendine içkin tek başına bir anlamı yoktur, kültürel olarak deşifre edildiği zaman önem kazanır ve anlaşılır (McDanell, 1995: 3-4). Dolayısıyla caminin şimdiki ve geçmişteki bağlamı ancak bu bütünlük içerisinde analiz edilebilir. Kadınlar Camilerde kampanyası, caminin yarattığı maddi kültürün toplumsal cinsiyet rollerine alan açan niteliklerini yeniden düşünme olanağı yaratır. Belki de bu olanağı yaratmanın kendisi toplumsal cinsiyet ilişkilerini görünür kıldığı için kitleselleşmeyi ve "hareket" olmayı sağlar, çünkü tam da toplumsal cinsiyetin yalnızca görünmez kaldığı sürece devam eden gücüne çomak sokmaktadır (Kimmel, 1997: 2-3).

Kadınların kamusal alanda özne olmaya başlamaları ve görünürlüklerinin artması, maddi bir kültüre yaslanan caminin kadınları içerecek bir dönüşümünü gerektirmiştir. Kadınlar Camilerde hareketinin özellikle dikkat çektiği nokta ise bu "sorunun" değişen toplumla birlikte oluşmasının doğallığıdır. Kampanyanın birinci yıl etkinliğine katılan kadınlardan biri, sevdiğiniz cami hangisi ya da camilerde yaşadığınız ilginç bir olay var mı sorusu üzerinden kendi öznel deneyimini açıklamakta ve aslında camilerde yaşadığı sorunun "doğallığından" bahsetmektedir: "Ben çok dışarıda olan bir insanım. Sabah 9'da evden çıkıp akşam 12'de eve giren bir hayatım var ve hep böyle olmuştu. [...] Genelde koşturuyor olduğum için camilerin pratik olmasını istiyorum. Sürekli uyarı alıyorum. Böyle düşününce hiçbir caminin içini sevmiyorum" (Katılımlı Gözlem Notları, 29.09. 2018). Bir başkası aynı konuşmaya devam etmektedir: "Babam imamdı. Çocukluğumdan beri caminin içindeydim. Babam kadın konusunda çok bilinçliydi. Camiden şimdi itildikçe çok kötü oluyorum. [...] Şimdi sürekli dışarıdayız, çalışıyoruz. Oraya yeniden sahip çıkmak çok önemli diye düşünüyorum" (Katılımlı Gözlem Notları, 29.09.2018).

Kadınların kamusal alanlarda görünürlüklerinin artmasıyla camileri talep etmeye başlamalarının dünyadaki örneklerine 90'lı yıllarda rastlanır.[2] 90'lar feminist hareketin yükselişi açısından da önemli tarihlerdir. 1993 yılında Johannesburg, Feitas'taki 23. Cadde Camii'nde hayatını Müslüman kadınların haklarını aramaya adamış İslâmcı feminist, aktivist Shamina

Shaikh önderliğinde bir grup Müslüman kadın Ramazan'ın ilk gününde topluca camiye girmiş ve asma katta namazlarını kılmıştır. Topluca kadınların camiye gittiği ve süreklilik arz etmesi için Ramazan'ın yirmi altı günü devam eden bu eylem, bir sonraki gün Kadir Gecesi'nde erkeklere rağmen dışarıda bekleyen kadınları cami yetkililerinin gönüllü olarak içeri almasına neden olmuştur (Lehmann, 2012: 486-7). Ardından 1994 yılında Amina Wedud, Güney Afrika'da katıldığı bir konferans zamanında cami imamının talebiyle karma cemaate Cape Town'da Cuma vaazı vermiştir. Bu, iki açıdan dönüm noktasıdır. Öncelikle kadın-erkek cemaat cami içerisinde yan yanayken sadece bir iple ayrılmış ve pratikte birlikte namaz kılmıştır, dahası ilk kez bir kadın kürsüden tüm cemaate seslenmiştir (Meringolo, 2013; Wedud, 2005). Elbette bu olay birçok mecrada eleştiri konusu olurken diğer yandan Müslüman kadınlara cesaret aşılamıştır. Wedud (2005) bu çelişkili durumun, Kur'an asla imamın kadın olamayacağını erkek olması gerektiğini söylemezken cinsiyete göre sahiplenilmiş rollerimiz nedeniyle ortaya çıktığından, ancak baş aktörü olduğu bu olayın da İslâmi eşitliğin anlaşılması için bir adım olduğundan söz eder. Benzer bir gelişme önce Kanada'da ardından İngiltere'de ilk kez karma bir cemaate namaz kıldıran Raheel Raza öncülüğünde gerçekleşir. Raza, *Independent*'a verdiği röportajda kadın imamlığının erkeklerin elinden bu işi almakla alakasının olmadığını, önemli olanın İslâmi cemaate erkekler dışında geriye kalan % 50'nin kadınlar olduğunu ve kadınların da aynı ilgiyi hak ettiklerini göstermek olduğunu vurgular (*Independent*, 2010). Bununla birlikte, Danimarka'da başkent Kopenhag'ta 2016 yılında açılan Mariam Camii'ne Sherin Khankan imamlık yapmaya başlamıştır (Duderija ve Rane, 2018). 2017 yılında Berlin'de Ramazan'da açılan ve "liberal cami" diye anılan İbn-i Rüşd-Goethe Camii'nin açılışını yapan Seyran Ateş ilk Cuma namazını da kıldırmıştır (Kaya, 2018). Bu mücadeleye farklı bir bakış açısı kazandıran ve feminist çevrelerde yeni bir tartışma konusu yaratan biçimde 2015 yılından itibaren Amerika'nın San Francisco, Los Angeles gibi çeşitli şehirlerinde kadın camileri açılmaya başlanmıştır (Audi, 2015).[3]

Dünyanın dört bir yanında tarihsel ve toplumsal koşulları farklılaşmakla birlikte kadınların camiye eşit erişimi talep eder hale gelmesi büyük ölçüde çok yakın bir dönemin ürünüdür. Türkiye'de kadınların erkeklerle birlikte Cuma, bayram ve cenaze namazını aynı mekânda kılmaları tartışmasını 90'ların ortalarında başlatan isim, daha sonrasında böylesi fikirleri nedeniyle mensubu olduğu Hizbullah tarafından öldürülen Konca Kuriş'tir (Yılmaz, 2013: 264-5). Feminist hareketin Türkiye'de de güç kazandığı 90'ların ortalarında bu tartışmaların yapılması tesadüf değildir. Her ne kadar Müslüman kadınların kadın hareketiyle birlikte mücadele verdiği yılların başlangıcı aynı tarihlere denk düşse de camiler özelinde yapılan tartışmalarda hâlâ başlangıçtaki sorudan ileriye bir adım atılamamıştır. 2004 yılında kadın vaizlerin yetiştirilmesine olanak tanıyan biçimde eğitimler alınıp mezunlar verilse ve Diyanet bünyesinde bugün başkan yardımcılarından biri kadın olsa da kadın dinî görevlilerden beklenen şey, kadınlara dinî konularda gündelik hayatta ihtiyaç duyacakları biçimde İslâmi rehberlik etmelerinden öte değildir. Ülke dışındaki kadın imamlık, kadın-erkek karma namaz tartışmalarından ziyade, Türkiye'de hâlâ cami özelindeki iyileştirme talepleri caminin fiziki şartlarının düzenlenmesi, hiçbir baskı altında kalmadan camiyi erkekler kadar görebilmeye imkân tanınması, camilerin erişilebilir olması talepleri ekseninde şekillenmektedir (Kadınlar Camilerde, 2018b). 2011 yılında ilk müftü kadın yardımcısı olarak İstanbul'da

görev yapan Kadriye Erdemli'nin yürütücüsü olduğu "Camilerin Kadınlar Bölümünü Güzelleştirme (3T) Projesi" sosyal hayata günümüzde daha aktif katılsa da geleneklerin etkisiyle kadınların camilerde kötü muameleyle karşılaştıkları, namaz kılacak yer bulamadıkları, mevcut yerlerin camiden kopuk, soğuk, rutubetli yerler olduğu, abdest alacak yerlerin bulunmadığı şikâyetleri üzerine İstanbul'daki yaklaşık 3.000 caminin mevcut koşullarını iyileştirmek için önce tespit, ardından tedarik, nihayetinde takibini hedefleyen bir projedir (Erdemli, 2013a). Erdemli kendisiyle yaptığımız görüşmede, projenin yalnızca camileri güzelleştirmeyi hedeflediğini şu sözlerle anlattı:

Biz bu projeye başladığımız zaman şöyle bir yanlış algı oluştu. Acaba ne yapacaklar kadınlarla erkekleri aynı mekânda namaz kıldırmak mı istiyorlar diye. Halbuki projenin ismi camilerin kadınlar bölümünü güzelleştirme projesi. İllaki böyle bir art niyet de arandı. [...] Bizim derdimizin bu olmadığını, sadece kadınların böyle camiyi güzel, nezih mekânlarda namaz kılmaları olduğunu, camiyi görebilecekleri şekilde, niyetimizin bu olduğunu anlattık (Kişisel Görüşme, 16.07.2018).

Kadriye Erdemli'nin sözlerinde İstanbul Müftülüğü'nün başlattığı projede kadınların eşitlik mücadelesinin ancak mekânsal "güzelleştirme" olduğu açıkça ortadadır. Sözünü ettiği art niyet ise Türkiye İslâm'ında kabul edilemeyecek bir tartışmaya girmeye niyetleri olmadığını vurgulamak amacındaydı. Bu eşitliğin talep edilebilir hale gelmesi ise kadınların özellikle büyük kentlerde kamusal alandaki var oluşlarının belirli zorunlulukları da beraberinde getirmesiyle mümkün olmuştur. Yine Erdemli bu kamusal alan zorunluluğunu şu sözlerle ifade eder:

Şöyle de bir şey, bazen kadın gitmek zorunda. Eskiden şöyle bir anlayış varmış, eski kitaplarda da yazar. Kadınların en iyi namaz kılma yeri evlerinin en tenha yeridir diye. Halbuki artık zaman, modern zaman. Zaten dışarıda olan kadının evine gidip namaz kılması imkânsız, çalışan, okuyan kadının. Ne yapar bu kadın, iş yerinin, okulunun yakınındaki camiye gidecek değil mi? Bu, erkekler kadar kadınların da hakkı. O zaman o camiyi görsün, camiden feyz alsın (Kişisel Görüşme, 16.07.2018).

Projenin yürütüldüğü tarihlerde Müslüman kadın camiasında camilerin kadın mahfilleri zaten tartışma konusu olmuştur. Yıldız Ramazanoğlu (2011) "Camilerde kadının yeri neresi" başlıklı köşe yazısında kendi deneyimleri üzerinden Türkiye'de camilerde kadınların yaşadığı aşağılanma, hor görülme ve izbe mahfillerde namaz kılmaya zorlanma hallerini anlatır ve "şu dünyadan gelip geçerken birkaç dakika namaz için konakladığımız yerlerde olsun her türlü ayrımcılıktan, ast üst ilişkisinden, vesayetten, hükümranlıktan uzak durabilmeliyiz," temennisinde bulunur. Gerçekten de caminin fiziksel koşulları dahi ayrımcılığı ortaya koymaktadır. İstanbul Müftülüğü'nün sözünü ettiğimiz projesinin neticesinde 2.979 caminin kadınlar mahfilinin % 47,5'sinin perdeyle, % 31,2'sinin duvarla ve % 21,3'ünün de paravanla ayrıldığı, % 54,7'sinde yönlendirme tabelasının olmadığı, camilerin % 43,3'ünde kadınların abdest alması için yer olmadığı, % 9,6'sında yetersiz olduğu, % 37,9'unda WC olmadığı tespit edilmiştir (Erdemli, 2013a; Erdemli, 2013b: 129).

Türkiye'de camilerin kadınların kamusal alandaki varlıklarının artmasına paralel olarak değişimini talep eden Müslüman kadınlar; okumak, eğitim görmek, çalışmak için kamusal alanı talep ederken bu kez de ibadetleri sırasında mağduriyete uğramamak için mücadele verir haldedirler. Son yıllarda Müslüman kadın yazarlar tarafından yazılan yazıların

başlıkları göstermektedir ki, camilere ilişkin öncelikli mesele hep aynıdır: "Kadınlar İçin Camilerde Abdest Alacak Mekânlar Yok!", "Camilerde Kadın Ayrımcılığı", "Camilerdeki Ayrımcılık ve Dezavantajlı Kesimler". Ancak kamusal alanın talep edilmesinin yalnızca mekânsal düzenlemelerden ibaret olmadığı açıktır.

Sonuç olarak, Türkiye'de camiler doğrudan devlet denetimi altında kurumsal var oluşa ve bu varoluşun ürettiği gündelik pratiği değiştirmenin de yalnızca İslâm'ın özüne dönerek ya da İslâm'ı yeniden yorumlayarak aşılamayacağı maddi kültürün birikimine sahiptir. Bu nedenle, dünyadaki mücadele pratiklerinden farklı olarak Türkiye'de kadınlar toplumsal cinsiyet rolleri ve geleneği etrafında şekillenmiş mekâna ilişkin ancak fiziki koşulların iyileştirilmesiyle başlayan taleplerini henüz çok yakın zamanlarda yüksek sesle dile getirebilmiştir. Ne dünyadaki diğer örneklerde olduğu gibi karma ibadet ne de kadın imamlık tartışılabilir durumdadır. Hareketin içinde yer alan kadınların, camilerin iyileştirilmesini talep edenlerin, "aslında ne kadar çokuz" diyebilmesi için anket çalışması yapıp yetkili mercilere sunma gayesi (R, Kişisel Görüşme, 01.06.2018), ancak bu sınırlı talebin dahi meşruluğunu sağlayabilmeye yönelik bir adımdır.

CEMAATİ İKNA ETMEK: KADINLAR VARDIR!

Kadınlar Camilerde hareketi dünyadaki örneklerden yola çıkarak ve Türkiye'deki tarihsel birikime yaslanarak mekânsal düzenlemenin ötesinde kadınların camilerden uzaklaştırılmasının tarihsel kesitlerine ulaşmaya çalışır. Mihrimah Sultan Camii'nde küçük bir grubun camilerde cuma akşamları buluşmalarıyla başlayan daha sonra İstanbul'un çeşitli merkez camilerine uzanan Kadınlar Camilerde etkinlikleri gittikçe artan katılımlarla kitleselleşmeye başlamıştır (Kadınlar Camilerde, 2018c). Hareketin Haziran ayında Ramazan günü Fatih Camii'nin bahçesinde "Dünyada Ramazanlar ve Kadınlar" çağrısıyla düzenlenen iftar yemeğine katıldım. En kalabalık etkinliklerden biriydi ve dünyanın çeşitli yerlerindeki deneyimlerinden söz eden kadınlar, esasında somut bir talep etrafında örgütleniyorlardı. Kanada'da yaşayan ve camiler üzerine araştırma yapan bir kadın, ülkesinde kadınların camiye girmelerinin sakıncalı bir yanı olmadığından ve Toronto'da ilk kez bir kadın imam olduğundan söz etti. Güney Amerika'da camileri ziyaret eden genç bir kadın ise, orada kadınların Cuma ve bayram namazlarında da camilere gittiğini ve bunu deneyimlediğinde "madem burada kadınlar gidebiliyor, biz niye gitmiyoruz. Dinimiz aynı, Allah'ımız aynı," diye sorguladığını anlattı. Az da olsa Türkçe bilen, çoğunlukla İngilizce konuşan Türkiye'ye yerleşmiş Suriyeli bir kadın Suriye'de kadınların cami pratiklerinin şehirden şehre değiştiğinden bahsetti ve çocukken belleğinde iz bırakan bir anı "Suriye'de 6-8 yaşlarındayken kız çocukları camide oynuyorduk. Bir komşumuz gelip bunların örtünmesi lazım, böyle camide dolaşamazlar deyip bizi imama şikâyet etti. Ama eğer orada bir erkek çocuk oynasaydı, bu sorun olmayacaktı, biz sadece kız çocuğu olduğumuz için oynayamadık," sözleriyle aktardı. Hareketin düzenlediği Mayıs 2019'da Süleymaniye Camii'ndeki iftarda Filistin'den, Azerbaycan'dan gelen kadınlar Türkiye'deki bu kültüre şaşırdıklarını, Filistin'de özellikle bayram namazında kadınların da camiye gitmesinin farz kabul edildiğinden söz etti. Aynı etkinlikte Malezya'da yaşamış bir kadın ise, camilerin kadınlar için sosyalleşme mekânı olduğunu aktardı. Teravih namazı, Cuma namazı, vakit namazları, Kur'an okumaları hatta yemek yerken bile kadın camidedir sözleri Türkiyeli

Yeşilvadi Camî'nde teravih namazından bir görüntü.

kadınlar tarafından oldukça şaşkınlıkla karşılanmıştı. İftara katılan kadınların aktardıkları dünya deneyimleri bir yandan bu deneyimlerin dinî esası temel almaktan ziyade pîrüpak bir biçimde toplumsal iktidar ilişkilerine özgü olduğunu, diğer yandan bu sorunlarla baş etmek için kadınların kimi zaman din görevlileriyle tartıştığını, kimi zaman caminin kadın cemaatiyle dayanışarak çözümler bulmaya çalıştığını göstermesi bakımından önemliydi (Katılımlı Gözlem Notları, İstanbul, 04.06.2018).

Peki, Türkiye için düşünüldüğünde kadınların camilerden uzaklaştırılması nasıl bir tarihsel kesite denk düşüyor? Ya da bir katılımcının ifadesiyle "Paravan meselesi her zaman dert oldu zaten. Kadınlar bölümü, erkekler bölümü ayrımı neden varmış? Ne zaman konmuş acaba, ben en çok onu merak ediyorum" (Katılımlı Gözlem Notları, 04.06.2018). Hareketin düzenlediği etkinliklerden birinde İstanbul İl Vaizi Birsen Kapıcıoğlu İslâm tarihinden örneklerle kadınların camideki yerini aktardı. Etkinliğe katılan yaklaşık yirmi kadının, sunumunun ardından Birsen Hanım'a yönelttikleri sorulara bakılırsa genel merak, "Asr-ı Saadet döneminde erkeklerin ön safta, arlarında çocukların, en arka safta kadınların aynı kubbe altında bulundukları camilerin ne zaman değiştiği" sorusu etrafında şekilleniyordu. Birsen Hanım bu soruları kabaca dinî hükümlerin farklı yorumlanmasından, çeşitli sebeplerle Peygamber döneminde kadınların da var olduğu camilerin bugün kalmadığından söz ederek "cevapladı" (Katılımlı Gözlem Notları, İstanbul, 13.10.2018).

Hareket'in katılımcıları entelektüel kaynaklarını yalnızca İslâmi bilgilerle sınırlamaktan kaçınarak, tarihsel birikimden de faydalanmak istemeye devam etmektedirler. Türkiye'de ilk kez bir kadın iç mimarın tasarımını yaptığı Şakirin Camii'ni kadınlara sunduğu toplumsal bağlam içinde konuşmak için toplandığımızda, Osmanlı'da kadınların Ramazan dışında camilerde bulunmadığını, ilk kez kadın mahfillerine Osmanlı'nın imparatorluk döneminde rastlandığını ve 19.

yüzyıla kadar özel günler dışında kadınların genel olarak yalnızca cami avlularında resmedildiğini birlikte değerlendirdik (Katılımlı Gözlem Notları, İstanbul, 11.08.2018). Kadınlar Camilerde kampanyasının bu bilgilere ulaşma ve bu "seküler" bilgiyi aktarma istekleri, tarihsel olarak kadın erkek eşitsizliğini gören ve değişimi talep eden bir noktada duruyor olmalarıyla ilişkili. Nitekim, bu nedenle Hareket'in dili eklektiktir. Bu eklektizm, Asr-ı Saadet'e rağmen, tarihsel dönüşüm ve toplumsal farklılıklara bağlı olarak koşulları değişen kadınların kendilerine alan açma çabasının bir gereği olarak ortaya çıkmakta.

Kampanyanın bir harekete dönüşmesine olanak veren bir diğer yaklaşım ise, geleneksel örüntüleri aşma çabalarıdır. Erkeklerin kadınları gördükleri zaman namazlarının bozulduğu kabulü, kampanyanın etkinliklerine dahil olan çoğu Müslüman kadın için itiraz ettikleri bir mittir. Başka bir vesileyle görüşme yaptığımızda Nevin Meriç buna itiraz eder: "Erkekleri görmek neden sorun olsun ki, dışarıda biz zaten görüyoruz" (Kişisel Görüşme, 11.06.2018). İslâm konusunda uzman Meriç'in sözlerini etkinliklerden birinde katılımcı fark etmeden tamamlamıştı: "Neden kadın sorumlu erkeğin şehvetinden?" (Katılımlı Gözlem Notları, İstanbul, 13.10.2018). Bir başka etkinlikteki şu diyalog geleneksel formlara "kendiliğinden" itirazın gün yüzüne çıktığı ana tanıklık ettirir:

– Bir de şu var mesela kadınlara Cuma farz değil deniyor, en çok bu söyleniyor. Hiçbir dinî bilgisi olmayan bir insan bile, nasıl oluyorsa bu hadisi biliyor.

– Kadınlara bayram namazı farz değil de deniyor. Hatta kadınlara evlerinde namaz kılması daha büyük hayırdır da deniyor.

– Tabii biz öyle öğrendik.

– Ben hatırlıyorum, hatta eskiden erkekler Cuma'ya gittiğinde kadınlar evde de öğle namazını kılmaz, erkeklerin Cuma'dan dönmesini beklerdi. Böyle bir uygulama vardı evde. Söylenmezdi ama hatırlıyorum.

– Bir de biz bazı durumlarda giremiyoruz ya.

– Ben kadınların regl olduğu zaman girememesine ilişkin de tam olarak bir dinî bilgi, herkesin kabul ettiği bir şey olduğunu sanmıyorum. Din uzmanı değilim ama duyduklarımızla öğrenmeye çalışıyoruz. Bana böyle bir şey sorulduğunda bu konuda farklı görüşler var diyorum. Çünkü net bir şey yok (Katılımlı Gözlem Notları, 04.06.2018).

Bu diyaloğa temasla, Julie Marcus (1992: 164) Türkiye'de kadınların regl dönemlerinde "kirli" olarak görüldüğünden ve dinsel görevlerini yerine getirmelerinin kısıtlandığından söz eder. Ona göre bu nedenle cami, erkek ritüellerinin mekânıdır ve "kirlilikten" korunmaktadır.

Kadınlar Camilerde hareketi, tarihsel ve toplumsal olarak erkek aklıyla inşa edilmiş ve sınırlandırılmış dinî bilgilerin, toplumsal mitlere dönüşmesine karşı çıkar. Hareketin kendiliğindenliği, hiçbir bilinç yükseltme pratiğine ihtiyaç duymadan, kadınların yaşadıkları mağduriyet ve ayrımcılığa karşı çıkmalarından kaynaklanır. Şüphesiz, Hareket'in kampanya olarak başlaması, bir grup kadının bu toplumsal cinsiyet rollerinin üzerindeki farkındalığıyla gerçekleşmektedir. Ancak her etkinlikte, "dışarıdan" dahil olan her bir kadının yalnızca kendi öznel deneyimleri üzerinden aktardıkları anlar, esasında bir farkındalığa ihtiyaç hissettirmeyen bir isyanın sesi gibidir. Salt bu bağlamıyla düşünüldüğünde dahi, Hareket'in halihazırdaki yeniden düşünme pratiği bile "ezeli kurban" kabul edilen kadınlara alan açmakta ve yeni bir aktivizm alanı sunmaktadır.

KADINLAR CAMİLERDE, PEKİ YA OLMAYANLAR?

Müslüman bir kadının erkeklerin temsil edildiği mekânları düşündüğünde, camiyi meselenin ana parametrelerinden biri olarak sıralaması (Kandiyoti, 2013: 235), kadının İslâm içinde tarihsel olarak ötelendiği gerçekliğini kabul ettiği anlamını taşır. Kadınlar Camilerde hareketi de bu ötelenmeye ilişkin bir kampanya başlatırken bu meseleyle derdi olan, katkı sunmak isteyen tüm kadınlara çağrıda bulundu. Bu kapsayıcılığa gölge düşürmemesi için, camilerde olmanın ötesinde bir problemi gündemine almaz ve tekil bir meselenin çözümüne odaklıdır. Her ne kadar hareketin içinde kendini feminist olarak tanımlayan kadınlar olsa da İslâm'ın yanına başka bir paradigmayı eklemeyi reddeder. Buna rağmen kampanya, sürekli değişen tarihsel ve toplumsal koşulların ürünü olarak kadının "yeni hayatı"yla birlikte geleneksel İslâm anlayışını deşifre eder. Dolayısıyla, kampanyanın katılımcılarının söylemiyle, aslında beklenti şudur: "Şu an camiye giden bir amca, hiç tanımadığı bir kadına sırf camide namaz kılmak istiyor diye çıkışma hakkı görebiliyor kendinde. Kadını camiden kovuyor. Çünkü ona göre orası bir erkekler kulübü. Kadınsa evinde olmalı. Camilerde kadınların konumu değiştiğinde bunun arka planındaki algı da değişecek ister istemez. Evet, kadınlar dışarıda, dolayısıyla camilere ihtiyaçları var demek olacak bu otomatik olarak" (Sunay, 2018).

Türkiye'deki feminizmin gelişimi açısından bakıldığında, Müslümanlık ve feminizmin bağdaştırılamaması sıklıkla karşımıza çıkan ve hâlâ canlılığını koruyan bir tartışma konusudur. Aslında İslâm'ın içinden doğan bu kadın özgürleşmesini, "başörtüsüne boyun eğmek"le eş değer tutan aydınlanmacı eğilimler göz ardı etmiştir. Oysa ki, Sara Ahmed'in tanımlamasıyla (2009: 173) feminizm "yalnızca dünyanın şimdiki örgütleniş biçimini sorgulamakla kalmayan, onu dönüştürmek ve yeni yaşam biçimleri oluşturmak için de uğraşan bir politika olarak hep geleceğe yöneliktir". Tam da bu nedenle, camilerde olmayan, dolayısıyla camilerde var olmanın kendi derdi olmadığını düşünen kadınların, bu kadın özgürleşmesine gözlerini kapaması değil aksine, derdin ortaklığını görebilmesi gerekir. Müslüman kadınlar dinin mutlak anlamda kadınları ezdiğini iddia eden yaklaşımlarla; evde, sokakta vazifelerinin sorgulandığı İslâmi gelenek arasında seçim yapmak zorunda bırakılmadan, talep ettiği "onurlu kimliğin arayışı" için desteklenmelidir (Akınerdem, 2012: 86; Tuksal, 2000: v). Kadınlar Camilerde hareketinin tanımlamada değil de özneleşme sürecinde feminist metodolojiden el alan yaklaşımı, bir inanç sistemi olarak kabul edilen ve iman edilen İslâm'ın her tarihsel ve toplumsal kertede yeniden üretilen yorumlamalarına da karşı çıkışı içerir. Bu nedenle, içinden geçtiğimiz günlerde yeniden şekillendirilen Türkiye İslâm'ının vaazlarla kadınları hedef haline getiren, kız çocuklarının evlendirilmesine caizdir diyerek icazet veren pratiklerine "içeriden" bir ses olması bağlamında bir kez daha önem kazanır. Zira, patriyarka yalnızca inancın sınırlarında değildir. Dolayısıyla neden olduğu toplumsal ilişkilerle de mücadeleyi gerektirir, kadınları güçlendirecek mücadeleyi. Kadınlar Camilerde hareketinin öncülerinden bir grup kadının kurduğu çiçeği burnunda Müslüman feminist kadın derneği olan "Havle"nin ortaya çıkışındaki anlam aynı olmasa da bu gidişe "la havle" diyebiliriz hep birlikte. ❐

DİPNOTLAR

1 İslâm ve kadının birlikte anıldığı çalışmalar, kadın hareketinin yükseldiği tarihlerde Kur'an ayet ve surelerini sorgular hale gelmiştir ki bu feminizmle anılmaya da zemin hazırlamıştır. İslâmi feminizm kavramını ilk kez 1994'te bir konuşmasında kullanan Afsaneh Majbadi'nin ardından ilk akademik çalışma 1996 yılında Mai Yamani'nin yazdığı *Feminism and Islam* olarak kabul edilir. Daha sonrasında Amina Wedud (2006), Margot Badran (2002, 2009) gibi isimler Kur'an'ın kadın merkezli okunmasından söz eder. Türkiye'de ise İslâm'ın ayet ve hadislerindeki erkek yorumu ilk kez kadını eksen alarak hedef tahtasına oturan isim Hidayet Şefkatli Tuksal'dır (2000). Hafsa Fidan'ın *Kur'an'da Kadın İmgesi* (2006) başlıklı kitaplaşan doktora tezi de İslâm'ın eril dilini tartışmaya açar.

2 19. yüzyılın sonlarından itibaren Çin'de kurulmaya başlanan kadın camileri "talep etme" ve eşit erişim bağlamında değerlendirilemeyeceği için konu edilmemiştir. Devletin dönüşüm sürecinde Çin'de inşa edilen ve özellikle kırsalda yaygınlaştırılan kadın camilerinde, kadınların eğitim alması ve reform sürecine devletin istediği ölçüde dahil edilmesi amaçlanmıştır (Jaschok ve Jingjun, 2011; Jaschok, 2012).

3 Çin'de yaklaşık 19. yüzyıldan beri var olan kadın camileri, Amerika'da modern hayatın içerisinde bir talep olarak yaygınlaşmasıyla yenidir. Ancak, kadın imamın önderlik ettiği ve yalnızca kadınların girebildiği bu camiler kadın hareketi içerisinde tartışma yaratmıştır. Saba Mahmood (2005), Mısır'daki kadınların camilerdeki hareketini incelediği etnografik çalışmasının ardından her defasında, Müslüman kadınların bu alandaki her türlü pratiğinin hem feminizmi hem de seküler teoriyi düşünmeye sevk ettiğinden söz eder.

"Rıza"dan İtiraza: Alevi Kadınlar

NİMET ALTINTAŞ

Bazıları son vermeye çalıştığımız şeylerin var olduğunu bile kabul etmez... Feminist bir hareket... Tam da son vermeyi dilediğimiz şeylerin varlığının devam ettiği konusunda ısrar etmeyi sürdürme kabiliyetimize bağlıdır (Sara Ahmed, 2018: 18).

Alevilikte kadının konumu tartışılırken ilk söylenecek söz bellidir: "Alevilikte kadın-erkek eşittir." Bu eşitlik söylemi Aleviler üzerinde, özellikle Alevi erkekleri üzerinde öylesine rahatlatıcı bir etkiye sahip oldu ki uzun yıllar boyunca sanıyorum bir tek Aleviler, kadına yönelik ayrımcı, yok sayıcı düşünce ve pratikler söz konusu olduğunda, şiddete maruz kalan kadınların sorunları tartışıldığında rehavete kapılarak Alevi kadınların "eşitlikçi bir dünyaya ait kadınlar" oldukları için bu meselelerden azade olduklarını düşündüler. Hatta bu eşitlik iddiası öyle bir raddeye vardı ki Alevilerin onca sorunu arasında bu iddianın tartışılması abesle iştigal etmek anlamına geldi. Ancak Alevi kadınların ne dinsel yaşam ne de toplumsal, kültürel ve siyasal yaşam içindeki konumları sanıldığı kadar cinsiyetler arası eşitlik temeli üzerine kuruludur. Üstelik güçlü bir biçimde dile getirilen bu söylem, yaşamın derinliklerine kadar nüfuz etmiş cinsiyetler arası eşitsizlikleri gizlemektedir. Bu nedenle eşitlik iddiasının, Alevi kadınların toplumsal cinsiyet ilişkilerini dönüştürmeye yetip yetmediğinin tartışılması gerekir. Makalenin amacı, ağırlıklı olarak erkekler tarafından savunulagelen kadın erkek eşitliği söylemine kadınların verdiği tepkilerin feminist bir karşı çıkış olarak okunup okunamayacağını tartışmaktır.

İDEALİZE EDİLEN...

Alevilikte kadın-erkek eşitliği söyleminin inanç üzerinden ifade edilen en güçlü dayanağı "can" kavramıdır. Alevi teolojisinde önemli bir yere sahip olan Allah'ın insan bedenine hulûl *(incarnation)* ettiği inancı,[1] ceme katılan kişilerin tensel özelliklerinden arınıp "can" olarak ceme katılmalarını gerektirir. Bu nedenle ceme katılanların cinsiyetsizleşmiş bedenlerle ritüele dâhil oldukları kabul edilir.[2] Ceme cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin kadınlar ve erkekler birlikte katılmakta, aynı mekânı paylaşmaktadır. Böylece kadın ve erkeğin aynı mekânı paylaşmalarının önündeki cinsiyetçi sınırlamalar ortadan kalkmakta, ortak mekân kullanımıyla cinsiyetler arasında var olduğu iddia edilen eşitlik söylemi görünürlük kazanmaktadır. Cemin yürütücüsü "dede" iken, karısı olan "ana", cem süresince dedenin yanında oturarak ceme dâhil olur

ve dedenin gördüğü saygıyı onun kadar hak eder. Cemde yürütülen On İki Hizmet içinde kadınlara da görev verilmesinden dolayı, verilen görevlerin ihtiva ettiği özelliklere bakılmaksızın eşitlik iddiasının güçlendirildiği varsayılır.

Ancak Alevilikte kadın-erkek eşitliği iddiasının dayanakları bununla sınırlı değildir. Alevilikteki cinsiyetler arası eşitlik söylemi, bir yandan Alevi dinsel yaşamının kurallarıyla açımlanırken öte yandan seçmeci bir yaklaşımla tarihe başvurularak öne çıkarılan Hz. Fatma, Kadıncık Ana, Hüsniye, Anşa Bacı, Kız Ana, Elif Ana, Dilber Ana gibi Alevi dinselliğinin önemli kadın figürleri bu iddiaların doğruluğunu kanıtlamak üzere işlerlige sokulmaktadır.

Çeşitli makale ve kitaplarda Alevilikte cinsiyetler arası eşitliğin olduğu iddiası, Sünni İslâm'la yapılan karşılaştırma çerçevesinde de konu edilmektedir. Bu yayınların çoğunda Alevilikte kadının konumu ve yaşam biçimi, Aleviliğin Sünni İslâm'la farkının gösterilmesinde bir araç işlevi görmektedir: İslâm'da yeri olan çokeşlilik yerine, Alevilikte tekeşlilik vardır. Dolayısıyla boşanma, İslâm'daki gibi tek taraflı olarak erkeğin isteğine bağlı değildir; hatta Alevilikte boşanma ancak cemaatin cemde ikna edilmesiyle gerçekleştiği için oldukça zorlaştırılmıştır. Cemde topluluğu ikna etmeden karısını boşayan koca "düşkün"[3] bırakılır. Erkeğe verilen düşkünlük cezasının kadını korumak amacıyla verildiği tasavvur edilir.

Ayrıca Cumhuriyet'in laik değerlerini, kendileri için zorlu bir coğrafya olan bu topraklarda varoluşlarının teminatı olarak gören Alevilerin, Cumhuriyet'le olan bağlarını kadın-erkek eşitliği üzerinden kurma çabaları, bu söylemi güçlendiren bir başka dayanaktır. Türkiye'de Cumhuriyet'in kurucu kadroları tarafından, ulus-devlet inşa sürecinde modernleşmeci bir proje hayata geçirilmiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında laik bir devlet, seküler bir toplum yaratma idealine yönelik politikalar kadın bedeni üzerinden görünürlük kazanmış; kadın bedeni simgesel bir anlama sahip olmuştur. Çarşaf ve peçenin kaldırılması, kadına seçme ve seçilme hakkının tanınması, İsviçre Medeni Kanunu'nun esas alınarak kadının toplumsal ve siyasal yaşama katılımının önünün açılması, Cumhuriyet'in ilk yıllarında şekillenen kadının kamusal yaşama katılımına yönelik politikalar arasında sayılabilir. Modernleşmeci perspektifin ortaya koyduğu kadın profili, ulusal kimliğin önemli bir bileşeni olmuştur.

Alevi-Bektaşi çevrelerin yeni kurulan laik/seküler bir çizgiye sahip ulus-devlete olan desteğinin, Kurtuluş Savaşı yıllarından başlayarak günümüze kadar devam ettiği söylenebilir. Yıllarca İslâmi çevreler tarafından ötekileştirilen Alevilerin, laik/seküler ulus-devlete verdikleri bu desteğin ana kaynağı, Cumhuriyet'in İslâmcı çevrelere karşı mesafeli duruşuyla yakından ilişkilidir. Gerek Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının gerekse Alevi toplulukların ortak bir zeminde buluşmasını sağlayan İslâmi çevrelerin kadın algısı, her iki kesimin kadınlara yönelik ortak bir söylemi paylaşmalarına zemin oluşturmuştur. Cumhuriyet, siyasal ve toplumsal yaşamda kadın erkek eşitliğini sağlamaya yönelik düşüncesini yasal düzenlemeler aracılığıyla ortaya koymuş; Aleviler ise kadın erkek eşitliği argümanını yüzyıllar öncesine dek götürerek bu argümanın Aleviliğin temel prensipleri arasında yer aldığını vurgulamışlardır. Kadın erkek eşitliği argümanıyla şekillenen bu yaklaşım, Cumhuriyet'in temel değerleriyle Alevilerin inançları arasında ortak bir alan yaratmış; bu ortak payda Alevilerin Cumhuriyet'e olan bağlılıklarını güçlendiren önemli bir unsur olmuştur.[4]

VAROLAN...

Alevilikte kadın konusunu ele alan birçok çalışmada "olması gereken" ile

"olan" arasında bir fark gözetilmemekte, Alevilikte kadının erkekle eşit haklara sahip olduğu düşüncesi ekseninde, kadının statüsüne yönelik bir olumlama eğilimi sergilenmektedir. Ancak söylem düzeyinde güçlü dayanaklar oluşturulmaya çalışılsa da Alevilik inancı başta olmak üzere gündelik yaşam pratiklerinden miras paylaşımına, aile içi şiddetten siyasal temsile kadar eşitsizliğin izleri sürülebilir.

Cem ritüeli, Alevi inancına içkin olduğu iddia edilen eşitliğin en iyi göstergesi olarak kabul edilir. Oysa içeriden yapılan eleştirel bir okuma cem ritüelinin, kadın erkek eşitsizliğinin pek çok işaretini barındırdığını ortaya koyacaktır. Cemde yürütülen On İki Hizmet'in neredeyse tamamı erkekler tarafından yürütülür. Cemin yürütücüsü olan "dede"nin sahip olduğu iktidardan, "ana"nın pek de nasibini aldığını söyleyemeyiz. Ayrıca ana, dedenin yaptığı gibi köy köy dolaşamaz. Eşi olan dede yaşıyorken tek başına cem yürütemeyeceği gibi, eşi öldükten sonra cemi yürütebilmesi için oğlunun varlığına muhtaçtır. Sağaltıcı özelliği ile bilinen Elif Ana, bu özelliğinin devri için kızı Güvercin Ana'ya, cem erkânını yürütmek için ise oğlu Mehmet Dede'ye el vermiştir (Solleau, 2015: 512-513). Bu tercihin tesadüfî bir tercih olmadığı aşikârdır. Cemde iktidarın asıl sahibi dededir, ana değil. Cemde ananın hiyerarşik olarak dededen sonra geldiğinin sembolik bir göstergesi ise, ananın dedenin soluna oturmasıdır. Zaten On İki Hizmet arasında dedelik, inanç hiyerarşisi içinde birinci hizmet olarak büyük bir öneme sahipken bu hizmetler arasında analık adında bir hizmet yer almaz.

Dedelik, kutsal olduğuna inanılan soy zincirini takip eden bir statüdür. Bu zincirin halkaları ise erkekleri imler, kadınları değil. Dedelerin, dede soyundan gelen kadınlarla evlenme eğilimleri kutsal soy bağını katışıksız sürdürme düşüncesiyle ilintilidir.[5] Olur da bir dede, dede soyundan olmayan bir kadınla evlenirse doğacak çocukları "dede" soyundan kabul edilir. Ancak dede soyundan olan bir kadın, dede soyundan olmayan bir erkekle evlenirse bu evlilikten doğan çocuklar "dede" statüsünü kazanamaz. Yani kadının analık statüsü elde edebilmesi için bir dedeyle evlenmesi şarttır. Kadının statüsü, evli olduğu erkeğin statüsüne bağlı olarak değişir. Dolayısıyla ataerkil zihniyet kalıplarına göre şekillenen bu inanç biçiminde kadının eşitlikçi bir dünyanın unsuru olduğunu söylemek elbette zordur. Alevilikte kadın ve erkeğin aynı mekânı paylaşması, eşitlik söyleminin önemli dayanaklarından birisi olarak değerlendirilse de cemdeki oturma düzeni, cinsiyetler arası hiyerarşinin sembolizmine uygun olarak sağ/sol ayrımına dayanır. On İki Hizmet'in yürütüldüğü meydanın sağında erkekler, solunda ise kadınlar konumlanır. Erkeğin "sağ", kadının ise "sol" ile ilişkilendirilmesi toplumsal cinsiyetin sembolik eşitsizliğinin bir ifadesidir. Ayrıca cemi yürütecek olan cem ehlinin oluşturduğu, daire biçimindeki iç halkanın erkeklerden müteşekkil olması, kadınların bu halkanın dışında kalması, eşitlik iddiasını tartışmaya açan bir başka boyuttur. Cemin merkezinde yer alan, cem ritüelini yürüten asıl topluluk erkeklerden oluştuğu için, kadınların ritüel içindeki yeri ikincildir. Tarihte cem yürüten ana ya da bacılardan verilen örneklerle, eşitlik argümanı güçlendirilmeye çalışılır. Ancak bu uygulama devreden bir geleneğe dönüşmemiştir.

Cemdeki diğer hizmet yürütücülerinden rehber, zâkir, gözcü, lokmacı, peyik, sakkacı, çerağcı, iznikçi ve bekçiler de erkektir. Semahçılar kadınlardan ve erkeklerden oluşur. Süpürgeci hizmeti ile lokmacı ya da lokmacının yardımcıları kadındır. Cemdeki rollerin dağılımına baktığımızda kadınlara düşen hizmetlerin, cinsiyete dayalı işbölümüne göre şekillendiğini, cemde iddia edildiği gibi eşitlikçi bir

rol dağılımının olmadığını görürüz. Ayrıca Alevi kadınların cemde üstlendikleri sınırlı düzeydeki hizmetleri yerine getirebilmeleri için "âdetli" ya da "lohusa" olmamaları gerekir. Bir kural olarak "âdet gören kadının" ceme katılması, lokma pişirmesi, semah dönmesi uygun bulunmaz. Sık görülmemekle birlikte kurban dualayacak olan kadının da "âdetten kesilmiş" olması önemlidir. Olumsuzlanan kadın imgesinin bir özelliği olarak "âdet olma"nın Allah tarafından kadınlara verilen bir "ceza" olduğuna inanılmakta, âdet olan kadın "kirli" kabul edilmektedir.[6]

Alevi dinselliği içinde Alevi kadınının konumu, cemin yürütücüsü olmaktan ziyade katılımcısı konumuna indirgenmiştir. Erkeğin iktidar sahibi olduğu, kurallarını belirlediği ve uyguladığı bir ritüelde kadının "ana" olarak çıkan cılız sesi, Alevi kadınları temsil etmede yetersiz kalmakta; hem erkekler hem de kadınlar ceme cinsiyetlerinden sıyrılarak değil, bizatihi cinsiyetlerine göre biçilmiş rolleriyle dâhil olmaktadır.

Alevi ritüelleri açısından önemli olan musahiplik, topluluk içinde sıkı dayanışmayı pekiştirmek amacıyla evli iki çift arasında kardeşlik bağını kurmaya yönelik bir ilişkidir. Evli çiftler arasındaki kardeşlik bağı özel bir cem töreniyle kurulur. Kurulan musahiplik ilişkisi, cinsiyetler hiyerarşisi açısından eşitsiz ilişkilerin inanç pratikleri aracılığıyla yeniden üretildiği bir başka boyuttur. Musahibin seçiminde erkek belirleyici olmakta, kadınlar kocaları tarafından belirlenmiş olan bu ilişkiye "rıza" göstermektedir.

Halk mahkemesi olarak nitelendirilen Görgü Cemi, topluluktaki erginlerin her yıl bir kez olmak üzere, tarikat tarafından topluluğun bütün bir yıl içinde dinsel, ahlâki ve toplumsal kurallarına uygun yaşayıp yaşamadığını sorgulamak üzere yapılan cemdir. Görgü sırasında evli çiftler birlikte dedenin huzuruna çıkarak sorgudan geçerler. Bu sorgulama sırasında topluluk kurallarına uygun yaşamayanlar "düşkün" ilan edilip cezalandırılır. Cemde kadın ve erkeğin birlikte görülmesi, aynı zamanda birbirlerinden davacı olup olmadıklarının da sorgulanması demektir. Ancak sorgulanan kadın ve erkeğin birbirlerinden şikâyetçi olmaları sık karşılaşılan bir durum değildir. Cinsiyetçi bir motivasyonla karı koca arasında yaşanan sorunlar erkeği "acz içinde" göstermemek için gizlenmektedir. Karısıyla sorunu çözememiş bir erkeğin görgüde bu sorunu dile getirmesi, topluluk tarafından erkekliğinin sorgulanması anlamına gelmektedir. Kendisini topluluk önünde küçük düşürmek istemeyen "erkek" sorununu kendisi çözer! Dolayısıyla kadının kocasına yönelik şikâyetinin evdeki "sonuçları", bu sorunların topluluk önünde dile getirilmesini engellemektedir. Kocasından şikâyetçi olan kadın, cemde kocasını topluluk önünde küçük düşürmesinin cezasını "azardan dayağa" kadar değişik biçimlerde çekebilir.

Alevilikte boşanmak düşkünlük nedenidir. Alevi bir kadının ifadesiyle, "Er ile avrat et ile tırnak gibidir". Alevilikte boşanmanın zorlaştırılmış ya da yasaklanmış olması, Alevi kadınının ayrıcalıklı konumu ile açıklanmaktadır. Boşanmanın bir anlamda zorlaştırılmasıyla topluluk "kendi kazancını" elde edemeyen kadını, erkeğe karşı korumaya çalışmaktadır. Ancak boşanmanın zorlaştırılması, ev içinde erkeğin lehine olan asimetrik ilişkileri süreklileştirmektedir. Böylece, kadın dinsel bir kisve altında zapturapt altına alınmaktadır. Ayrıca eğitimli olmayan, düzenli bir gelir elde edemeyen kadın için boşanmak bir olasılık olmaktan uzaktır. Kadınlar "baba evi"nden "koca evi"ne bir kere gider. Dönüşü risklerle doludur: Dayak, aşağılanma, dışlanma, geçim derdi... Böylece hayat, kadına yetinmeyi öğretir. Eşi ölen Alevi kadınların ikinci bir evlilik yapması ise toplumsal olarak onaylanmaz. Alevi kadın için aile

bütünlüğünü bozmadan, çocuklarıyla baş başa bir yaşam geçirmesi toplumsal olarak kabul görür. Görgü Cemi'ne evli çiftlerin katılabilmesi, boşanmanın zorlaştırılması, eşin ölümü halinde ikinci evliliğe sıcak bakılmaması Aleviliğin heteroseksist özelliğinin göstergeleridir. Ayrıca bu durum farklı cinsiyet kimliklerine yönelik belirli bir mesafenin işareti olarak da değerlendirilebilir.

Ataerkil ilişkiler tarafından belirlenen ve Alevi kadınların yaşamında etkili olan cinsiyet ayrımcılığının diğer bir önemli göstergesi miras paylaşımıyla ilgilidir. Miras hakkı, Aleviler arasında yaygın olarak yasalara uygun biçimde kız ve erkek çocuklar arasında eşit paylaşıma göre değil, kadınların "rıza"lığı nispetinde olmaktadır. Baba ya da erkek kardeş kadına miras vermek yerine, kızını ya da kız kardeşini vermediği mirasa karşı razı etmeyi tercih eder. Kadının rızalığının alınması altın bir bilezikle olabileceği gibi, hakkı olan mirasın ederinin çok altında bir meblağla ya da küçük bir arazi ile de sağlanabilir. Kente göçle birlikte yaşam koşullarının ağırlaşması kadınları miras paylaşımı konusunda rızalıktan ziyade, eşit paylaşıma doğru talepkâr olmaya itmektedir. Ancak kadınlar tarafından talep edilen miras hakkı hâlâ erkek kardeşlerle eşit oranda değildir. Kadınlar bu konudaki memnuniyetsizliklerine rağmen hem inançları gereği hem de mahkeme sürecinin zorlukları nedeniyle sorunu mahkemeye taşımamaktadır. Israrcı davranarak mahkemeye başvurduklarında ise düşkün ilan edilmektedir. Ev, arsa, tarla gibi mülklerin erkeklere ait olmasından dolayı, bunların devri de erkekler arasında gerçekleşir: Babadan oğula.

Miras konusunda kadınların dezavantajlı durumları pek çok erkeğin farkında olduğu halde, avantajlı konumlarından ödün vermek istemedikleri için sessiz kalmayı tercih ettikleri bir konudur. Erkekler miras paylaşımındaki bu eşitsiz durumu "zurnanın zırt dediği yer" olarak tanımladıklarından konuşmaktan imtina ederler. Kadına mirastan hak ettiği payı vermeme eğilimi, özellikle erkekler tarafından dile getirilen kadın erkek eşitliği argümanıyla güçlü bir çelişki yaratmaktadır. Miras paylaşımında uygulanan ataerkil örüntülere dayalı kurallar kadına yönelik negatif ayrımcılığı açığa çıkarmakta ve yıllardır dile getirilen ezber, belki de en görünür biçimde bozulmaktadır.

Eşitlik argümanına bu denli sarılmış olan bir topluluğun kadınları için erkeğin kadına uyguladığı şiddeti tartışmak gereksiz addedilebilir. Ancak klişelere dönüşmüş iddialar gerçeğin üzerini örtmeye hizmet ederler. Alevi kadınların da diğer kadınlar gibi erkek şiddetine maruz kaldığını, Alevi kadınların da sırf kadın olmalarından kaynaklanan sorunları olduğunu can yakıcı bir mesele üzerinden tartışmak, sır perdesini aralamak değil, sonuna kadar açmak zaruridir. Alevi erkekleri arasında da yaygın bir öfke tezahürü olan küfretmek, azarlamak, aşağılamak gibi pek çok biçimde kadına yönelik şiddet uygulanmaktadır. Kadın için şiddetten korunmanın yolu genellikle "alttan almak"tır.

Cinsiyetler arası asimetrinin göstergeleri Alevi sözlü geleneği irdelendiğinde görülebileceği gibi yazılı belgelerde de karşımıza çıkmaktadır. Karakaya Stump (2018: 37), tarihyazımını eril iktidarın bir ürünü olarak gören yaklaşımları (Berktay, 2012; Tuğ, 2016) destekler mahiyette, Alevi dede ailelerinin 14. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar geniş bir tarih aralığını kapsayan özel arşivlerindeki icazetname, şecere ve berat türündeki belgelerde kadınlara hemen hemen hiç rastlamadığını belirtmiştir. Alevi dinselliği, toplumsal ve kültürel özelliklerinin, cinsiyetler arası asimetriye dayanan inanç ve uygulamalarla beslenmesine rağmen, Alevilikte kadın erkek eşitliğinin ezelden beri var olduğunun iddia edilmesi eşitlik söylemi açısından bir handikaptır.

EŞİTLİK İDDİASINA ÖZCÜ YAKLAŞIM

Günümüzde kadınların elde ettiği kadın erkek eşitliğini sağlamaya dönük kazanımlar özellikle Fransa, İngiltere ve Amerika'da verilen kadın hakları mücadelesinin bir sonucudur.

Eşitlik kavramının birkaç yüzyıllık tarihi ve kavrama yüklenen feminist duyarlılığı güçlü anlamların, tarihi çok daha eskiye dayanan bir inanç olan Alevilikte *a priori* olarak var olduğunu iddia etmek, günümüz kavramlarıyla geçmişi inşa etme çabasının bir sonucudur. Ancak Alevilerin içinde yaşadıkları toplumsal, kültürel, siyasal ya da ekonomik dokudan yalıtık bir topluluk olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, kadınların yalnızca Türkiye'de değil, dünyada yaşadığı her türlü ayrımcılık, maruz kaldığı şiddet büyük bir sorun olarak insanlığın önünde duruyorken Alevilerin eşitlik argümanına bu kadar sıkı sıkıya bağlanmış olmalarını anlamak zorlaşmaktadır.

Son on yıla kadar, Alevilikteki cinsiyetler arası asimetriye yönelik ciddi bir sorgulama gerçekleş(e)memiştir. Kuşkusuz bu sorgulamaların henüz çok yeni olmasında, Alevilerin bu coğrafyada maruz kaldığı şiddet, ayrımcılık ve yok sayma pratiklerinin büyük etkisi vardır. Pek çok Alevi için bu dışlama siyasetinin doğurduğu, çözülmesi gereken "öncelikli" sorunlar varken, Sünni İslâm'la Alevi kimliğinin ayrıştırılmasında önemli bir parametre olarak işlev gören kadın erkek eşitliği iddiasının sorgulanması "pişmiş aşa su katmak"tan farksızdır. Ayrıca eşitlik iddiasına yönelik itirazların, Aleviliğin özüne dönük bir tehdit olarak algılandığı da belirtilmelidir.

Zülfü yâre dokunulmasından hoşnut olmayan hatırı sayılır genişlikteki Alevi kitleye rağmen, tarihsel arka planı 13. yüzyıla ve hatta daha önceki yüzyıllarda var olan tasavvuf akımlarına dayalı günümüz Alevi inancının, bir tür ezbere dönüşmüş Alevilikteki kadın erkek eşitliği iddiası, çok az sayıdaki Alevi kadın akademisyen ve yazar tarafından sorgulanmıştır. Alevilikte kadının konumunu sorunsallaştıran çalışmalar, bu alandaki ilk çalışmalar olması hasebiyle önemlidir. Dilşa Deniz'in (2008) "Dersim Alevilik Mitleri ve Erkeklik Kurguları", Şehriban Şahin Kaya'nın (2009) "Yeni Alevi Kadın Kimliğinin İnşasında Kolektif Hafızanın Rolü" adlı makaleleri, Şengül Eruçar'ın (2010) *A Feminist Analysis of the Gender Dynamics in the* Belief ve *Cem Rituals* (İnançta ve Cem Ritüellerinde Toplumsal Cinsiyet Dinamiklerinin Feminist Bir Analizi) adlı yüksek lisans tezi, Nazlı Gümüş'ün (2011) *Alevilikte Kadın: Şahkulu Sultan Dergâhı'ndaki Kadınların Alevi Kadını Algılayışı* adlı yüksek lisans tezi, Nimet Okan'ın (2014) *Alevilik ve Kadın/Alevilikte Kadın* başlıklı doktora tezi,[7] Gülfer Akkaya'nın *Sır İçinde Sır Olanlar* (2014) ve *Yol Kadındır* (2017) adlı kitapları ve Ceren Ataş'ın (2018) *Anadolu'dan Londra'ya Göç: Alevilik Pratikleri ve Eşitlik Söylemleri* adlı yüksek lisans tezi bu çalışmalardandır. Ayrıca Alevilik ve kadın konusunun tartışılmasını sağlayan ilk akademik platform, 11-12 Aralık 2014 tarihleri arasında Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi ev sahipliğinde, Bedriye Poyraz tarafından gerçekleştirilen *İnançta ve Toplumsal Yaşamda Alevilikte Kadın* başlıklı konferanstır. Bu konferansta sunulan 28 bildirinin 9'u *Hakikatin Dârına Durmak* adıyla kitaplaştırıldı. Bu konferanstan kısa bir süre sonra 8 Mart 2015'te, Hünkâr Hacı Bektaş Vakfı Serçeşme Cemevi tarafından *Alevilik ve Kadın* konulu bir panel, 2018 yılında Mersin'de *Alevi Kadınlar Sempozyumu* düzenlendi.

Alevi kadının konumunu sorunsallaştıran henüz çok yeni olan bu tartışma ortamındaki genel yaklaşım, feminist bir duyarlılığa sahip olmaktan öte; özcü, savunmacı ve karşılaştırmacı bir minval üzerinde seyretmektedir. Bu çalışmaların bir kıs-

mında Aleviliğin "özde" kadın erkek eşitliğini gözeten, ancak içinde yer aldığı daha geniş toplumsal çevrelerden ve hâkim siyasetin kadın algısından etkilendiği için kadın erkek eşitsizliğinin Aleviler arasında yaygınlaştığı vurgulanmaktadır (Akkaya, 2014 ve 2017; Ataş, 2018; Ata, 2018).[8] Akkaya (2017: 248) Aleviliğin "teorik" olarak eşitlikçi, "pratikte" ise eşitlikçi olmadığını dile getirmektedir. Bu ikili ayrım, Aleviliğin teolojik yönünü tartışmaya açmaksızın, günümüz Alevi kadınlarının maruz kaldığı ayrımcılığı gün yüzüne çıkarma eğilimine işaret eder. Çalışmada Aleviliğin özünde ataerkil ilişkiler barındırmadığı iddia edilmekte, Aleviliğe yüklenen anlamlar Aleviliğin de sınırlarını aşan bir boyutta ele alınmaktadır: "Kadim bir inanç olarak Aleviliğin ilkel toplumlardan bu yana süregelen üretim ilişkileri ve buradan belirlenen toplumsal yapının katı hiyerarşik olmaktan ziyade daha çok katılımcı, demokratik olması kadınlar açısından olumlu özellikler taşımaktadır. Bu ekonomik yapının yanı sıra ikinci bir sistem olarak aynı zamanda varlığını sürdüren patriyarkal sistem Alevi kadınların önündeki en önemli sorunlardan biridir" (Akkaya, 2014).

Bu özcü okumaların temel yanılsaması günümüz kavramları üzerinden geçmişi okuma, böylece geçmişi yeniden inşa etme çabasında yatmaktadır. Bu yaklaşıma göre, 18. yüzyıla ait bir kavram olarak öne çıkan cinsiyetler arası eşitlik kavramı, tarihi çok daha eskiye dayanan Aleviliğin temel prensipleri arasında yer almaktadır. Alevi anlatılarında önemli bir yere sahip olan Kırklar Cemi'ne[9] katılan tasavvuf ehlinin 17'sinin kadın olması, eşitlik adına kullanılan önemli bir dayanaktır. Öyle ki % 42'lik bir kadın oranının AB standartlarının dahi üstünde olduğu vurgulanmaktadır (Poyraz, 2018: 10). Aşkın zamanlara ait anlatılardaki eşitlik göstergelerini, günümüz Alevi kadınlarının toplumsal, siyasal ve kültürel yaşamını belirleyen unsurları olarak ele almak önemli bir yanılsamadır. Bu tespit üzerine ironik biçimde şunu söyleyebiliriz! Demokratik süreçlerde kadınların sayısal temsili elbette önemlidir. Ancak temsil sorununun sayısal eşitliği sağlayarak çözülüp çözülemeyeceği de bir o kadar önemlidir!

Günümüz kavramlarıyla geçmişi inşa etme çabası arkeolojik ve antropolojik verilere dayanmaksızın, kurgusal olarak cem ritüelindeki "ana"yı ana tanrıça ve tanrıçalarla bir süreklilik içinde sunma, yer yer özdeşleştirme boyutuna kadar ulaşabilmektedir. Akkaya (2017: 248) "kadim kadın-erkek eşitlikçi anaerkil toplumun[10] devamı" olarak gördüğü Aleviliğin özünde kadıncıl bir inanç olduğunu iddia etmektedir: "Kadıncıl bir inanç olan Alevilik, erkekleşti. En çok bu anlamda geçmiş olsun" (Mutluer, 1915).[11]

Günümüz kavramlarıyla geçmişi okuma çabasının yanıltıcı bir tarafı da ana tanrıçadan, tanrıçalardan Kırklar Cemi'ndeki 17 Bacı'ya, Hz. Fatma'ya, Kadıncık Ana'ya, Anşabacı'ya giden güzergâh üzerinde, sıradan Kızılbaş ya da Alevi kadınların hayatlarının, en azından bugün için hikâyelerinin izini süremediğimiz halde, eşitlik argümanını Alevi inancı, teolojik anlatıları ve edebi metinleri üzerinden mutlaklaştırma eğilimidir. Geçmişin seçmeci yorumuna dayanan bu savunmacı eğilimlerin, Alevilikte cinsiyetler arası eşitsizlikleri gizlemeye hizmet eden bir yönünün olduğu unutulmamalıdır. Teolojik mirasın kadın erkek eşitliği açısından kusursuz olduğunu iddia etmek ve bu alanı eleştirel bir okumadan muaf tutarak yaşanılan eşitsizlikleri yalnızca bugün üzerinden tartışmak, var olan ataerkil örüntülere dayalı eşitsizlikleri sürekli leştirecektir. Feminist bir duyarlılıkla, Alevi kadınının yaşadığı eşitsizlikleri kabul ederek konumunda bir değişim sağlanmak isteniyorsa sıkı sıkıya tutunulan teolojik mirasın günümüz Alevi kadını-

nın yaşamındaki karşılığının, feminist bakış açısıyla tartışılması gerekmektedir.

Alevi kimliğinin baskın unsuru olan eril iktidarın, Alevi kadınların rızasına ve dolayısıyla kabullenmesine dayandırdığı bütün pratikler hegemonik erkekliğin bir tezahürüdür.[12] Alevi erkeklerin elde ettikleri hegemonik üstünlük dine dayalı inançlar yoluyla meşrulaştırılarak sorgulanmaksızın kabullenilmesini sağlamaktadır. Rıza göstermek, bir anlamda hakkınızda verilen hükümlere boyun eğmektir, itirazınızın sessizce sönümlendirilmesi demektir. Görgü Cemleri'nde kadının kocasından şikâyetçi olması halinde dedenin kadından rızalık alması, musahiplik pratiğinde erkeğin seçtiği musahip için karısından rızalık alması, miras paylaşımında babanın kız çocuğundan ya da erkek kardeşin kız kardeşinden rızalık alması... Rıza gösterenin, kendisine sunulana razı olanın kadın olması, eşitlik iddiasına feminist bir duyarlılığı içerecek bir biçimde yüksek sesle itirazı gerektirir. Ancak bu sesin şimdilik güçlü bir ses olduğunu söylemek ise zor.

Bu nedenle, Alevilikte kadın erkek eşitliğini tartışmaya açan çalışmalara güçlü bir feminist eleştiriden ziyade, temkinli bir itiraz hâkimdir. Bu temkinli hal, Alevi inanç ve pratiklerine yönelik feminist bir okumanın önündeki en büyük engeldir. Alevi kimliğinin sınır işaretlerinden birisi olarak kabul edebileceğimiz "kadın erkek eşitliği" söyleminin, inancı içerecek biçimde kapsamlı bir eleştiriye tâbi tutulması, Alevilik inancına ve kimliğine yönelik bir tehdit olarak değerlendirilmektedir: "Alevi toplumu bugün hâlâ 'Bizde kadın erkek eşit' diyorsa bunun kökensel kaynağı ve nedenleri vardır. Her ne kadar Alevi toplumunda pratikte kadın erkek eşit olmasa da Aleviler teorik olarak bunu bugün söyleyemiyor olurlarsa işte o zaman Alevilik inancı ortadan kalkmış olacaktır. O nedenle hem bu söylem sahiplenilmeye devam edilmeli ama hem de bunun pratiğe geçirilmesi için hızlı ve hususi çabalara girişilmelidir" (Akkaya, 2017: 250). Ancak verili kimliklere hapsolunarak yapılan okumalarla, Alevi inancına hâkim olan ataerkil zihniyet kalıplarının izi sürülemez. Ayrıca eşitlik söyleminin, Alevi kadınları Türkiye'deki ve hatta dünyadaki kadın hakları mücadelesinden uzak tutan bir söylem olarak ehemmiyeti vardır. Çünkü bu söylem aracılığıyla kadınların yüzyıllar içinde elde ettikleri toplumsal, siyasal, ekonomik haklar, Alevi kadınların ezelden beri sahip olduğu haklar olarak sunulmaktadır. Yıllardır bu kabule sırtını yaslayan Aleviler, kendi gerçeği ile yüzleşmek yerine, kadınlara yönelik baskı biçimlerini, ayrımcılığı yok saymayı "öteki" kadın üzerinden okumaya şartlanmıştır.

Alevilikte kadının giyim biçimi, "öteki"yle sınırların belirlenmesinde bir gösterge olarak öne çıkmaktadır. Başörtüsü/türban karşıtlığı Aleviliğin Sünni İslâm'la farkının ortaya konulmasında kullanılan kutuplaştırıcı unsurlardan birisidir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak modern Alevi kadın/mutaassıp Sünni kadın arasında karşılıklı olarak birbirini besleyen çatışma alanları yaratılmaktadır. Aynı zamanda Cumhuriyet'in kadın erkek eşitliğini sağlamaya yönelik politikaları ile Alevi söylemine içkin olan ve Aleviliği diğer inanç gruplarından, özellikle Sünnilikten ayıran bir özellik olarak sunulan kadın erkek eşitliği iddiası, Kemalist reformları desteklemenin dayanaklarından birisidir. Laik reformlarla birlikte kılık ve kıyafete ilişkin düzenlemeler, ideolojik bir gösterge olarak öne çıkan kadın bedeni üzerinden yapılan karşıtlıklara zemin hazırlamış; açık/kapalı kadın algısı, Alevi kadın/Sünni kadın arasındaki kutuplaşmada yansımasını bulmuştur. "Başı açık özgür Alevi kadın" karşısında konumlandırılan "başı kapalı Sünni kadın" imgesi aslında modern, laik Cumhuriyet'i destekleyen Alevilerle, İslâmî yaşam biçimini benimseyen, laikliğe mesafeli bir duruş sergile-

yen Sünniler arasındaki karşıtlığın simgesel bir göstergesidir. Bu kutuplaştırıcı anlayış, tek tip Alevi kadın ve yine tek tip Sünni kadın tahayyülüne dayanmaktadır.

Eşitlik argümanı üzerinden Alevi kadının Sünni kadından daha ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunun düşünülmesi, Alevi kadınları daha eşitlikçi bir dünyanın unsurları haline getirmemiştir. Aleviler eşitlik argümanına yaslandıkları için Alevi kadınının konumuna yönelik derinlikli bir tartışma zemini oluşturamamışken İslâmcı kadınlar, kadınlık konumlarına yönelik ulusal ve uluslararası düzeyde yürütülen tartışmalar yapmakta, örgütlenme ağlarını geliştirmekte, süreli yayın ve kitaplarla yazın dünyasında kendilerini var etmekteler. Başörtüsü üzerinden yaratılan Alevi/Sünni kadın kutuplaşması bir anlamda ters yüz edilerek İslâmcı kadınlar başörtüleriyle birlikte kamusal alandaki görünürlüklerini artırmaktadır. Her ne kadar İslâmcı kadınlar, kadının konumunu haklar değil, değerler üzerinden tartışsa da çok yönlü iletişim kanallarının kullanılmasıyla fikir alışverişi ve deneyim paylaşımı İslâmcı kadınların güçlenmelerini sağlamaktadır.[13]

İslâmcı feministler de İslâm'ın Hz. Muhammed'in yaşadığı ilk yıllarda kadınların İslâm içinde önemli görevler üstlendiğini, hatip, hadis nakledici ve bilim insanı olarak çeşitli rollere sahip olduklarını savunmaktalar. Hz. Muhammed'in kızı Hz. Fatma, ikinci eşi Hz. Ayşe ve İslâm âlimlerinden Ümmü Seleme bu konuda verilen örnek isimlerdir. İslâmcı kadınlar arasında sosyal ağların etkin kullanımıyla Kur'an'ın ve İslâm ülkelerinde uygulanan aile ve medeni hukukun kadın-merkezli yorumu yapılmakta, İslâm hukuku üzerinden kadının ikincilleştirilmesine yönelik karşı görüş oluşturulmaktadır. 1994'te Amina Wedud, Güney Afrika'da kadınların ve erkeklerin bir arada olduğu cemaate namaz kıldırmış, 2004 yılında ise ABD'nin Virginia eyaletinde bu eylemini tekrarlamıştır. 2009 yılında Fas'ta kadın imamların yetiştirildiği bir medrese açılmıştır. Yerel düzeyde ise kendisini İslâmcı feminist olarak tanımlayan tek grup Başkent Kadın Platformu olsa da çok sayıda kadın örgütü bulunmaktadır. 2011 Genel Seçimleri'nde "Başörtülü Aday yoksa Oy da Yok!" kampanyası, Türkiye'deki İslâmcı kadınların kamusal görünürlük konusundaki kararlılığı açısından önemlidir (Yılmaz, 2015).

Alevi kadınların kamusal alandaki görünürlükleri ise, eşitlik iddiasını tartışılır kılan önemli bir parametredir. Alevi STK'larının yönetim kurullarındaki sayısal kadın temsili Cem Vakfı'nda 30/3, Alevi Bektaşi Federasyonu'nda 21/2, Hacı Bektaş Veli Vakfı'nda 7/1, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'nde 24/2, Şahkulu Sultan Vakfı'nda 5/2, Karacaahmet Sultan Derneği'nde 15/2'dir. Ayrıca Alevi camianın önemli STK'larının hiçbirinin başkanı kadın değildir.[14] Kaya (2009: 460) 2000'li yıllarda yapılığı alan araştırmasına dayanarak o dönemde Alevi Bektaşi Temsilciler Meclisi'nin ilk toplantısına katılan 50 temsilcinin tamamının, Cem Vakfı'nın 1998 ve 2000'de düzenlediği İnanç Önderleri toplantılarına katılan 700 Alevi dedesi, ozanı, yazar ve dernek temsilcilerinin neredeyse tamamının erkek olduğunu belirtmiştir. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Alevi erkek milletvekillerinin Alevi kadın milletvekillerine göre çok daha fazla sayıda olduğu da bilinmektedir. Politika üreten kurumlarda sayısal olarak temsil gücü oldukça zayıf olan Alevi kadınlar, sorunlarını kamusal alana taşıma ve çözüm önerileri üretme konusunda güçlü değildir. STK'larda ve TBMM'de yer alan kadınlar da Alevi kadınların sorunlarını yeterince gündeme taşı(ya)mamaktadır.

FEMİNİST BİR İTİRAZA DOĞRU

Sancar'ın belirttiği gibi (2011: 63) "Feminizm, farklı zaman ve bağlamlarda değ-

şen içeriğe sahip olsa da genel anlamda erkek ve kadınların eşit olması gerektiği iddiasına dayanır ve bu nedenle kadınlarla erkekler arasında hiyerarşik ilişkilerden doğan eril tahakkümü ortadan kaldırmayı ister." Ancak Alevilikte cinsiyetler arası eşitliğin zaten var olduğunun düşünülmesi, Alevi kadınları kadın erkek eşitliğini sağlamaya yönelen feminist bir mücadeleden uzak tutmuştur. Öte yandan Alevilerin sol siyasete olan yakınlığı Alevi kadınların feminist düşünce ve eylemlilikten uzaklaştıran bir başka etmendir. Depeli (2018: 99), sol, sosyalist ve Kürt siyaseti içinde yer alan 28 Alevi kadınla yaptığı görüşmeyi analiz ettiği makalesinde, araştırmaya katılan kadınların çoğunun politik aidiyetleri doğrultusunda "emperyalist saldırı ve işçi sınıfının sorunlarını" ya da "Kürt sorunu"nu öncelikler hiyerarşisinde ilk sıralara yerleştirerek Alevilerin ve kadınların sorunlarını tartışmayı "ayıp" olarak nitelemiştir.[15]

Feminizm sözcüğünün Türkiye'deki pek çok çevrede yarattığı sarsıcı etkiden Alevilerin de nasibini aldığını söyleyebiliriz. Alevilikte kadın konusunu feminist bir yaklaşımla ele alan sınırlı sayıdaki çalışma, kimi Alevi erkekleri tarafından kifayetsiz bir biçimde eleştiriye uğramaktadır. Bugüne kadar erkekler tarafından oluşturulan metinler "Alevilikte kadın-erkek eşittir" ezberini doğurmuştur. Feminist perspektifin bu ezberi bozucu etkisi üzerine düşünmek yerine, yazın dünyasında yer alan Alevi kadınlar feministlerin ağına düşmekle suçlanmakta, bu alanda çalışma yürüten kadın araştırmacıların çeşitli bilimsel toplantılara katılması engellenmeye çalışılmakta, feminist yaklaşımın hâkim olduğu akademik çalışmalara yönelik, "öğreten adam"a özgü bir üslupla eleştiri yazıları kaleme alınmaktadır.[16] Alevi kadınların yaşadıkları eşitsizlikleri dile getirmelerinin önündeki dinsel, toplumsal ve kültürel engellere rağmen gerek siyasal partiler gerekse STK'lar içinde kendilerini var edebilmiş Alevi kadınlar bazı feminist eleştiri ve talepleri gündeme getirme çabası içindeler. Emel Sungur, bir yandan cemde analarının gönül rahatlığı ile cem yürütemediğinden şikâyetçi olurken (Mutluer, 2015), diğer yandan Alevi STK'larının yönetim kurullarında az sayıda olan kadın temsilini eleştirmektedir. Sungur'a göre, kadınların STK'lardaki rolleri "bilet satan, kermes yapan, yemek yapan, oğlu kocası, ağabeyi için siyaset yapan" kadın profiline uygundur. Sungur'un bir başka itirazı ise boşanmayla ilgilidir. Boşanmak isteyen Alevi kadınlara ailelerinin yeterince destek olmamasını, Alevilerin boşanma konusundaki katı tutumlarıyla açıklamakta ve bu yaklaşımı kabul edilir bulmamaktadır (Akkaya, 2014: 34-35). Edibe Şahin, meslek seçimlerini belirleyen cinsiyetçi yönü vurgulamaktadır: "Hemşirelik okuyalım dediğimizde aileler buna sıcak bakmazlardı. Ama öğretmen okuluna gidelim dediğimizde hiçbir sıkıntı yoktu. Tabii bu mesleklerin kadın mesleği olduğunu sonradan fark ettik" (Akkaya, 2014: 78). Edibe Şahin'le birlikte Çilem Öz ve Sevim Yalıncakoğlu, kadına yönelik pozitif ayrımcılığın siyasetteki karşılığı olan kota uygulamasının ötesine geçilerek Kürt siyasetinin ayırt edici bir özelliği olarak öne çıkan partilerde ve yerel yönetimlerde eşit temsiliyeti sağlamak için uygulanan eş başkanlık sisteminin Alevi STK'larında uygulanması talebini gündeme getirmektedir (Akkaya, 2014: 79; Mutluer, 2015). Çilem Öz, Alevi kadınların evlerinde gereğinden fazla oturduklarını, kamusal yaşamın aktif özneleri olarak bir an önce harekete geçmeleri gerektiğini savunmaktadır. Aynı zamanda siyasette yalnızca kadınların temsiliyetinin değil, LGBTİ'lerin ve gençlerin örgütlenebilmesini önemsemektedir (Akkaya, 2014: 103). Ayten Aslaner ve Nevin Kamilağaoğlu, Alevi STK'larında kadın araştırmaları için bütçe ayrılması gerektiğini vurgulamaktadır (Akkaya,

2014: 165-172). Ezgi Göçmen, Alevi kadınların 8 Mart Kadınlar Günü'nde, 1 Mayıs İşçi Günü'nde, Alevi sorunlarıyla ilgili büyük Alevi mitinglerinde yer aldıklarını, ancak yaşadıkları eşitsizlikleri siyasetin alanına taşıyacak bir kadın örgütlenmelerinin olmadığına dikkat çekmektedir (Akkaya, 2014: 244). Dilşa Deniz ise farklı bir alandan sesini yükseltmektedir. Sosyalist, eşitlikçi akademisyen erkeklerin, donanımlı Alevi kadın akademisyenleri kendilerine rakip gördükleri için dışlayıcı bir tutum içinde olduklarını belirtmektedir (Mutluer, 2015).

Umut verici bu eleştiri ve talepler doğrultusunda, Alevi kadınlar, savunmacı bir pozisyondan uzaklaşıp kendilerine yaşamlarının hangi alanlarının eşitlikçi bir zemine dayandığını sormalılar. Siyasette yeterince temsil edilebiliyorlar mı, Alevi erkeklerle karşılaştırıldığında kaç milletvekili ya da belediye başkanlığı elde ettiler, kaç STK'da karar mercilerinde var olabildiler, erkek kardeşlerine sunulan eğitim hakkından eşit olarak yararlandılar mı ya da yararlanıyorlar mı, işgücüne katılım oranları eşitlik argümanını destekler düzeyde mi, kendi yaşamları hakkındaki kararları "özgürlük" içinde mi almaktalar, yasaların bir hak olarak verdiği miras haklarını kullanabiliyorlar mı, gündelik yaşamlarını toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin ötesine taşıyabiliyorlar mı, inançlarını cinsiyet ayrımına dayanmaksızın yaşabiliyorlar mı?

Ayrıca Alevi kadınların "gevreğini içine dürmek" olarak tanımladıkları şiddete katlanma eğilimlerini ortadan kaldırabilmeleri için, feminist yaklaşımın "kişisel olan politiktir" düsturunu zihinlerinde daima canlı tutmaları gerekmektedir. Çünkü bu yaklaşım "Kadınların evlerinin kuytularında yaşadıkları şiddeti ve sömürüyü 'kişisel' bir sorun olarak görmelerine karşı, bunun basbayağı siyasal olduğunu söyler... Hem geleneksel olarak 'siyasal' kabul edilen iktidar ilişkilerinin cinsiyetçi doğasını açık eder ve böylece siyasal alanın façasını bozar hem de yaygınlıkla siyaset dışı kabul edilen ilişkileri (aile ilişkileri başta olmak üzere) birer iktidar ilişkisi olarak tanımlayarak bunları da siyaset alanına taşır" (Bora, 2009: 818).

Eşitlik argümanını, Alevi dinselliği üzerinden daha ayrıntılı olarak tartışmak, bu yazının sınırlarını epeyce zorlayacak. Ancak meselenin Alevi dinselliği ile sınırlı olmadığını, Alevi kadınların gündelik yaşam deneyimlerinin, maruz kaldıkları şiddetin, sivil toplum kuruluşlarındaki konumlarının, siyasetteki temsil düzeylerinin, yazın dünyasında yeterince var olamamalarının ve daha birçok boyutun feminist bakış açısıyla irdelenmesi gerekmektedir. Ahmed'in belirttiği gibi (Ahmed, 2018: 39) "Feminizm sansasyoneldir... Feminist olarak konuştuğunuzda güçlü tepkilerle başa çıkmak zorundasınızdır." Unutulmamalıdır ki feminist bir itiraza olan tepkinin şiddeti, eşitsizliklerin derin köklerinin işaretidir aynı zamanda. Umarım artık bir klişeye dönüşen eşitlik argümanı üzerine yapılan feminist duyarlılığı yüksek, ezber bozucu tartışmalar, Alevi kadınların hem Alevi hem de kadın olmalarıyla katmerleşen sorunlarını gün yüzüne çıkarır ve Alevi kadınları kadın hakları mücadelesinin özneleri kılar. ❐

DİPNOTLAR

1 "Hulûl", "Tanrı'nın insan bedeninde zuhur etmesi" (Ocak, 2009: 18); "Tanrı'nın insan bedeninde görünüş alanına çıkması" (Korkmaz, 2005: 326) olarak tanımlanmaktadır.

2 Cemde kadın ve erkeğin bir arada bulunması, Alevilere yönelik "mum söndü" karalamalarına neden olmuştur. "Mum söndü" bir orgia karalaması olarak, Kızılbaşların/Alevilerin cem-

lerde ensest ilişkiler yaşadığını çağrıştırmak üzere kullanılan bir suçlamadır. Mum söndü karalaması Osmanlı tarihindeki fetvalara dayanan tarihsel geçmişinin yanında, günümüzde de Alevileri ötekileştirmenin bir aracı olarak hâlâ kullanılmaktadır.

3 Düşkünlük, Alevliğin temel kurallarına aykırı davranan, topluluk sınırlarını koruyamayan Alevilere, Görgü Cemi'nde verilen cezadır. Bu cezanın mahiyeti işlenen suça göre değişiklik gösterir. Düşkünlük cezası, topluluktan tam bir dışlanmayı içerebileceği gibi ceme katılımın belirli sürelerle yasaklanması biçiminde de olabilir.

4 Alevilerin Cumhuriyet'le bağını güçlendirmek üzere işlerlik kazandırılan kadın-erkek eşitliği argümanının tartışıldığı makale için bkz. (Okan, 2018).

5 Bu durum, toplumsal yaşamda dedenin karısı ve kızlarını topluluğun diğer kadınlarına göre ayrıcalıklı kılmaktadır. Kadın ve erkek arasında kurulan hiyerarşik ilişki kadınlar arasında da hiyerarşik bir ilişkinin oluşmasında belirleyici olmaktadır: Dede soylu kadınlar/dede ocağına bağlı "talip" kadınlar. Dede soylu kadınların eğitimden siyasete kadar sahip oldukları "kutsallıkla" sarmalanmış ayrıcalıklı statüleri, gündelik yaşam içinde talip kadınları adı konulmamış bir mücadelenin içine itmektedir.

6 Alevi yaratılış anlatılarına göre Aleviler, şeytani düşüncelere sahip Havva'dan değil, Adem ile melek ya da huri kızı olarak tanımlanan Gûruh-u Naci'nin cinsel ilişki yaşamaksızın, bir küpe koydukları özsularının birleşmesinden neşet ettiklerine inanmaktadırlar (Okan, 2016: 145-149; Yüksel, 2016). Kadının âdet olmasını kirlilikle özdeşleştiren kültürler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Ersoy, 1998; Douglas, 2007).

7 Ankara Üniversitesi DTCF Etnoloji Anabilim Dalı'nda doktora programı kapsamında, Prof. Dr. Tayfun Atay'ın danışmanlığında yürütülen bu tez, İletişim Yayınları tarafından 2016 yılında *Canların Cinsiyeti* adıyla basılmıştır.

8 Akkaya'nın (2014) *Sır İçinde Sır Olanlar Alevi Kadınlar* kitabı 13 kadınla yapılan görüşmelere dayanıyor. Burada sözünü ettiğim yaklaşım, bu görüşmeler sırasında Çilem Öz, Nevin Kamilağaoğlu ve Nuriye Gümüş tarafından da dile getirilmiştir.

9 Alevi tasavvufunda Kırklar "gayb erenleri ululuk/ermişlik sıralamasında yer alan, kim oldukları tam olarak bilinmeyen, ancak varlıklarına ve kutsallıklarına inanılan kırk kişilik evliya, ermiş topluluğu"na denir. Kırklar Cemi ise, "Tanrı'nın varlık âlemi içindeki tecellisinde tek bir vücut olarak algılanan Kırklar'ın, Hz. Ali'nin başkanlığında yaptığı toplantı. Bu toplantının devamı durumundaki cem"dir (Korkmaz, 2005: 406).

10 Günümüz antropolojik ve arkeolojik verilere dayanarak geçmişte anasoylu ve anayerli topluluklar olmasına rağmen, kadın iktidarının belirleyici olduğu anaerkil toplulukların yaşamadığı belirtilmelidir. Konuyla ilgili çalışmalar için bkz. (Aydın, 2003: 43; Webster, 2012).

11 Nil Mutluer'in *t24* gazetesi için hazırladığı yazı dizisinin 24 Mart 2015 tarihli son bölümünde söyleşi yaptığı Gülfer Akkaya bu iddiayı dile getirmiştir. Aynı yaklaşım Akkaya'nın *Yol Kadındır* kitabında ve Ataş'ın (2018) yüksek lisans tezinde de savunulmaktadır.

12 Connell'a göre hegemonik erkeklik kavramı açık baskı ve şiddetin ötesine geçen, "özel yaşamın ve kültürel süreçlerin örgütlenmesine sızan bir toplumsal güçler oyununda kazanılan toplumsal üstünlüktür... dinsel öğreti veya pratiğe, kitle iletişim içeriğine, ücret yapılarına, ev tasarımına, yardım/vergilendirme politikalarına vb. kök salan üstünlük hegemonyadır." (Connell, 1998: 246)

13 Islâmcı kadınlarla ilgili yapılan çalışmalar için bkz. (İlyasoğlu, 1994; Göle, 1998; Ali, 2014; Yılmaz, 2015).

14 Bu rakamlara 19.02.2019 tarihinde söz konusu STK'ların internet sitelerinden ulaşılmıştır.

15 Bu değerlendirmede solun eşitsizlikleri ekonomik eşitsizlikler çerçevesinde ele alarak diğer eşitsizlik biçimlerini göz ardı etmesinin de payı olduğu belirtilmelidir. Nitekim Türkiye solunun, feminizmi burjuva bir hareket olarak tanımlaması, feminist harekete karşı "İlerici Kadın Hareketi"nin örgütlenmesi ve nihayet, 80 sonrası sol harekete hâkim olan "Niçin feminizm değil?" sorusu çerçevesinde yürütülen tartışmalar bu yaklaşımın temel saikleridir. Türkiye'de feminizm tarihinin ayrıntılı çözümlemesi için bkz. (Zihnioğlu, 2007; Sancar, 2011).

16 Alevilikte kadın-erkek ilişkileriyle ilgili değerlendirmelerin, yıllardır herhangi bir feminist karşı çıkışla karşılaşmamış olmasının neden olduğu kafa karışıklığıyla kaleme alınmış, *Canların Cinsiyeti* adlı kitaba yönelik bir eleştiri yazısı için bkz. (Bahadır, 2017: 80-83).

Türkiye Kürt Kadın Hareketi[1] Tarihi ve Feminist Hareketle[2] İlişkiler: Dekolonyal Bir Feminizme Doğru

RUŞEN IŞIK

OSMANLI DÖNEMİ KADIN TARİHİ ÇALIŞMALARINA DAİR KISA BİR NOT

Osmanlı'da feminist hareket 19. yüzyılın ikinci yarısına dek uzanır. Ancak bu hareketin varlığından söz edilmeye başlanması ve "feminist hareket" olarak tanımlanması 1980'leri bulacaktır (Çakır, 2007). Feminist kadın mücadelesinin tarihsel araştırmalara uzun bir süre ve hâlâ yeteri kadar konu olmamasının iki iç içe geçen nedeninden söz etmek mümkün. Birincisi, bilime ve tarihyazımına egemen olan cinsiyet körü eril söylemde kadınların tarihinin görmezden gelinmesi; ikincisi ise, Kemalist söylemin resmî tarih dışında kalan kadın hareketleri dahil tüm politik hareketleri yok sayması ya da tahrif etmesi.

1980'lere kadar Kemalist rejim tarafından tahrif edilmiş olan kadınların mücadele tarihi, seçme ve seçilme hakkı, eğitim konusunda reformlar ve medeni yasada yapılan değişiklikler gibi birinci dalga feminizmin talepleri olan hakların Türkiye Cumhuriyet'i'nin kuruluşuyla birlikte kadınlara bahşedilmiş haklar olduğu fikri, feministlerin Kemalizm'le hesaplaşmaya başlayıp kadınların, Osmanlı dönemine uzanan mücadele tarihlerini araştırmalarıyla birlikte yön değiştirmeye başladı. Bu kritik hesaplaşma ile birlikte yapılmaya başlanan feminist tarih araştırmaları bize Türkiye feminist hareketinin izlerini sürebileceğimiz alanlar açmaya devam ediyor (Örn. Çakır, 1996; Tekeli, 1986).

Ancak, feminist çalışmalardaki iki ayrı eğilim de bu tarihin öznelerine, içeriğine ve dolayısıyla sürülen ize dair yanıltıcı olabilir. Birincisi, Özkan-Kerestecioğlu'nun (2014) altını çizdiği, Osmanlı kadın hareketi adı altında yapılan çalışmaların aslında yalnızca Müslüman ve Türk kadınların tarihi olduğu; diğer etnik ve dinsel cemaatlere mensup kadınların bu tarih anlatımında yer almadığı; ve bu yokluğun nedeni ister kaynaklara erişiminin kısıtlılığı, isterse bu tarihlerin yazılı hale getirilememiş ya da bugüne kadar korunamamış olması olsun bu yokluğun görmezden gelinmesinin milliyetçi tahayyüle destek sağlaması. Son zamanlarda yapılan çalışmalarda Özkan-Kerestecioğlu'nun altını çizdiği boşluk doldurulmaya başlanmış olsa da (örn. Osmanağaoğlu, 2015) henüz diğer cemaatlere mensup kadınlara dair bilgilerimiz Osmanlı kadın hareketinin "yan unsurları" ya da "ulusal hareketlerin kadınları" olmalarından çok öteye geçmiyor.[3]

Burada altını özellikle çizmek istediğim nokta diğer cemaatlerin kadın hareketlerinin illa ki olduğu ama bizim bilmediği-

miz ya da ilgilenmediğimiz değil; aksine, olmayan bir kadın hareketinin yokluğundan bahsetmenin de önemini vurgulamaya çalışıyorum. Keza, bir sonraki bölümde iddia ettiğim gibi, Osmanlı Kürt kadın hareketinden benim ulaşabildiğim kaynaklara dayanarak söz etmek mümkün görünmüyor ama bu yokluğu tartışmanın kendisi hem Osmanlı dönemindeki Kürt kadınların aktivizmini hem de bugünkü Kürt kadın hareketinin nasıl bir miras üzerine kurulu olduğunu anlamak açısından önemli.

Türk ve Müslüman kadınlar 1800'lerin ikinci yarısından itibaren örgütlenmeye başladığı halde Çerkes, Ermeni, Kürt, Rum ya da Yahudi gibi diğer cemaatlerin kadınları için bundan söz etmek mümkün değilse bu yokluğun da –ya da yokluk olmayabilir; etnisite ve inanç gruplarına göre örgütlenmiyor olabilirler– dönemin iktidar ilişkileri gözetilerek tartışılması gerekir. Bu tartışma farklı etnik ve dinsel cemaatlerin dönem itibariyle yaşadıkları koşullara ve Türk ve Müslüman kadınların mücadelesine dair fikir verecek ve bu da Osmanlı döneminden itibaren Türkiye kadın mücadelesi tarihinin izini farklı grupları yok saymadan sürmemizi sağlayacaktır. Daha da önemlisi, başta belirttiğim, Özkan-Kerestecioğlu'nun vurguladığı milliyetçilik tuzağına düşülmemesi için bir tedbir alınmış olacaktır.

Feminist araştırmaların yanıltıcı olabileceği ikinci nokta ise metodolojik bir eğilimle ilgili: Genel olarak Osmanlı kadın hareketinden ve diğer etnik ve dinî gruplara mensup kadınların mücadele tarihinden bahsederken başvurduğumuz kaynakların dernek tüzükleri, dergi, gazete, bildiri, kitap gibi basılı kaynaklardan oluşuyor olması pek çok olası İstanbul dışındaki yerellerde, sosyal, ekonomik ve eğitim sermayelerinden yoksun kadın hareketlerinin olmadığını varsaymak anlamına geliyor. Bu "merkezi" yaklaşım ya kadınların mücadele tarihini eğitimli ve iktidarla ilişkileri açısından avantajlı bir sosyal statüye sahip kadınlar tarafından ve daha çok İstanbul çevresinde gelişen bir hareket olarak *de facto* kabul etmemize ya da tersine *de facto* kabul ettiğimiz bu varsayımın ana akım dışında kalan olası hareketleri yok saymamıza yol açtığını ve feminist tarih araştırmalarımızın sınırlarının belirlendiğini düşünüyorum. Bu yazı da sözünü ettiğim literatüre dayandığından bu sınırlar içinde bir tartışma olacak; yine de kendi sınırlarımızı görmek ve bundan sonra yapılacak çalışmalar için fikir verebileceğini düşündüğümden bu parantezi açmayı önemli buluyorum.

20. YÜZYIL BAŞLARINDAN İTİBAREN ORTAYA ÇIKAN ULUS HAREKETLERİ ÇERÇEVESİNDE OSMANLI'DAKİ KÜRT ULUSAL HAREKETİ İÇİNDE KADINLAR

Temeli 19. yüzyıl Avrupası'nın milliyetçi hareketlerine dayanan ve Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı etnik unsurları açısından "modernleşme projesi" olarak ortaya çıkan milliyetçi hareketler Kandiyoti'ye (1997) göre iki çelişkili söylemi barındırır; milliyetçi söylemde bir yandan "saf", "otantik" ulus değerlerinin korunması vurgulanırken diğer yandan da modernleşmenin gereği olarak eski olanın dönüşümü ve çağın gereği uyarınca –yani Batı'nın benimsediği toplumsal dönüşümlerle paralel olarak– yeniden tanımlanması gerekir. Toplumsal cinsiyet ilişkileri de dolayısıyla bu iki potansiyeli taşır: "Otantik" kültürün taşıyıcıları olarak görülen kadınlar bu söyleme göre ulusun geleneksel değerlerinin birincil koruyucuları ve yeniden üretenleridir; ancak aynı zamanda da geleneksel toplumsal cinsiyet ilişkilerinin dönüştürüldüğünün de kanıtı olacaklardır. Kandiyoti bu alanların sabit değil; zaman içinde, öznelerin pazarlıkları ve etkinlikleri ile dönüşen alanlar olduklarını vurgular.

Farklı feminizmlere daha çok alan açan 2000'lerin Türkiye feminist hareketinin sınırları, feminist hareketle bağlarını ortak zeminlerde politika yaparak daha da güçlendiren Kürt Kadın Hareketi ile genişler. Özellikle 8 Mart'lar bu genişlemenin görünür olduğu önemli karşılaşma alanlarından biridir.

Kürtler bağlamında, Klein'a (2005) göre Kürt milliyetçiliği diğer ulusal hareketler gibi 20. yüzyılın başlangıcıyla Osmanlı yönetimdeki merkeziyetçiliğe doğru atılan adımlarla, yetkileri kısıtlanan yerel ileri gelenlerin etkileriyle ve entelektüel ve profesyonel kesimin desteğiyle ortaya çıkmıştı. Milliyetçi söylem yukarıda değindiğim Kandiyoti'nin çizdiği çerçevede, yalnızca ulusal varlığın korunması olarak değil aynı zamanda geleneksel toplumsal ilişkilerin dönüşümünü de öngören modernleşmeyi de içeriyordu. Kadın meselesi de bu büyük projenin önemli bir ayağı olarak Kürt basınında yer almaya 1913'te yazılan bir yazıyla başlamıştı.[4] Bu dönemde kadın sorununa yönelik yapılan vurgu ulusun kadınlarının konumunun ulusun gelişmişlik düzeyleriyle yakından ilişkili olduğuydu (s. 54). Dolayısıyla Kürtlerin hem modern çağa ayak uydurmaları hem de ulusal mücadele konusunda desteği beklenen Batı'ya karşı Kürt ulusunun "ulus" olmayı hak eden varlığının ve gelişmişlik düzeyinin ispatı için kadın sorunu önemli bir konuydu. Kadınlar bir yandan kendi kültürlerini ve geleneklerini korumalı fakat aynı zamanda da modern eğitimle donanmış anneler olarak gelecek Kürt nesillerini kendi dillerinde çağın gereklerine göre yetiştirmeliydiler.

İşte, verili kaynaklar çerçevesinde Osmanlı döneminde Kürt kadınların ilk örgütlenmesi olarak bilinen, 1919'da İstanbul'da kurulmuş olan Kürt Teali Nisvan Cemiyeti (Kürt Kadın İlerleme Cemiyeti) böyle bir ulusal projenin bir parçası olarak kurulmuştu. Bu dernek, Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'ndaki yenilgisiyle birlikte 1918'de İstanbul'un, devlet yetkilileri, askeri personel, tıp doktorları, gazeteciler, akademisyenler ve aristokratlardan oluşan Kürt elitleri tarafından, ulusal ve kültürel gayeler çerçevesinde faaliyetlerini sürdüren Kürdistan Teali Cemiyeti çatısı altında kurulmuştu (Kahraman, 2008). Derneğin kurucuları olan güçlü ve elit ailelere

mensup kadınlar bir yandan kız çocuklarına eğitim desteği sunar ve kadınlara ailenin korunması ve maddi konularda destek olurken aynı zamanda da ve Kürt ulusal mücadelesindeki "tamamlayıcı" rollerini üstlenmiş olacaklardı.

Kürt Kadın Teali Cemiyeti'nin kuruluş amacında şu cümleler yer almaktadır: "Kürt kadınlığının medenî bir bakış açısıyla yükselmesini ve ilerlemesini sağlamak, Kürt aile hayatında kurumsal ve toplumsal düzenlemeler gerçekleştirmek, Ermenî Tehcîri ve onu izleyen diğer zorunlu göçler nedeniyle sefîl bir hâle gelen Kürt yetim ve dullarına iş bularak veya cemiyet adına nakdî yardımda bulunarak onları içinde bulundukları sefaletten kurtarmak."[5-6] Dernek tüzüğünde, derneğin bu amaçlar doğrultusunda gazete, dergi, kitap ve broşür yayınlaması, farklı vilayetlerde şubeler ve kütüphaneler açması ve üyelerine yönelik konferans ve dersler vermesinin öngörüldüğü belirtiliyor. Tüzükte ayrıca cemiyete üyeliğin Kürt ve Kürtsever "haysiyet ve şerefi şaibedâr olmamış" tüm kadınlara açık olduğu vurgulanmış. Haysiyet ve şerefe yapılan vurgu, içeriği tanımlanmamış olsa da bir saygınlık şartına işaret ediyor ve "bazı" kadınların derneğe üyelik "şerefine" nail olamayacağını ima ediyor. Bu da dernek üyesi kadınların sınıfsal karakterinin bir yansıması ve "öncü" rollerini korumak için alınmış bir tedbir olarak görülebilir. Ayrıca, üyelik şartında Kürt veya Kürtsever olmanın yer alması da cemiyetin ulusal karakterini vurgulaması ama aynı zamanda da Kürt olmayan kadınların işbirliğine de açık olduğunu göstermesi açısından önemli.

Son olarak, Vanlı Memduh Selim Beg'in *Jîn* dergisinde yayınlanan ve cemiyetin kuruluşunun basında ilk kez duyurulduğu "İki Eser-i Mebrur" (İki Hayırlı Eser) başlıklı makalesinde ilgili bölüm şöyle aktarılıyor:

İstanbul'da yaşamakta olan Kürt kadınları, Kürt Teali Nisvan Cemiyeti ismiyle bir cemiyet teşekkül ettiler. Kürtlük'e taraf olan bu cemiyetten dolayı ne kadar medyûn-i şükrân olsak yeridir. Kürt millî dâvâsının, bu cemiyeti kurmuş olan kadınlardan başlıca beklentisi, kadınlarımıza vatan, vazîfe, fedakârlık hisleri aşılayan tam birer anne oldukları gündür. Bunu başarabildikleri takdirde, Kürt kadınlığının asrî zihniyetle inkişâfı emeline ermişler demektir. Türk kadın hareketi, genelde erkeklerin içtimaî durumunun kadınlardan daha üstün olması nedeniyle teşekkül etti ve bu dengesizlik yüzünden kadın hareketi erkek hareketinden ayrılmak mecburiyetinde kaldı. Kürt kadın hareketinin aynı neticeye düçar olmasından endişe ediyorum. Erkeklerden ayrı bir kadın mes'elesi ne vakit tahaddüs eder? Ve iş ne vakit tehlikeleşir? Ne vakit ki erkeklerle kadınlar seviye-i irfân ve terbiyelerinde –kemiyyeten ve keyfiyyeten– bir dengesizlik olursa. Türkler'deki kadın mes'elesinin sebebini bundan buluyoruz. Erkekler kemiyyeten ve keyfiyyeten ne kadar mütekâmil iseler kadınlar her iki cihetden de o kadar az gelişmişler. İşte ben bu dengesizlikten korkarım (akt. Seyidani, 2014).[7]

Kürt ve erkek bir yazar tarafından yapılan bu tanıtım öncelikle Kürt kadınlara dernek aracılığıyla ulusal mücadele için yapacakları fedakârlıkların önemini vurguluyor ve Kürt kadınların gelişimini bu konuya sunacakları katkıya bağlıyor. İkincisi, Kürt ve Türk kadınları toplumsal cinsiyet eşitliği açısından karşılaştırarak Kürtler açısından böyle bir sorunun olmadığının; Kürtlerin "modern" seviyeye ulaşmış olduğunun altını çiziyor (!). Son olarak da Kürt kadınlara Türk kadınlar gibi erkeklere karşı mücadele etmek gibi bir fikri akıllarından geçirmemeleri gerektiği konusunda üstü örtülü bir "ayar" veriliyor.

Dernek bir yıl sonra kapatıldığından derneğin ne kadar faal olabildiği konusunda ayrıntılı bilgiye sahip değiliz, ancak Alakom'un (2005) aktardığına göre derneğin bazı şubelerinin olduğu ve dernek üyesi pek çok kadının, kız çocuklarının eğitimi ve Kürt kültürü konusunda entelektüel faaliyetlerine devam ettikleri biliniyor. Dernek ayrıca, ulusal hedefler etrafında kurulmuş olmasına ve Kürtlerin çoğunlukla yaşadığı kırsal alanlarda etkin olamamış olmasına rağmen Kürt kadınların ilk kurumsal aktivizm deneyimleri olması açısından önemli bir yer teşkil ediyor. Son olarak da, derneğin tüzüğünün, Osmanlı kadın hareketi[8] için önemli bir gazete olan ve 1913-1921 yılları arasında 194 sayı yayınlanan *Kadınlar Dünyası*'nın matbaasında basılmış olması (Alakom, 2005); gazetede, Kürt tarihindeki kadın figürlere yer verilmesi; ve kimi düzenli olarak kimiyse zaman zaman yazan Kürt kadın yazarların olması Kürt kadınların yukarıda alıntıladığım Vanlı Memduh Selim Beg'in arzuladığı ulusal sınırlar içinde kalmadığının işaretleri olabilir. Kürt kadınlar, içinde hayvan hakları, ekonomi, Osmanlı kültürü gibi konuların bulunduğu çeşitli yazılar yayınladıkları gibi kadın hakları ve aile yaşamı konularında da pek çok yazı kaleme almışlardı. Bu yazılara öncülük eden Mes'adet Bedirxan sık sık özel alan-kamusal alan ayrımına, kadınlar arası güç birliğinin kurulmasının gerekliliğine ve kadınların aile ve toplumda oynadıkları rollere değinmiş ve kadınları konu alan pek çok tiyatro oyunu kaleme almıştır. Bu yazılarda kadınların güçlenmesine, kamusal görünürlüğüne ve haklarına vurgu yapıldığı halde kadınlar yine de aile ve toplumda oynadıkları rollerle tanımlanmakta ve adab-ı muaşeret konularında da kadınlara tavsiyelerde bulunulmaktadır (Kutlar, 2010).

1920 ile birlikte Osmanlı Kürt ulusal hareketinin ileri gelenleri İstanbul'dan göç etmek zorunda kalırlar ve pek çoğu Irak'a yerleşerek faaliyetlerine burada devam eder; aynı şey Kürt Teali Nisvan Cemiyeti üyesi olan kadınlar için de geçerlidir. Alakom'a göre bu tarihten itibaren Irak Kürt kadınları için önemli bir merkez olacaktır (2005). Pek çok kadın figür, yazar, sanatçı ve politik liderler olarak Kürtleri temsil edecek, uluslararası toplantılarda da Kürtleri temsilen yer alacaklardır.

Ancak ne tarihteki güçlü Kürt kadın figürler ne Kürt Teali Nisvan Cemiyeti ne de Kürt kadın gazetecilerin varlığı ve feminist yayınlarla ilişki içinde olmaları Osmanlı döneminde kadın hakları odaklı örgütlenmiş bir Kürt kadın hareketinden söz etmemiz için yeterli değil. Kandiyoti'nin sözünü ettiği ulusal hareketlerin kadın-erkek eşitliği konusunda barındırdıkları akışkan potansiyel Kürt kadınlara eğitim, kamusal görünürlük, politik aktivizm gibi bazı avantajları sağlamış olsa da Kürt kadınların aktivizmi o dönemde ulusal çıkarların ötesinde bir kadın hareketine dönüşmemişti. Son olarak, 1980'lerle birlikte ortaya çıkmaya başlayan, sol temelli ve tabana yayılan Kürt kadın hareketinin her ne kadar milliyetçi söylemdeki kadın imajında ortaklıklar taşısa da (Yalçın-Heckman, 1999), Osmanlı elitlerinden oluşan Kürt kadınların aktivizm mirasını taşıdıklarını söylemek de olası görünmüyor.

CUMHURİYET DÖNEMİ

Osmanlı sonrası dönemde Türkiye'deki Kürt kadınların etkinliği yerini sessizliğe bırakmıştı (Aktürk, 2015). Bunun nedeni, Türkiye Cumhuriyet'i'nin kuruluşuyla birlikte eğitimli Kürt elitin kaçmaya zorlanması ya da öldürülmesi ve gazete, dergi ve derneklerin kapatılmasıyla milliyetçi bir ajandaya sahip olmayan Kürt aşiret elitinin güçlenmiş olmasıydı. Kadınların eğitimi ve politik aktivizmi konusunda ulusal sınırlar içinde de olsa teşvik edici olan eğitimli elitin aksine, Kürt aşiret li-

Gültan Kışanak*

SEMİHA ARI

Gültan Kışanak, 15 Haziran 1961'de Elazığ'da beş çocuklu bir ailenin en küçük çocuğu olarak dünyaya geldi. Herkesin "solcu, demokrat, sosyalist" (Kışanak, 2018b: 184) olduğu bir mahallede ve çevrede büyüdü. Üniversiteye kadarki eğitimini Elazığ'da tamamladı. 1978'de Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi'ne girdi, ama henüz ikinci sınıftayken gözaltına alındı ve tutuklandı. İki yıl (1980-1982) Diyarbakır 5 No'lu Askerî Cezaevi'nde kaldı. Buradan tahliye olduktan sonra Elazığ'a döndü, ama davası devam ettiği için tekrar tutuklanarak iki yıl kalacağı Elazığ Cezaevi'ne gönderildi (Sönmez, 2018).

Elazığ Cezaevi'nden çıktıktan sonra Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü'nü kazandı. Yine öğrenciyken Halepçe Katliamı'nı protesto sırasında gözaltına alındı ve tutuklandı. 1990-2004 yılları arasında gazetecilik yaptı. 2000'li yıllarda hem Kürt kadın hareketinde hem de Kürt siyasi partilerinde çalışmalarını sürdürdü. 2007'de Demokratik Toplum Partisi'nden (DTP) bağımsız aday olarak girdiği genel seçimlerde Diyarbakır milletvekili, 2009-2014'te Selahattin Demirtaş ile birlikte Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) Eşbaşkanı ve BDP'den bağımsız aday olarak girdiği 2011 genel seçimlerinde Siirt milletvekili oldu. 30 Mart 2014 yerel seçimlerinde Fırat Anlı ile birlikte Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Eşbaşkanı seçildi. Bu görevini 25 Ekim 2016'ya, diğer birçok Kürt siyasetçiyle birlikte gözaltına alınana kadar sürdürdü. Gözaltında beş gün tutulduktan sonra tutuklandı. Halen Kocaeli 1 No'lu F Tipi Cezaevi'nde kalıyor.

HAPİSHANE YILLARI VE KADIN SORUNLARIYLA YÜZLEŞME

Gültan Kışanak henüz yirmili yaşlarının başlarındayken dört yılını hapiste geçirmişti. Onun için Diyarbakır 5 No'lu Askerî Cezaevi birçok açıdan dönüm noktasıydı. 12 Eylül darbesi sonrası çok ağır bir siyasal ortamda

(*) Bu yazı feminist yol arkadaşım Hülya Osmanağaoğlu'nun desteği olmasaydı tamamlanamazdı. Kendisine ufuk açıcı eleştirileri, katkı ve önerileri için çok teşekkür ederim.

derleri, dinî otoriteler ve kurumlar çok daha otoriter ve baskıcı bir yapıya sahipti ve yerel otoritelerini güçlendirmek birincil politik amaçlarıydı (Alinia, 2013: 26). Bu gelişmelerle birlikte 1950'lerden itibaren hem Kürt otoritelere hem de Türk devletine karşı sol hareket içinde yeni bir Kürt muhalefeti ortaya çıkacaktı. Türkiye İşçi Partisi'nde (TİP) örgütlenen büyük şehirlerdeki Kürt gençleri 1971'deki askerî darbeyle TİP'in kapatılmasına kadar burada mücadele edecek, 1970'lerin sonlarına doğru da kendi örgütlerini kurmaya başlayacaklardı (Çağlayan, 2012). Kürt kadınlar da bu örgütler çevresinde örgütlenecekti.

1978'de PKK'nin kuruluşundan itibaren kadınlar Kürt hareketinin hem silahlı

insanlık dışı muamelelerle ve ağır işkencelerle ünlenen, Kürtlerin kolektif politik hafızasında önemli bir yer tutan bu cezaevi, aynı zamanda onun kadınların dayanışma ve direniş deneyimleriyle karşılaştığı bir yerdi. Bu nedenle Kürt kadınların politik kimliğinin oluşmasında da etkisi oldu. Kışanak, burada aynı zamanda Hilvan Belediyesi meclis üyeleri Duriye Kaya ve Emine Hacıyusufoğlu ile birlikteydi. Neredeyse tamamı genç kadınlardan oluşan bu koğuşta ağır işkenceler gördüler. Kışanak için bu yılları anlatmak kolay olmasa da buradaki kadın dayanışmasının ve yoldaşlığının sağaltıcı etkisini özellikle dile getirdi. Diyarbakır Cezaevi'nden sonra iki yıl kaldığı Elazığ Cezaevi ise onun kadın sorunlarıyla "sarsıcı bir şekilde yüzleştiği" (Kışanak, 2018b: 185) bir deneyim oldu. Çünkü tek siyasi tutuklu olarak kaldığı Elazığ Cezaevi'nde, kadınların erkekler ve erkek şiddeti nedeniyle hapis yattığını gördü. Bu durumu, "Kadın olmanın ne kadar zor, hatta 'tehlikeli' olduğunu anladım," (Kışanak, 2018b: 186) diyerek ifade ediyor. Kışanak (2018c: 12) 12 Eylül döneminde Diyarbakır Cezaevi'nde yaşananları, Kürt kadın hareketinin de "zorlu yolculuğunun ilk çıkışı" olarak da tarif ediyor.

8 Mart Dünya Kadınlar Günü, Diyarbakır, 2015 (Kaynak: Bianet*).*

HAPİSHANEDEN GAZETECİLİĞE: GERÇEKLERİ YAZMAK

Gültan Kışanak, Elazığ Cezaevi'nden çıktıktan sonra 1986'da Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi'ne girdi. Arzusu gazeteci olmak ve gerçekleri yazmaktı. Çünkü gazeteci olursa adaletsizliğe karşı durabileceğine ve ezilenlerin sesini duyurmaya katkıda bulunabileceğine inanıyordu.[1] Öğrenciyken 1998'de Halepçe Katliamı'nı protesto ederken gözaltına alındı ve bir yıl daha hapiste kaldı. Öğrenciliği sırasında *Güneş* gazetesinde staj yaptı. Basının erkek egemenliğini ve kadınlara bakış açısındaki sorunu mesele etmeye başladı. 1990'da mezun olunca İstanbul'a gitti ve 1992'ye kadar *Yeni Ülke* gazetesin-

hem de silahsız mücadelesinde artarak ve güçlenerek yer aldılar. Bu tarihten itibaren kadınlar devlete karşı verdikleri mücadele kadar hem feodal Kürt toplumunda hem de hareket içindeki patriarkaya karşı mücadele etmeye devam edeceklerdi. Kadınların gerillaya katılmaları öncelikle kendi erkek yoldaşları tarafından direnişle karşılanacak ve "asıl" savaşçılar olan erkeklerin dikkatlerini dağıtacakları iddiasıyla mücadeleye katılmaları engellenmeye çalışılacaktı. Cephede ise toplumsal cinsiyet ilişkileri yeniden üretilecek, savaşa katılmaları engellenecek, kamp işlerinden sorumlu tutulacaklar ve eviçi emeğin görünmezliği gibi kadınların buradaki emekleri de erkek gerillalar tarafından küçümsenecekti. "Namus" söy-

de çalıştı, gazetenin genel yayın koordinatörlüğünü yaptı. 1992'de *Özgür Gündem* gazetesinin kuruluş çalışmalarına katıldı, gazetenin Adana temsilcisi olarak görev yaptı. Bir yıl sonra İstanbul'a döndü. *Özgür Gündem*, onun için kadınların yönetim mekanizmalarında yer aldığı bir gazete olması nedeniyle de oldukça önemli. Gazetede kadın çalışan sayısını artırma ve kadın çalışanlarla özel olarak ilgilenme yaklaşımı geliştirdiklerini ve bunun özgür basında kadın gazeteciliğinin temel taşları olduğunu belirtiyor.

Fatma Sönmez (2018), Kışanak'ın "özgür basın geleneği" olarak adlandırılan Kürt gazetecilik geleneğine çok önemli katkıları olduğunu ve bunun parçası olmasının onu aynı zamanda Kürt siyaseti içinde önemli kılan ilk durak olduğunu belirtiyor. Burada onun gazetecilik yaptığı doksanlı yılların hem Kürt siyasi hareketi hem de Kürt kadınların mobilizasyonu ve örgütlenmesi bakımından bağlamına işaret etmek gerekiyor. Savaşın, köy boşaltmaların, faili meçhul cinayetlerin, OHAL'in ve zorunlu göçlerin sürdüğü doksanlarda, Kürt hareketi siyasi partiler yoluyla da mobilize olmaya başladı. 1990'da Halkın Emek Partisi (HEP) ile başlayan, bugün Halkların Demokratik Partisi (HDP) ve Demokratik Bölgeler Partisi (DBP) ile süren siyasi parti deneyimleri Kürt kadınlar için, özellikle Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) ile birlikte, çok önemli bir politikleşme ve örgütlenme alanı haline geldi. Kadınlar doksanlarda kitlesel protestoların ve sokak eylemliliklerin parçası olarak, tam da Kışanak'ın (2018a) belirttiği gibi bir dip dalgayla Kürt siyasi hareketinin kapılarını zorlamaya başladılar. Diğer yandan Türkiye feminist hareketin ülke genelinde çok sayıda örgütler kurarak ve ortak zeminler yaratarak yaygınlaştığı, ancak Kürt kadın hareketiyle fazla temas kuramadığı bu dönemde, Kürt kadınlar ulusal mücadele ve siyasi parti çalışmalarının yanı sıra cinsiyet temelli baskı ve ezilmeye karşı özerk kadın örgütleri kurdular ve dergiler çıkardılar.

Dolayısıyla Kışanak'ın gazetecilik deneyimini, parçası ve öznesi olduğu bu politik bağlamın güçlü bir şekilde etkilediğini ve kadın mücadelesinin gücüyle bir "kadın gazeteci" olarak da çalıştığını görüyoruz. Kışanak, doksanlarda OHAL rejiminin sürdüğü, on binlerce insanın hayatını kaybettiği, yüzbinlerce insanın köy boşaltmalarla yerinden edilip göçe zorlandığı, Kürt gazetecilerin tutuklandığı, işkence gördüğü ve gazetelerinin bombalandığı, ama öte yandan Kürt siyasi hareketinin ve kadın örgütlenmesinin mücadele tarihinde önemli eşik yaratmış bir

lemi hem Kürt toplumunda hem de Türk devleti tarafından kadın gerillalara karşı kullanılacak ve öldürülen kadın gerillaların bedenleri tahrip ve tecavüze maruz bırakılacaktı (Zagros, 2016).

İdeolojik açıdan da 1990'lara kadar kadınların toplumsal konumu Kürtlerin sosyo-politik durumlarının ve kurulacak olan yeni toplumun sembolü olarak araçsallaşmaktan öteye geçmeyecekti; "köleleştirilmiş" Kürt kadını "köleleştirilmiş" Kürt toplumunu sembolize ederken cinsiyetsiz bir imaja sahip olan, güçlü ve kendini halkına feda eden "yeni" Kürt kadını da "yeni" Kürt toplumunun kurulmasında rol alacaktı. Toplumdaki eril şiddet ise baskılara ve işsizliğe bağlanıyor; bu öfkenin kadın ve çocuklara değil

dönemde gazetecilik yaptı ve kadınların özgürlük ve eşitlik mücadelesine katıldı.

PARTİYİ AŞMAK, KADIN ÖZGÜRLÜK MÜCADELESİYLE SİYASET YAPMAK

Yerel örgütlenme çalışmaları, kadın komisyonları, kadın kolları, kota, ilkesel bir karar olarak kadınların partide "özgün ve özerk" örgütlenmesi doksanlar boyunca ve 2000 başlarına kadar kadınları hareket ve parti içinde oldukça güçlendirdi. Öte yandan bağımsız kadın örgütlerine ihtiyaç arttığı için 2000'ler boyunca çok sayıda kadın örgütü kuruldu. Gültan Kışanak (2018a), bu dönemde Kürt kadınların kadın kurtuluş ideolojisiyle buluştuğunu ve böylelikle kadın örgütlenmesinin partiyi aştığını ifade ediyor. Kendisi de 2003 yılında Kürt kadın hareketinin ilk çatı örgütlenmesi olarak kurulan Demokratik Özgür Kadın Hareketi'nin (DÖKH) kurucu meclisinde yer aldı (Sönmez, 2018). Hem DÖKH'ün parçası olarak kadın hareketinde hem de DEHAP Kadın Kolları bünyesinde kadın çalışmalarına devam etti.

Bir yandan özerk kadın hareketinin güçlenerek yayılması, diğer yandan yerel ve genel siyasetin partiler aracılığıyla ve kadın çalışmalarını temel bir parçası haline getirerek sürdürmesi bu dönemin canlılığını gösteriyor. Kadın hareketi örgütlerinde yer alan kadınlar ile yerel yönetimler ve parlamentodaki kadınlar birlikte çalıştılar ve pek çok başarı elde ettiler. Örneğin, 2004 yerel seçimlerinde dokuz yerden kadın belediye başkanı seçildiğinde kadınlar dayanışma amacıyla o belediyelerde çeşitli görevler aldılar (Kışanak, 2018a). Kışanak da belediye başkanlığına seçilen dokuz kadından biri olan Yurdusev Özsökmenler'in başkanlığını yaptığı Diyarbakır Bağlar Belediyesi'nde çalıştı ve birlikte yerel yönetimlerde kadın çalışmalarını hızlandırdılar. Örneğin, Bağlar Kadın Kooperatifi ve Kardelen Kadın Evi bu dönemde kuruldu.

2007'de kadın hareketinin verdiği destek ve cesaretle, DTP'den bağımsız aday olarak girdiği genel seçimlerde Diyarbakır'dan aday oldu. Kadınlarla seçim çalışması yürüttü. Seçilen yirmi iki milletvekili arasındaki sekiz kadından biri de oydu. Kışanak (2018a), bu başarıyı "Kadın hareketi kotayı uygulama konusunda ısrarcı olmasaydı daha az kadının seçileceği kesindi," şeklinde açıklıyor.

DTP 2009'da kapatıldıktan sonra BDP kuruldu ve Kışanak 2010'da Selahattin Demirtaş ile birlikte partinin eşbaşkanı seçildi, bu görevi dört yıl sürdürdü. Bu zamana kadar Kürt ka-

sisteme yönlendirilmesi gerektiği savunuluyordu (Çağlayan, 2007).

1980'lerin başlarına kadar örgütsel olarak Kürt kadınlarla benzer bir geçmişi paylaşan, çoğunluğu sol örgütlerden ayrılan ve "özel olan politiktir" vurgusuyla Türkiye'de ikinci dalga feminizmin tohumlarını atan, orta sınıf, eğitimli kadınların başlattığı feminist hareket ise bu dönemde iki ideolojiyle hesaplaşmaya başlamıştı. Birincisi, erkek-egemen ilişkilerin yeniden üretildiği, kadınların eşitlik taleplerini devrim sonrasına erteleyen devrimci sol ideoloji; ikincisi ise Cumhuriyet sonrası kadınlara tüm "gerekli" hakların "bahşedildiği" iddiası ile kadınların hak mücadelelerinin önünü kesip onları patriarkal aile ilişkilerine hapseden Kemalist

dın hareketi birçok kazanım (kota, eşbaşkanlık, kadın komisyonları ve meclisleri vs.) elde etmiş, kadın örgütleri kurmuştu. Kışanak da bu mücadelenin bir parçası oldu. Bu nedenle kadın hareketinin mücadele ve kazanımlarının kendisine güç ve destek verdiğini her fırsatta dile getiriyor. 2011 genel seçimlerinde ise BDP'nin bağımsız adayı olarak Siirt'te yüksek bir oyla yeniden vekil seçildi.

Kışanak (2018a: 18), Kürt kadınların siyasi partilerdeki yolculuğunu "Toplumsal kalıplara, aileye, partideki eril zihniyete, devletin baskılarına ve hatta kadınların kendilerinde içselleşen toplumsal cinsiyet rollerine karşı müthiş bir mücadele" olarak tanımlıyor. Kendisi de hem kadın hareketinin bir parçası olarak hem de milletvekilliği yaptığı yıllar boyunca (23. ve 24. Dönem) bu kolektif mücadeleyi Meclis'e ve bulunduğu her alana taşıdı. Onunki basitçe bir "temsil" ya da başkaları adına konuşmak değildi. Örneğin, 2015 yılında HDP II Kongresi'nde yaptığı konuşmada "And olsun ki biz kadınlar en büyük kariyerimizi sizin saltanatınızı yıkarak yapacağız," sözleriyle aslında sokakta ve her yerde süren kadın mücadelesinin sözünü, parçası olduğu bir hareketin öznesi olarak da dile getirdi ve iktidara meydan okudu.

DİYARBAKIR'IN İLK KADIN BELEDİYE BAŞKANI OLMAK: "TARİHÎ BİR RÖVANŞ"

Eşbaşkanlık ilk defa 2005 yılında DTP ile hayata geçirildi, daha sonra bir ilke olarak BDP (2010-2014) ile de sürdü ve 2014 yerel seçimlerinden sonra kazanılan 102 belediyenin 96'sında kadın eşbaşkan vardı. Bunlardan biri de Gültan Kışanak'tı. O, 2014 yılına gelindiğinde hâlâ "Büyükşehir zordur, bir kadın yapabilir mi?" (Kışanak, 2018b: 194) gibi cinsiyetçi sorgulamalara ve onun Alevi kimliğinin gündemde tutulmasına rağmen aday oldu ve Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Eşbaşkanı seçildi. Bu, kadınların kolektif temsili açısından önemli olmasının yanı sıra, 12 Eylül darbesinde Diyarbakır 5 No'lu Cezaevi'nin vahşetini bizzat yaşamış bir kadının seçilmesi nedeniyle de ayrıca önemliydi. Onun ifadesiyle:

12 Eylül faşist darbesinde Diyarbakır 5 No'lu Cezaevi'ni yaşamış bir kadının, otuz dört yıl sonra Diyarbakır Belediye Eşbaşkanı seçilmesi tarihî bir rövanştı. Demokratik siyaset adına, kadın özgürlük mücadelesi adına çok büyük bir başarıydı. Hiçbir egemen kimliğe –erkek, Sünni– dayanmayan, arkasında ekonomik bir

ideoloji. Feminist kadınlar bu dönemde daha çok ev toplantılarında bir araya gelmiş, feminist kitap çevirileri ve dergilerin yayınlanmasının yanı sıra çeşitli kampanyalar ve sokak eylemleri düzenlemişlerdi.

Feministler her ne kadar Kürtlerin yaşadıkları baskılara yabancı olmasalar da Kürt kadınların Kemalist söylem ve devlet baskısı nedeniyle yaşadıkları şiddet, bu dönemin politik gündemlerinin parçası olmayacaktı. Türkiyeli feministler, Kemalizm'le kadınlara verdiği zararlar[9] açısından yüzleşirken Kemalizm'in kendileri dışındaki; Türk olmayan, Türkçe bilmeyen ve Kürtler gibi etnik olarak yok sayılan, sınıfsal ve eğitim düzeyi açısından kendileriyle aynı avantajlara sahip olmayan kadınlara verdiği zararları gözden ka-

güç ya da aşiret vb. sosyal statüsü bulunmayan bir kadının Kürt siyasetinin merkezî olarak kabul edilen Diyarbakır'dan belediye eşbaşkanı seçilmesi alışılagelmiş tüm siyasi kriterlerin değiştiğini göstermekteydi. Bu durum, örgütlü kadın iradesinin gücünün ve toplumdaki demokratik değişimin somut ifadesiydi (Kışanak, 2018b: 195).

Kürt kadın hareketi eşbaşkanlık sistemini kadın ve erkek arasında bir iktidar ve yetki paylaşımı olarak tanımlamıyor. Bu daha ziyade Kürt kadın hareketinin bir politik güce dönüşmesiyle patriyarkal toplumsal yapının değişmesi için verdiği kolektif mücadelenin bir sonucu, bir kolektif temsil. Çoğu zaman da partideki erkek yoldaşların itirazlarına rağmen ısrarlı bir mücadele sonucunda elde edilmiş bir kazanım. Kışanak (2018a) da bunun kolektif yönetim anlayışına dayalı bir sistem olduğunu ve kadın hareketinin kolektif mücadelesine dayandığını belirtiyor.

Gültan Kışanak, eşbaşkan seçildikten hemen sonra kadınlarla birlikte belediye çalışmalarını kadınların taleplerini ve katılımlarını içerecek, hatta merkeze alacak şekilde yapmaya başladı. Onun eşbaşkanlık yaptığı dönem, aynı zamanda Kürt kadın hareketinin örgütlenme ve politika yapma alanının genişlediği bir dönem. DBP 2014 yerel seçimlerinde üçü büyükşehir olmak üzere toplam yüz altı belediye kazanınca, yerel yönetimlerde kadın çalışmaları ve örgütlenmeleri için daha fazla alan açıldı. Bu sırada DÖKH 2015'te kendini feshetti ve Kürt kadın hareketinin yeni çatı örgütlenmesi Kongreya Jinên Azad/Özgür Kadınlar Kongresi (KJA) olarak ilan edildi. Yerelden merkeze geniş bir kadın örgütlenmesi hedefini önüne koydu. Onlarca kadın danışma merkezi, dernekler, kooperatifler, üretim atölyeleri ve kadın örgütleri, sığınaklar ve ALO Şiddet hattı kuruldu. Bununla birlikte 2000'ler Türkiyeli feministler ile Kürt kadın hareketinin temas ve birlikte çalışma alanlarının geliştiği bir dönem olması açısından da önemli.

Newroz kutlamalarında yapılan koşu. Diyarbakır, 2015 (Kaynak:* Evrensel*).

çırmışlardı. Halbuki Cumhuriyet rejimi her ne kadar patriarkanın biçim değiştirmiş "modern" formunu kadınlara dayatsa da yasalar ve eğitim alanlarında kadınları güçlendirmiş ve kamusal alanda daha görünür olmalarına olanak sağlamıştı (Yüksel, 2006). Büyük çoğunluğu kırsal alanda yaşayan ve Türkçe bilmeyen Kürt kadınlar için bu haklardan faydalanmak mümkün olmadığı gibi Türk ve Kürt kadınlar arasındaki uçurumu daha da derinleştirmiş ve Kürt kadınları bu açıdan da güçsüzleştirmişti.

1990'LAR

1990'lar, Türkiye feminizmi açısından 1980'lerdeki teorik birikim ve bilinç yük-

Hem patriyarkaya karşı mücadelede hem de Kürt sorununun çözümü, barış ve müzakere için ortaklıklar kuruldu. Barış İçin Kadın Girişimi (BİKG) ve Kadın Özgürlük Meclisi (KÖM), özellikle 2013'te başlayan çözüm süreciyle birlikte dayanışma ve mücadelenin güçlendiği zeminler oldu.

Ancak 15 Ağustos 2016'da çıkarılan bir Kanun Hükmünde Kararname (KHK) ile 106 DBP belediyesinin 44'ünün eşbaşkanları görevden alındı. Daha sonra kayyum atanan belediye sayısı giderek arttı. Bu belediyeler içindeki kadın merkezlerinin çoğu kayyumlar tarafından kapatıldı ya da işlevsiz hale getirildi. 16 Kasım 2016'da ise yine çıkarılan bir KHK ile KJA dernek dâhil olmak üzere Kürt kadın hareketi bileşeni birçok dernek kapatıldı. Kışanak (2018a) kayyumların kadın sistemine bir müdahale olduğunu belirtti.

TUTUKLANMA SÜRECİ

Kışanak, 25 Ekim 2016'da Meclis'te Darbe Komisyonu'nda konuştuğu gün, Ankara'dan Diyarbakır'a gittiği uçaktan iner inmez gözaltına alındı ve beş gün sonra tutuklandı. O tutuklandıktan sonra, 1 Kasım 2016'da Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi'ne kayyum atandı.

Tutuklu olduğu süre boyunca Sebahat Tuncel ile birlikte yargılandığı duruşmalara ancak SEGBİS ile bağlanabildi. 1 Şubat 2019'da Malatya 5'inci Ağır Ceza Mahkemesi'nde görülen karar duruşması ilk kez fiziksel olarak katılabildiği duruşmaydı. Kışanak'a bu duruşmada "terör örgütüne üye olmak" ve "silahlı terör örgütü propagandası yapmak"tan toplam 14 yıl 3 ay ceza verildi. Tutuklandığı bu dava dosyasında 8 Mart ve 25 Kasım gibi günlerde yaptığı konuşmalar ve çeşitli kadın toplantıları, eylemleri "suç" olarak yer aldı.

HAPİSHANEDEN DIŞARIYA KADIN SİYASETÇİLERİN HİKÂYELERİ: KÜRT SİYASETİNİN MOR RENGİ

Gültan Kışanak hapiste de çalışmaya devam etti. Hapiste bulunan Kürt kadın siyasetçilerinin hikâyelerini ve deneyimlerini bir araya getireceği bir kitap çalışmasına başladı. Ağustos 2017-Şubat 2018 arasında hapiste bulunan, yerel ve genel siyasette yer almış kadınların deneyimlerini röportajlar yoluyla toparladığı ve editörlüğünü Hülya Osmanağaoğlu'nun yaptığı *Kürt Siyasetinin Mor Rengi* kitabı 2018'de basıldı.

Bu kitap Kürt kadınların siyasetteki deneyimlerini ve erkek egemenliğiyle

seltme gibi toplantılardan edinilen deneyimlerle, ideolojik tartışmalar ve sokak eylemlerinden ziyade kurumsallaşmaya ve kadın odaklı projelere dönük bir dönüşüme yöneldiği bir zaman olarak tanımlanıyor (Bora ve Günal, 2002). Türkiye'deki muhalif hareketlerin gerilemesinin ve Türkiye politikasında belirleyici olamamasının da feminist harekete yansımasının bir sonucu kurumsallaşmaya dönük politikaların bu dönemi belirlemesi. Kürt ve Müslüman feministlerle karşılaşmalar ve tartışmalar da bu dönemde başlıyor.

Öte yandan aynı dönem, PKK'nin silahlı kampanya başlattığı, 1990-1993 arasında serhıldanlarla kitlesel katılımın yükselişe geçtiği ve devlet baskısının ve şiddetinin çok sert yaşandığı bir dönem

mücadelelerini ortaya koymak, onun ifadesiyle "erkek egemen sisteme kafa tutma gücünü nasıl edindiklerini dillendirmek" (2018c: 13) amacını taşıyor. 12 Eylül 1980 darbesinde iki kadın meclis üyesiyle kaldığı 5 No'lu Cezaevi'nden, çok sayıda kadın siyasetçiyle kaldığı 2010'lar Türkiye'sinin cezaevlerine tekerrür eden yılların nasıl büyük bir kadın mücadelesiyle geçtiğini gösteriyor. "Hepimizin hikâyesi olacak," (Kışanak, 2018c: 11) dediği bu kitapta yirmi bir siyasetçi kadının yazısı yer alıyor. Bu hikâyeler, son kırk yıldır zor koşullar ve çoğu zaman saldırı altında yükselen bir hareket içindeki kadınların hem devlete hem patriyarkaya hem de hareket içindeki erkeklere meydan okuyarak ilmek ilmek ördükleri mücadelenin her düzeydeki örneklerini görmeyi mümkün kılıyor.[2]

Gültan Kışanak'ın hikâyesi siyasal-toplumsal hareket içinde politikleşmenin, Türkiye'nin Kürt sorununun geçtiği noktalarda bulunmanın, barış için mücadele etmenin, kadın kurtuluşu için ulusal kurtuluşu beklemeyip patriyarkayı da hedef alarak büyüyen Kürt kadın hareketinin öznesi olmanın ve feminist sözü parlamentoya, belediyeye, her alana taşıyarak Türkiye'de feminist mücadeleyi de güçlendirmenin hikâyesi. Hikâyesini bu politik bağlam çerçevesinde yazmanın nedeni, henüz on dokuz yaşında dünyanın en vahşi hapishanelerinden birinde kalmış ve otuz dört yıl sonra o şehrin belediye eşbaşkanı seçilmiş bir kadının hem ulusal temelde hem de erkek egemenliğiyle mücadele eden bir hareketin kolektif sorumluluğunu taşıması, bir toplumsal dönüşümün tüm mücadele aşamalarını bize göstermesi ve hayatını buna adaması. Bugün diğer birçok Kürt kadın siyasetçi gibi hapishaneden de bu mücadeleyi sürdürüyor. ❐

DİPNOTLAR

1 Evin Jiyan Kışanak, Meet Gültan Kışanak: From Her Daughter, https://theregion.org/article/12935-meet-gultan-kisanak-from-her-daughter, 3 Mart 2018.

2 31 Mart 2019 yerel seçimlerinde yine çok sayıda belediye kazanıldı. Ancak yine Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi dâhil olmak üzere eşbaşkanlar tutuklandı ve eşbaşkanlık "suç" ilan edildi. Belediyelere kayyum atandı. Bu yazının yazıldığı 10 Kasım 2019 itibarıyla kayyum atanan HDP'li belediye sayısı 16.

(Açık, 2013). Bu yıllarda Kürt kadınlar da harekete hem şehirde hem de kırsal alanda daha fazla katılmaya ve politik özneler olmaya başlıyorlar. 1993 yılında PKK'de ilk kadın birlikleri kurularak kadın ordulaşmasının zemini oluşturuluyor ve 8 Mart 1999'da PKK ideolojisi ekseninde ilk kadın partisi PJKK (Kürdistan İşçi Kadın Partisi) kuruluyor.

İlki 1990'da kurulan HEP (Halkın Emek Partisi) olmak üzere yıllar içinde kapatıldıkça yenileri açılan legal Kürt partileri de zaman zaman çatışmalara ve baskılara bağlı olarak geri çekilseler de kadınların politik etkinliklerinin giderek artığı bir alan haline gelecekti. Kadınlar her yeni parti kuruluşunu toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda daha ileri bir

adım için bir fırsat olarak değerlendirecek ve her yeni partide bir öncekine göre daha güçlü hale geleceklerdi (Erel ve Açık, 2019). Yine de bu dönemde kurulan Kürt partilerinde kadın mücadelesinin parti politikalarının merkezinde yer alabildiği söylenemez.[10]

Bu dönemde Türkiyeli feministlerin Kürt kadınlarla dayanışma eylemleri yaptıklarını biliyoruz –"barış hemen şimdi", "nüfus kâğıdımdan utanıyorum", "arkadaşıma dokunma" gibi– fakat bu eylemlerde devletin Kürdistan'da uyguladığı savaş politikalarının kadınların yaşamlarındaki karşılığına dikkat çeken temaların feminist politikada yer aldığı söylenemez. Bunda hem savaşın şiddetinin yarattığı korkunun hem de feministlerin daha kurumsal ilişkiler içinde olması ve dolayısıyla devletle bağlarının daha sıkı olmasının payının olduğunu söylemek haksızlık olmaz diye düşünüyorum.

1995'te GAP kapsamında Kürt şehirlerinde açılmaya başlanan ÇATOM'larla (Çok Amaçlı Toplum Merkezleri) kadınlara yönelik verilen Türkçe okuma-yazma, el becerileri ve doğum kontrolü başta olmak üzere çeşitli sağlık eğitimleri ile asıl amaçlananın asimilasyon, Kürt nüfusunun azaltılması ve Kürt kadınların ucuz emek gücü olarak kullanılması olduğu Kürt hareketi ve özellikle Kürt kadınlar tarafından sık sık dile getirilmiş ve protesto edilmişti. ÇATOM konusu, Kürt kadınların ve Türkiyeli feministlerin dergilerindeki yazılarda sert tartışmalarla geçiyor (Açık, 2013). Türkiyeli feministlerin ÇATOM'lara, köy koruculuğuna, zorunlu göçe ve cezaevlerinde kadınların uğradıkları taciz ve tecavüzlere karşı ortak tutum ve politika geliştirememeleri dönemin feminist politik eğilimine dair ipucu vermesi ve Kürt kadınlarla güven ilişkisinin neden kurulamadığını anlatması açısından önemli. Pek çok çalışmada Kürt kadınların 1990'larla ilgili anlatıları kendilerini ve Kürdistan'da olanları feministlere anlatamadıkları ve devlet politikalarına ya sessiz kalarak ya da açık destek sunarak Kürt kadınlarda yarattıkları güvensizlik üzerine anlatılara yer veriyor. Öte yandan, Türkiyeli pek çok feminist aktivist de o dönemde Kürt kadınların yaşadıklarını anlamakta geç kaldıklarını söylüyor (Al-Ali ve Tas, 2018; Azizoğlu-Bazan, 2017; Küçükkırca, 2015). Örneğin, Küçükkırca'nın (2015) yaptığı bir çalışmada Türkiyeli bir feminist aktivistin o dönemde Balkanlar'daki savaşta kadınların uğradıkları tecavüzlere karşı kampanya yürüttüklerini ama Kürdistan'da olanları bilmediklerini söylemesi de Kürdistan'daki şiddete karşı o dönemki tavırsızlığı ortaya koyuyor.

2000'DEN BUGÜNE KÜRT KADIN HAREKETİ

Kürt hareketinde kadınlar açısından ilk köklü değişim 2000'deki HADEP olağanüstü kongresinde kadınların özerk örgütlenmesi ve yönetimlerini kendilerinin seçmesi ve pozitif ayrımcılık ilkesinin tüzüğe konmasıyla başlıyor (Çağlayan, 2007). 2003'teki DEHAP kongresinde kadınların özgürleşmesi sosyal politikalardan "devletin ve toplumun demokratikleşmesi" başlığı altında tüzüğün ikinci maddesi olarak yer alıyor (s. 135) ve partinin ideolojik yaklaşımı "tek dil, tek kültür, tek cinsiyete karşı" olarak tanımlanıyor (s. 137).

DÖKH'ün kurulmasıyla birlikte kadınlar ulusal mücadelenin yanı sıra kadın haklarına daha fazla odaklanmaya ve hareket içindeki "cinsiyetsiz" Kürt kadın imajını eleştirmeye başlamışlardı. DÖKH kadınların başlı başına bir ezilen sınıf olduğunu ve ancak kadınların kurtuluşunun toplumun kurtuluşunu sağlayacağını savunur; bu anlayışa göre kadınların mücadelesi kapitalizme, etnik sömürüye ve cins sömürüsüne bütünlüklü olarak karşı olmayı gerektirir. Doğayla uyumlu eko-

nomik modellerin oluşturulması kadınların eril tahakkümden kurtulmalarının da önünü açacaktır.[11] DÖKH bu ideolojik anlayışla Türkiye feminist hareketin aksine tüm toplumu dönüştürmeyi hedeflediğinden ve özellikle Kürt toplumu gibi feodal bağları güçlü, muhafazakâr ve çoğunluğu Müslüman olan bir kitleye hitap ettiğinden özgür cinsellik, haz, aşk ve hatta heteronormativite gibi feministlerin önemli gündemlerini oluşturan konular DÖKH'ün politik gündemlerinin ilk sıralarında yer almamıştı. DÖKH'lü kadınların feminist politika yaparken karşılaştıkları çelişkilere bir örnek 2009 yılı 8 Mart'ında başlatılan "kimsenin namusu değiliz, özgürlüğümüz namusumuzdur" kampanyası: Kampanya bir yandan Kürt hareketi tarafından toplumun "namus" anlayışına radikal bir karşı çıkış olduğu gerekçesiyle sert eleştirilere maruz kalırken öte yandan feministler tarafından da namus söyleminin içeriği değiştirilse de yeniden üretildiği için eleştirilmişti.

Feministlerin çoktan yüzleşmeye başladığı ve artık rahatça dile getirdiği cinsellik gibi birçok konunun konuşulması dahi pek çok DÖKH aktivisti açısından tabu olmaya devam etse de özel olanın politikleştirilmesinde kişisel deneyim aktarımları –örneğin, annelik, aile, ev içi emek sömürüsü, cinsel şiddet, homofobi gibi konularda– önemli bir yer tutuyor. Herkesin bildiği bir sır olan işkencede yaşanan taciz ve tecavüzün konuşulabilir hale gelmesi de bu deneyim aktarımlarının da katkısıyla mümkün hale geldi. Son olarak, DÖKH çatısı altında kurulan, mahalle örgütlenmelerinden başlayıp yukarı doğru işleyen, otonom bir yapıya sahip olan ve dolayısıyla kararlarının karma bir birim tarafından değiştirilemediği kadın meclisleri aile içi baskı ve şiddetin politik bir konu haline gelmesini ve bu durumlarda uygulanacak yaptırımlar ve diğer politikaların lokal olarak; yani şiddetin öznesi kadınların da dahil olduğu kadın grupları tarafından belirlenmesini sağladı (Erel ve Açık, 2019).

DÖKH'le birlikte Kürt kadınlar pek çok ulusal ve uluslararası kadın grubuyla işbirlikleri ve dayanışma ağları kurmaya başladı ve 2015'te Türkiye'deki tüm kadın aktivistlere yapılan açık çağrıyla DÖKH'ün yerine kurulan Kongreya Jinen Azad (KJA) ile de Kürt hareketinin sınırlarını aşan bir kadın hareketi için ortaklaşma zemini kurmayı hedeflediler.

"Bu Başkan, Bu Da Eşbaşkan"dan "Kadınlar Bizi Eziyor"a, Kürt Partilerinde Kadınların Etkinliği

Siyasi partilerde kota, pozitif ayrımcılık ve eşbaşkanlık gibi kadınların katılımını artırmaya yönelik politikalar "ekle ve karıştır" ve partiler için "görüntüyü kurtarma" çabalarının ötesine geçememek gibi bir tehlike barındırdığından bu politikaların nasıl uygulandığı ve ne tür kota dışı politikalarla desteklendiği önemli bir konu. İkinci önemli nokta ise feminist politikaların kadınların daha fazla katılımıyla birlikte uygulanıp uygulanmadığı; yani kadınlar kozmetik bir müdahaleyle iktidar ilişkilerine ortak mı oluyorlar yoksa bu ilişkileri dönüştürebiliyorlar mı?

Gültan Kışanak, eşitlikçi ve temsil gücü olan eşbaşkanlığın ve farklılıkların –yaş, etnisite gibi– göz önünde bulundurulmasının basit bir ekleyip karıştırma değil Kürt hareketinin politik kültüründe radikal bir değişikliği amaçladığını söylüyor (Al-Ali ve Tas, 2018). Dolayısıyla, Kürt kadınlar için elde edilen sayısal artış bir sonuç değil, bir sürecin başlangıcı için ilk adımı oluşturuyor. Fakat bu dönüşüm yalnızca erkekler değil, kadınlar tarafından da dirençle karşılandığından hiç de kolay gerçekleşmiyor. Keza, Kürt kadınların –ve erkeklerin– yakın zamana kadar Kürt parti ve kurumları içindeki cinsiyetçi tavırları dışarıya açmayı harekete ihanet olarak görmeleri "düşmana zayıflığını göstermemek"[12] kadar cinsiyetçilik karşı-

tı politik söylemin pratikte karşılığını bulamamış olmasıyla da ilgili.

Kadınlar hareket içinde güçlendikçe bu tavrın değişmekte olduğunu hem feministler arasında yapılan toplantılarda hem de Kürt kadınların partideki cinsiyetçiliği anlattıkları çalışmalarda gözlemlemek mümkün (Demir, 2015; Şahin-Mentücek, 2015). Özellikle, Kışanak'ın teşvikiyle çıkan, cezaevindeki eşbaşkan ve milletvekili kadınların anlatılarından oluşan *Kürt Hareketinin Mor Rengi* kitabı hareket içinde önemli yetkilere sahip kadınların parti içindeki cinsiyetçiliği ifşa ettikleri ve buna karşı yürüttükleri mücadeleyi "dışarıya" anlattıkları ilk kitap olması açısından çok önemli (2018).

Kadınların parti içinde erkeklerle mücadeleleri oldukça uzun, ileri-geri adımlarla ilerleyen ve Kürt aktivist bir kadının deyimiyle "devletle mücadeleden daha zor" (Demir, 2015). Kadınların partilerde öne sürdükleri değişiklik talepleri erkekler tarafından her seferinde dirençle karşılanıyor; açıkça karşı çıkamadıkları konularda çeşitli bahaneler öne sürerek kadınları geri planda tutmaya çalışıyorlar. Örneğin, kadın kotasına kadınların eşitlik değil iktidar peşinde oldukları, Kürt hareketini kendilerini öne sürerek zayıflattıkları iddiasıyla karşı çıkılıyor (Şahin-Mentücek, 2015). Seçimlerde kadınların seçilme ihtimali yüksek bölgelerden aday gösterilmelerine "halk istiyor" gibi popülist argümanlarla itiraz ediliyor; oy kayıpları kadınların yetersizliğine bağlanıyor. Kadınların dinî aidiyetleri dahi gerekçe gösteriliyordu adaylık tartışmalarında (Kışanak, 2018). Erkeklerin bahanelerini bertaraf edebilmek için kadınların kendilerini her alanda erkeklerden beklenmeyen performanslar göstererek kanıtlamaları gerekti. Şimdi ise, bahaneleri boşa çıkan ve kadınların "fazla" güçlendiğini düşünen erkeklerin parti içinde "eziliyoruz" (!) dediklerine tanık oluyoruz.

Kadın belediye ve partinin şube eşbaşkanları erkeklerle eşit görülmüyor, kadınlara asistan muamelesi yapıyordu; cinsiyetçi işbölümü eşbaşkanlar arasında da sürdürülüyordu; para işleriyle erkekler ilgileniyor, kadın eşbaşkanların yetkileri fiili olarak kadınları ilgilendiren ve daha az önemli görülen konularla sınırlandırılıyordu. Yerel yönetim toplantılarına diğer tüm başkanların –oda başkanı, muhtar, dernek başkanı gibi– erkek olduğu gerekçesiyle kadın eşbaşkanların bu kurumlarla yapılan toplantılara katılımları engellenmeye çalışılıyor, muhafazakâr cinsiyetçi tavır yeniden üretiliyordu. Başkanlar tanıtılırken kurulan "bu başkan, bu da eşbaşkan" cümlesindeki "eşbaşkan" kimi partili için "başkanın eşi"; kimisi içinse "yarı başkan" anlamına geldi uzun bir süre.

Kışanak'ın anlatımıyla, partide kadın örgütlerinin etkinliklerine maddi destek sağlamak da zorlu bir mücadeleyi gerektiriyor; kadın etkinlikleri birincil önemde görülmediğinden parti saymanları bütçe ayırmakta direniyor; saymanlık görevini kadınların üstlenmesi çözüm olabilecekken bu sefer de saymanlık gibi önemli bir pozisyona kadınların seçilmesi konusunda dirençle karşılaşılıyor. Kadınlar partiye gelmek için eşlerinden para istemek zorunda kalıyor ve etkinliklere para bulabilmek için kermesler düzenleyip evlerde yapıkları yiyecek ve el işlerini satıyorlardı; dolayısıyla kadın politikası yapmaya çalışırken cinsiyetli işbölümünü partide yeniden üretiyorlardı.

Sonuç olarak, kota ve eşbaşkanlık pratikleri kadınların parti içinde yürüttükleri mücadele ve kadın hareketinden aldıkları güçle bir yandan niceliksel artışı sağlarken diğer yandan da Kürt hareketinde yatay örgütlenme modeli giderek yaygınlaşıp benimseniyor. Kadınların elde edilen pozisyonları, sonuçtan ziyade dönüşümün başlangıcı için atılan ilk adımlar olarak görmeleri ise feminist politika açısından vurgulanması gereken önemli bir

Kürt kadın hareketi, Kürt hareketi içinde özerkleşip güçlenirken eylemlilikleri yanında fikirsel açından da Kürt hareketini değiştirip dönüştürüyorlar.

nokta. Partili kadınların vurgulamadığı bir diğer noktaysa tüm kadınların da iktidar ilişkilerini dönüştürmek konusunda her zaman istekli ya da tutarlı olmadığı; onların dönüşümünün de uzun bir zaman ve emek gerektirdiği gerçeği. Dolayısıyla bu dönüşümün gerçekleşebilmesi ve kalıcılaşması hem erkeklerin hem de kadınların sürekli bir sorgulama içinde olmalarını gerektirdiğinden ve parti politikalarını pek çok toplumsal dinamik de etkilediğinden bugünden yarına hızlı bir dönüşümün gerçekleşmesi mümkün görünmese de kadınların parti politikalarını temelden dönüştürmeye çoktan başladıkları söylenebilir. Aynı zamanda, kotayla birlikte mecliste daha etkin olan kadın milletvekillerinin diğer partilere mensup kadınları da güçlendirmeleri ve toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik yasalar için işbirliği yapmaları; eşbaşkanlık sisteminin sendikalara yayılması; yerel yönetimlerde kadınlara yönelik politikaların üretilmesi ve kadınların karar mekanizmalarında yer alabilmeleri eşbaşkanlık ve kota sisteminin önemli kazanımları arasında.

DEKOLONYAL BİR FEMİNİZME DOĞRU

2000'lerle birlikte Türkiye feminist hareketi bir yandan kurumsallaşmaya ve kadınlara yönelik yasal düzenlemelerde etkin roller almaya devam ederken diğer yandan farklı kimlik mücadelelerinin güçlenmesiyle birlikte sınırları da genişlemeye başlamış ve farklı platformlarda karşılaşmalar ve ortak zeminler yaratma çabaları artmıştı. Bu dönem, üçüncü dalga feminizmin politik hat tartışmalarında önemli belirleyiciler olan etnik aidiyet, cinsel kimlik, cinsel yönelim, sınıf, din gibi toplumda hiyerarşik olarak kurulmuş olan farklılıkların feminizmin konusu olduğu ve dayanışma zeminlerinin artarak feminizmin çeşitlendiği; diğer yandan da "feminizmin öznesi kimdir" tartış-

malarının sürdüğü bir dönem olmaya devam ediyor.

Kürt kadın hareketiyle ilişkiler açısından ise, Kürt kadınların hareket içinde özerkleşirken hem kitlesel olarak güçlenmeleri hem de Kürt hareketinin ideolojik yapısını dönüştürmede belirleyici olmaları ve kadınlarla ortak platformlarda bir araya gelme ısrarları feminist hareketle bağları da güçlendirecek; birbirlerini anlama ve birlikte politika yapma çabaları yeni ve daha yakın ilişkiler kurmalarını sağlayacaktı. 2006'da Amargi'nin çağrısıyla bir araya gelen kadınlar 2008'de Sosyalist Feminist Kolektif'in ve 2009'da Barış için Kadın Girişimi'nin kurulmasıyla daha fazla ortak zeminde politika yapacaklardı. HDP'ye pek çok feministin destek vermesinin ve HDP içinde çalışma yürütmelerinin de bu etkileşimdeki payı yadsınamaz. Birlikte politika üretmek Kürt kadınları feminist politika açısından güçlendirirken Türkiyeli feministleri de farklılıklarla feminist politikanın arayışları açısından dönüştürecekti. Kürt kadın hareketinin yerel yönetimlerde tabandan yayılan ve özerk örgütlenme modellerini uygulamaları feminist politikanın geniş kitlelerle ve sınıf, eğitim ve diğer kimlik farklılıklarıyla birlikte nasıl üretilebildiğini göstermesi açısından Türkiye feminist hareketin kendine çizdiği sınırları zorluyor. Ayrıca Kürt kadınların devlet şiddetinin cinsiyetli boyutlarını anlatmak konusundaki ısrarları Kürt sorununun neden aynı zamanda kadınların sorunu olduğunun altını çiziyor. Dolayısıyla Kürt kadınlar feministlere hem feminist politika ve özel olanın politikasının geniş toplumsal yapılarda alternatif uygulamalarını gösteriyor hem de "saf" kadınlık kategorisinin feminist politikayı imkânsız hale getirdiğini ve kadınların iç içe geçen ezilme biçimlerine bütünlüklü politikalar geliştirmek gerektiğini anlatıyorlar.

Kürt kadın hareketi ile feminist hareket arasındaki ilişkinin güçlenmesi için karşılaşmaların ve ortak platformlar kurmanın elzem olduğunu düşünmekle birlikte yatay zeminde ilişkilenebilmek için Türkiyeli feministlere daha fazla sorumluluk düştüğünü düşünüyorum. Çünkü ırksallaştırma/etnikleştirme bedenleri ve duyguları içeren psikolojik bir süreçtir ve toplumsal hayat ve güç ilişkilerinde bu psikolojik süreç yeniden yeniden üretilir (Ahmed, 2002, s, 58). Irkçılığı reddetsek de bedenlerimiz bu geçmişi hatırlayacaktır. Kürtlerin Kürt olduklarını sürekli hatırlıyor olmaları, Türklerinse bu bilgiyi bilinçli olarak taşımıyor olmaları Türk olmaktan bağımsız oldukları anlamına gelmez; yalnızca egemen olan nötr göründüğünden hatırlamaları gerekmiyor olabilir. Oysa Kürt kadınlarla her karşılaşmada bu farklılık hiç de "farklılıklarımızla bir arada" sloganı gibi sevimli olmayan bir biçimde görünür olacaktır. Türkiyeli feministlerin, bu hiyerarşik kurulum içinde Türk olmanın avantajlarını sorgulayıp "üstünlüğün köleliğinden" (Fanon, 2008) kurtulmaları bir yana, uzun süre "ama neden o kadar çocuk... ama kızlar... okul... eğitim..." gibi klişelerle Kürt kadınlar hakkındaki resmî devlet söylemine katkı sunduğu söylenebilir. Son olarak, Kürt kadınlar öncülüğünde geliştirilmekte olan, Avrupa'da ve Rojava'da yıllardır konferansları ve kampları düzenlenen, Kürdistan'ın yeniden yapılanmasında ideolojik temeli oluşturan "jineoloji" kavramının Türkiyeli feministler tarafından yalnızca eleştirilmesi ve "bu da Kürt kadınların feminizmi ama bizimki farklı"dan öte çok da ilgi çekmemesi oldukça ironik.

Dolayısıyla, bağımsız feminist politika yapmayı seçen kadınların Kürt kadınların Kürtlüklerini vurgulamalarına "saygı" duymaları da aynı kurulumun sonucu ve Kürt kadınların kimliklerinin baskılanmak suretiyle en çok vurgulanan iki bileşeni –kadınlık ve Kürtlük– arasında tercih yapabileceklerini söylemek hak değil, baskı bana kalırsa.[13] Bu ilişkide Türkiyeli

feministlerin tercih yapanın Kürt kadınlar değil, etnik kimlikleri vurgulanmıyor olan kendileri olduğunu anlamaları gerekir. Benzer biçimde Türkiyeli feministlerin Kürt kadınları ilgilendiren konularda özneler olarak kendilerinin karar mercii olmaları gerektiğini savunmaları "kurtarıcı" rolü üstlenmeyen bir feminist yaklaşım açısından önemli ama bu yaklaşımın da Kürt kadınlarla mesafeyi koruyan ve kolaycılığa varabilecek bir uca kayma tehlikesinin olduğunu düşünüyorum. Ayrıca bu mesafeli yaklaşım bizi "ezilen her zaman haklıdır" noktasına çekip birlikte ortak politikalar üretmenin zeminini de ortadan kaldırabilir. Kürt kadın hareketinin ne yapması gerektiğinin söylenmemesi gerekir elbette ama Kürt kadınların yaşadıkları sorunların yalnızca Kürt kadınların değil, Türkiyeli tüm kadınların sorunu olarak görülmesi; Kürdistan'da yaşananlara yönelik barış talebinin ötesinde daha aktif politikalar üretilmesi gerekir. Savaşı batıda yaşayan Türk kadınlar hissetmeseler de ülkemizde süren savaşta feministler olarak biz de söylediklerimiz ve söylemediklerimizle tarafız.

Maria Lugones ve Elizabeth Spelman'in (1983) önerdiği aşağıda alıntıladığım arkadaşlık modeli eşit ve birlikte politika yapmanın koşullarını özetliyor:

> *(...) eğer beyaz/Anglo kadınlar bizim sesimizi anlamak istiyorlarsa bizim topluluklarımızı ve bu topluluklar içinde bizleri anlamaları gerekir. ... bu, içimizden bazılarımızla arkadaş olsanız da bizim topluluklarımızla arkadaş olmanız gerektiği anlamına gelmiyor; ya da bizimle, teori yapmak için arkadaş olmanız gerektiğini de söylemiyoruz. Bu da arkadaşlığın bozulması anlamına gelirdi. Hayatlarımızı topluluklarımızın içinden anlamanız ve kültürümüzün kodlarını öğrenebilmeniz ancak arkadaşlık içinden, arkadaşlık vesilesiyle mümkün olabilir. Bu öğrenme, ihtiyat ve kendinizi ve kendi kültürünüzdeki rollerinizi anlamanızı gerektirir. Bu öğrenme, resmî bir çağrı olmadığı halde konforlu pozisyonlarınızı bırakıp, anlamak için müthiş bir çaba içine girmenizi gerektirir (...); bilginin otoritesine sahip olmadığınızı kabul etmenizi gerektirir; hayatlarımızı anlamak için halihazırda var olan teorilerden faydalanmamanızı gerektirir. Dolayısıyla bu öğrenme çok zordur çünkü açıklık gerektirir (...), duyarlılık, konsantrasyon, kendini sorgulama ve ihtiyat gerektirir. Şu açık olmalı ki bu kültürlerimize pasif bir sızmayı değil seslerimizin ne söylediğini anlamak için zorlu bir anlama çabasını gerektirir. Ancak o zaman herhangi birimizi "kadın" denen soyutlamaya indirgemeden karşılıklı diyalog içine girebiliriz* (s. 575).

Sonuç olarak; cinsel kimlik, cinsel yönelim, dinî inanç, sınıf ve etnisite gibi kadınların kadınlıklarını yaşama biçimlerini belirleyen hiyerarşik olarak kurulmuş tüm parçalarımızın bizim feminist politikayı yapma biçimlerimizi ve feminizmlerimizin içeriğini belirlediğini ve Lugones'in (2010) söylediği gibi tüm bu hiyerarşilerle yüzleşmeyen, dekolonyal olmayan bir feminizmin mümkün olmadığını düşünüyorum. ❐

DİPNOTLAR

1 Kürt kadın hareketiyle, PKK ile başlayıp daha sonra legal siyasi partilerde de devam eden Kürt hareketine bağlı, ancak zaman içinde özerk örgütlenmelerini kuran ve bugün hem Kürt hareketi hem de Türkiye kadın hareketi içinde etkin politikalar yürüten kadın hareketini kastediyorum.

2 Türkiyeli feministler ise sınırları daha esnek ve aslında grup olarak tanımlayamayacağımız, farklı feminist görüşlere sahip kadınlara işaret ediyor. Fakat bu yazıda benim "Türklyeli feministler"le kastım Kürt kadın hareketiyle temas halinde olup birlikte polltika üretmenin yollarını arayan ve Türkiye'dekl feminist politikaya yön veren kadınlar.

3 Aynı yokluk cinsel kimlik ve cinsel yönelim mücadelesi için de geçerli. Zaman ve coğrafya itibariyle feministlerden bağımsız bir LGBTİQ hareketin olacağını düşünmüyorum ama lezbiyenlerin feminist mücadele içinde açıkça varlık gösterip gösteremediklerinin, clnsel kimlİğin ve yönelimln dönemin tartışmaları arasına girip girmediğinin hem feminizm hem de LGBTİQ hareketlerin tarihi açısından önemll olduğunu düşünüyorum. Konu itibarlyle bu tartışma bu yazının sınırlarını ve benim bu konudaki bilgilerimi aştığından bu dipnotla ufak bir vurgu yapmakla yetiniyorum.

4 Janet Klein'ın (2005) aktarımıyla bu yazı Vanlı Memduh Selim Beg tarafından "Kürt Hanımı" başlıklı, *Jîn* (*Hayat*) dergisinde yayınlanan yazı idi (Mart 1335), s. 6.

5 http://www.sediyani.com/?p=7726

6 Cemiyetin tüzüğünün tamamı için: *Feminizm Kitabı: Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Seçme Metinler*, Dipnot Yayınları, 2015.

7 http://www.sediyani.com/?p=7726 İçinde alıntılanan kaynak: Yavuz Selim Karakışla, "Kurtuluş Savaşımız: 'Kürt Kadınları Teali Cemlyeti'", *Tarih ve Toplum* dergisi, sayı 111, Mart 1993.

8 Derginin etnik kimlik vurgusu olmasa da çoğunluğunu entelektüel Türk kadınlar oluşturmaktadır.

9 Feminist kadınların Kemalizm'e yönelttikleri eleştiriler özetle şöyle: Türk devleti, Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte kadın haklarını tekeline alıp tepeden inme, kadınların öznesl olmadıkları, kadın kuruluşlarının kapatıldığı ve kadınların mücadele tarihinin tahrif edildiği bir devlet feminizmini uygulamıştı. "Kutsal" Türk ailesini ileri seviyeye çıkaracak anneler ve ulusun taşıyıcıları ve göstergeleri olarak Türk ulusunun inşa sürecindeki rolleriyle sınırlı haklardan faydalanan kadınlar bu dönemde patriarkanın yalnızca biçim değiştirdiğini ve Cumhuriyet rejiminde kazanılan hakların Kemalizm'in lütfu değil kadınların mücadelesi sonucu elde edildiğini; bunun yanında kadınlara bazı haklar verilirken erkeğin yasalarda ailenin reisi kabul edilmesi gibi ailedeki geleneksel patriarkal rolleri güçlendiren ve kadınları aile içindeki rolleriyle tanımlayan uygulamaları tartışmaya başlamışlardı. O zamana kadar Osmanlı dönemindeki İslâmi kuralların kadınları "geri" bıraktığı, Kemalizm'in kadınları "kurtardığı", dolayısıyla kadınların Kemalizme müteşekkir olması gerektiği fikri kadınlar tarafından reddedlliyordu.

10 Burada yazının konusunun dışında kaldığı için detaylarıyla değinemediğim *Roza* (1996-2000) ve *Jujin* (1998-2000) dergilerini çıkaran Kürt feministlerden kısa da olsa bahsetmem gerek. Kürt hareketini kadın hakları; Türkiye feminist hareketi de Kürtlerin hakları konusundaki politikalarından dolayı eleştiren kadınlar Siyah feminizmden feyz alarak kendllerini "ırkçılık ve cinsiyetçilik karşıtı" olarak tanımlamışlardı (Açık, 2002; Açık, 2013). Bu dergiler, maddl olanaksızlık ve politik baskılar nedeniyle düzenli aralıklarla ve uzun sürelerle yayınlanamamışlar. Feminist Kürt kadınların Kürt hareketinde ve kadın hakları konusunda ne kadar etkili olabildiğine dair bilgiye ulaşmam mümkün olmadı; fakat üçüncü dalga feminizmin iddialarını Kürt kadınlar açısından hem ulusal harekete hem de Türkiye feminist hareketine mesafeli olarak dikkat çekmiş olmaları açısından katkılarını vurgulamak gerekir.

11 Bir DÖKH aktivisti ile kişisel görüşme.

12 Bu korumacı tavırda, kadınların mücadelesinin ulusal mücadeleye eklemlenmesi ve onun ötesine geçmemesi gerektiği fikri kadar Kemalizm'in Kürtleri "geri kalmış" olarak yaftalamaya hazır nüvelerini taşıyan, Türkiye sol ve feminist hareketinin etkisi de göz ardı edilemez.

13 Amargi'nin 2011 ve 2012'de düzenlediği *İstanbul Amargi Feminizm Tartışmaları*'nda Kürt kadınların politika yaparken Kürtlük ve kadınlıkları arasında tercih yapmakta özgür oldukları tartışmalara katılan birçok kadın tarafından belirtiliyor.

Feminizm, Sosyal Bilimler ve Mitoloji Tartışmaları Ekseninde Jineoloji

NİSA GÖKSEL

Kürt Kadın Hareketi'nin öncülüğünde 2008 yılından beri devam eden jineoloji (*jin*: kadın *loji*: bilim) çalışmaları yeni tartışma alanları açmakla kalmadı, bu tartışma alanları üzerinden yeni siyasi ağlar kurulmasına ve farklı kuramsal çerçevelerin irdelenmesine olanak sundu.[1] Jineoloji kavramı ilk olarak Kürt Kadın Hareketi'nden aktivistlerin düzenlediği atölye çalışmalarında tartışılmaya başlandı. Bu tartışmalar Türkiyeli feminist gruplarla[2] düzenlenen toplantılarda paylaşıldı ve yine bir dizi atölye çalışması ve konferanslar ile desteklendi. Bu sözlü tartışmaları içeren ve genişleten *Jineolojî* dergisi de 2016 yılından bu yana üç ayda bir yayımlanmakta.

Dergideki yazılara ve gerçekleştirilen atölye çalışmalarına baktığımızda jineoloji terimi Kürt Kadın Hareketi'nin savaş ve politik mücadele deneyiminin sonucu olarak ortaya çıkmış bir yöntem arayışını ifade etmek için kullanılır. Bu yazıda, jineolojiyi belli bir tanımın içine sokmadan ya da sınırlandırmadan, jineoloji çalışmalarının on yıllık sürecine şekil veren üç temel tartışma konusuna odaklanacağım: Feminizm, sosyal bilimlerin krizi ve bir tarihyazımı olarak mitoloji.

Türkiyeli feministlerin ve Kürt Kadın Hareketi'nden aktivistlerin tartışmalarına bakıldığında, jineoloji ve feminizmin birbirine "karşıt" iki düşünce sistemi olarak konumlandırıldığı görülür. Feminizm, özellikle Türkiyeli feminist kadınların ideoloji ve eylem alanı olarak görülürken jineoloji ise Kürt kadınlarıyla ilişkilendirilir. Jineoloji ve feminizm arasında olduğu varsayılan bu karşıtlık tarihsel ve politik bir arka plana sahiptir ve kökeni Türkiyeli feministler ve Kürt kadın aktivistler arasındaki karşılaşmaların başladığı 1990'lara kadar uzanmaktadır.

Bu yazının ilk kısmında, jineoloji ve feminizmi karşıt ideolojiler olarak tanımlayan düzlemin dışına çıkmayı önererek bu ikisini birbirlerini zorlayan ve aynı zamanda da besleyen düşünce sistemleri olarak ele alacağım. 90'lardan beri Türkiyeli feministler ve Kürt kadınların arasındaki karşılaşmaları ve ilişkileri düşündüğümüzde, jineoloji tartışmalarının bu ilişkileri dönüştüren bir role sahip olduğunu söyleyebiliriz. Erken dönem jineoloji tartışmalarıyla beraber Türkiye'de feminizm farklı bir perspektiften tartışılmaya açılmış, özellikle Kürt Kadın Hareketi aktivistleri tarafından feminist pratik ve kuram yeniden düşünülmeye başlanmıştır. Bu tartışmalarda en çok karşılaşılan sorular ve konular jineolojinin ne olduğu ve nasıl bir ihtiyaçtan doğduğu ve kendisini Türkiyeli feminist hareketten ayrıştırma çabasıdır. Bu sorulara Kürt kadınlarının verdiği cevapları merkeze alarak yaklaştığımızda, son on yıldır devam eden tartışmalarda "feminizmi aşmak" ve "feminizmi yeniden düşünmek" gibi iki farklı paradigmanın önerildiğini görüyoruz.

Daha kuramsal bir çerçeveden bakıldığında, jineoloji çalışmalarının Kürdistan ve Türkiye coğrafyalarının sınırlarını aşarak "modern" Batı epistemolojisinin ve tarihyazımının sömürgeci bakış açısına bir eleştiri sunmayı ve bunun üzerinden bir müdahale zemini oluşturmayı hedeflediği görülebilir. Alternatif epistemolojiler ve bilgi üretme şekilleri dünyanın farklı yerlerinde ortaya çıkmış olsa da kurumsallaşmış bilgi üretiminde Batı

merkez kabul edilmiş, farklı halklar, toplumlar ve coğrafyalar üzerinde yapılan çalışmalar da Batı akademisinin öngördüğü kavram, yöntem ve teorilerle sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla, jineoloji çalışmaları, Batı epistemolojisini ve onun ürettiği kavramsal çerçeveleri sorgulamayı öneren ve böylelikle Ortadoğu coğrafyasını siyasi ve epistemik olarak dönüştürmenin önünü açabilecek eleştirel bir zemini sunmak ister. Bu yönüyle, sosyal bilimlerin Avrupa-merkezci düşünce sistemlerine alternatif olabilecek bilgi üretme alanları açmayı hedefler.

Yukarıdaki tartışmayı daha iyi temellendirebilmek için, bu yazının ikinci kısmında jineolojinin bilim olma ve kadın hakikatlerine yeni bir bakış açısı sunma arayışını incelerken jineolojiyi dünyanın farklı coğrafyalarından çıkan alternatif teori ve bilgi üretme teşebbüsleri (örneğin Global Güney Teorisi) ekseninde değerlendireceğim. Buradaki amacım, jineoloji çalışmalarının sömürge-sonrası (post-kolonyal) teoriler ile ne şekilde çakıştığına ve ayrıştığına ışık tutmak olacak. Jineolojinin Avrupa-merkezci sosyal bilimlere yönelttiği eleştirilerin aynı zamanda farklı bir tarihyazımının imkânına nasıl işaret ettiğine ve bu bağlamda mitoloji okumalarına verdiği öneme odaklanacağım.

FEMİNİZMİ AŞMAK MI, YENİDEN DÜŞÜNMEK Mİ?

> *Feminizmin bir bütün olarak büyük değerler yarattığına ve büyük bir mirası olduğuna inanıyoruz. Asla feminizm karşıtı, feminizm düşmanı ya da feminizmi hiçe sayan bir örgüt [DÖKH] değiliz* (Karaburun Jineoloji Atölyesi, 2014).

Jineoloji terimi ilk olarak 2008 yılında Abdullah Öcalan'ın *Özgürlük Sosyolojisi* kitabında ortaya atıldı. Özetlemek gerekirse, kadının "hakikat" arayışında feminizmi kapsayarak onun da ötesine geçebilecek bir yöntem önermesi olarak ele alındı. Jineolojinin feminizmin ötesine geçme iddiası Kürt Hareketi ve Kürt Kadın Hareketi'nin 1990'lardan bu yana feminizme sunduğu eleştiriler bağlamında değerlendirilmeli. Özellikle 90'ların başlarında kaleme alınan yazılarda ve değerlendirmelerde feminizm, ideolojik kökenleri ve bir toplumsal hareket olarak hedef kitlesi itibariyle, bir "burjuva" ideolojisi şeklinde görülmekteydi. Elit bir kadın tabanına hitap ettiği ve bu yüzden daha kapsayıcı bir harekete dönüşemediği öne sürülmekteydi. Kürt Hareketi ve özellikle de Kürt Kadın Hareketi'nden aktivistlere göre, feminizmin kadın sorunsalını soyut bir biçimde bireysel düzlemde incelemesi ve bireyin kurtuluşunu ve özgürlüğünü öncelemesi feminizmin toplumsallaşmasını engellemiştir. Bu perspektifi benimseyen eleştiriler 1990'ları takiben 2000'lerde de sıklıkla dile getirilmiştir. Örneğin, Çimen Işık, "Feminizm ve Jineoloji" başlıklı yazısında şöyle demektedir: "Feminizm özgürlük ideolojisi olmasına rağmen, pratik-politikada yaşama indirgeyip toplumsallığı sağlamada marjinal kalmıştır. Çünkü temel çelişki olarak kadın-erkeği alır" (2013, s. 46). Işık'a göre, toplumsal çelişki ve iktidar ile toplum arasındaki çelişki kadın-erkek çelişkisi kadar temel olmasına rağmen, feminizm kapitalizmin dayanağı olan bireyi merkeze almakta ve bireyin yalnızlaştırılmasını bir nevi devam ettirmektedir.

Bu minvalde sunulan eleştirilerin birçoğu feminist aktivistler ve düşünürler tarafından genellemeci ve indirgemeci olarak tarif edildi, fakat bu iddiaların ortaya çıktığı tarihsel ortam ve ilişki ağlarına dikkat etmek gerekir. Bu eleştiriler Türkiye'de feministler ve Kürt kadın aktivistler arasında 90'lardan beri süregelen çatışma-dayanışma ilişkisi içinde şekillendi. 90'lı yıllar boyunca, Kürdistan'da çok yoğun savaşın yaşandığı dönemde, Kürt kadınları feminist hareketin içinde görünmez olduklarını ve gündelik savaş ve şiddet deneyimlerini ifade etmek ve dayanışmak için alan bulamadıklarını sık

Zehra Doğan, "Şahmeran Zelal", 24 Şubat 2018 Amed zindanı.

sık ifade ettiler. Bu dönemde Türkiye'nin özellikle batı bölgelerinde yaşayan feministler ve Kürt kadın aktivistler arasında deneyim paylaşımının eksik ve ideolojik ayrışmaların yoğun olduğunu biliyoruz. Ancak ve ancak 2000'li yıllara geldiğimizde bu dinamiklerin yavaş yavaş değiştiğini gözlemledik. Örneğin, 2003 yılında Kürt Kadın Hareketi, Demokratik Özgür Kadın Hareketi (DÖKH) çatısı altında kurumsallaşırken kendi "özgün" eylemlerini yürütmeye başladı ve böylelikle feminist hareketten farklı bir kadın hareketi olarak kendini ayrıştırdı. Bu durum, sonucu itibariyle feminist hareket tarafından tanınmayı da beraberinde getirdi. Jineoloji çalışmalarını da bu eksende değerlendirebiliriz. Jineoloji hem politik hem de epistemolojik olarak feminizmden ayrı tanımlanma çabası ve bunun neticesinde feminist ideolojiyle ve feministlerle yeniden ilişkilenme isteğinin bir sonucu olarak düşünülebilir.

2011 ve 2012 yıllarında Amargi çatısı altında yapılan feminist tartışmalar bu çabaya iyi bir örnek oluşturur. Bu toplantılardan birinde konuşan Figen Aras 2000'lerden sonra Kürt Kadın Hareketi'nde feminizme bakış açılarının ve feministlerle ilişkilerinin nasıl dönüştüğünü şu sözlerle ifade eder:

> *Feminizmle ilgili olan kısımda "Feminist miyiz, değil miyiz?" diye önceleri çok tartıştık. Sonuçta feminizmin tarihte büyük haksızlıklara uğradığı inancını taşıdık. Aslında biz de bu haksız uygulamaları yapanlar arasındaydık. Örneğin, feminizmi sadece kadın sorunlarıyla ilgilenenlerin bir araya geldiği bir hareket olarak algıladık. Ama araştırdıkça, inceledikçe, tanıştıkça (tanışmak çok önemli) daha iyi anlamaya başladık. Feminizmi sadece kadıncılık olarak bize öğrettikleri için feminizme kaygıyla yaklaşıyorduk. Feminist hareket ve çeşitli kadın kurumlarıyla ortaklaşmamız DÖKH'ün daha kurumsal bir niteliğe kavuşmasıyla gerçekleşti diyebiliriz* (Aras, 2012, s. 58).

Aras'ın dediği gibi, 2000'lerden başlayarak Kürt Kadın Hareketi'nden kadınların feminizmle ve Türkiyeli feministlerle ilişkileri değişime uğrar. Karşılıklı anlama, anlamlandırma ve diyalog zeminleri oluşur. Bu ortaklaşma zeminlerine rağmen, ideolojik ve pratik düzlemde iki kadın hareketi arasındaki çatışmalar devam eder ve bu çatışmalar jineolojinin çıkışıyla beraber daha kuramsal bir tartışma alanına taşınır.

Kürt Kadın Hareketi'ne sıklıkla yöneltilen, kendilerini feminist olarak tanımlayıp tanımlamadıkları sorusu kadınlarla ilgili çalışmaların sadece feminist bir çerçevede yürütülebileceği varsayımına dayanır. Kürt Kadın Hareketi jineoloji kav-

ramını geliştirerek bu varsayımı sorunsallaştırmayı amaçladığını belirtir. Kendilerini "üçüncü dalga" feminizmin bir devamı olarak konumlandırmaya çalışanlara karşı jineolojiyi kendi özgün çerçeveleri olarak sunarlar.

Aras yine aynı tartışmada feminizm-jineoloji ilişkisine değinir, jineolojinin feminizm karşıtı olmadığını ve feminizmin mirasına sahip çıkarak onun eksik kaldığı yerleri işaret etmeyi amaçladığını söyler (2012, s. 61-62). Yukarıda aktarılan eleştirilere benzer bir tonda, feminizmin dağınık bir hareket olduğunu ve yeterince toplumsallaşıp tabana yayılamadığını öne sürer. Bunlara ek olarak, feminizmin "sistem içi" kaldığını, yeni ve alternatif bir yaşam tahayyülü sunmadığını belirtir. Feministler ise bu eleştirilere farklı cevaplar verirler. Bunlardan biri, feminizmin çok çeşitli olduğu ve Kürt Kadın Hareketi'nden aktivistlerin feminizme dair getirdiği eleştirilerin kısıtlı bir liberal feminizm okumasına dayandığıdır (İstanbul-Amargi Feminizm Tartışmaları, 2012). Bir diğer cevap ise, feminizmin kadın bilgisini ve bilimi hâlihazırda sorguladığıdır (İstanbul-Amargi Feminizm Tartışmaları, 2012).

Feministler ve Kürt Kadın Hareketi'ne mensup aktivistler arasındaki bir diğer önemli tartışma konusu jineoloji teriminin ilk olarak Abdullah Öcalan tarafından ortaya atılmış olmasıdır. 1990'lardan bu yana, Kürt kadın aktivistlerin Kürt Hareketi ve Öcalan ile kurdukları bağ bir erkeği "lider" olarak kabul etmeleri açısından feministler tarafından eleştirilir. Jineolojiyle beraber bu tartışma farklı bir boyuta taşınırken bazı feminist aktivistler Öcalan'ın jineoloji çıkışını "tepeden inme" bir teşebbüs olarak değerlendirir. Bu eleştirilere cevaben, bir DÖKH aktivisti Öcalan'ın bu terimi ilk olarak ortaya atan kişi olmasına rağmen jineolojinin 40 yıllık toplum pratiğinin sonucu olduğunu ve kadın mücadelesinin formülleştirilmesi ve kavramsallaştırılmasına dair bir çaba olduğunu öne sürer. Ayrıca Öcalan'a bir "erkek" ve "birey" olarak bakmadıklarını, onun toplumsal ve tarihsel çözümlemelerinin kadın hareketinin şekillenmesinde önemli bir yeri olduğunu ve kadınların mücadele pratiğinin de Öcalan'ı güçlendirdiğini belirtir.

Bu tartışmalar iki ayrı açılıma önayak olmaları bakımından önemlidirler. İlk olarak, sadece jineolojinin sorgulanması ve eleştirilmesine alan açmakla kalmayıp aynı zamanda feminizmin de eleştirilmesine ve sorgulanmasına neden olurlar. Önemli olan buradaki iddiaların haklılığından ziyade, karşılıklı olarak iki kadın hareketinin sınırlarını zorlayarak yeni ilişkilere kapı aralamalarıdır. İkinci olarak, jineoloji Kürt kadın aktivistlerin feminizmle kurdukları ilişki üzerinden daha da dinamik hale gelir. Şöyle ki, kurulan kadın akademileriyle ve düzenlenen uluslararası konferanslarla birlikte jineoloji çalışmaları hız ve görünürlük kazanır (bkz. Aras, 2016-2017). Ayrıca, feminizmin temel metinleri bu atölyelerde okunmaya ve tartışılmaya başlanır, böylelikle feminizmin sorunsallaştırdığı konular jineolojinin de konusu haline gelir.

Bu konulardan birçoğu *Jineolojî* dergisinde mercek altına alınır: hakikat ve yöntem tartışmaları, etik, sosyal bilimlerin krizleri, kadın bakış açısından tarihyazımı, annelik, aile, cinsellik, özgürlük vb. *Jineolojî* dergisinin çalışmaları farklı kadın gruplarına yapılan bir çağrı niteliğindedir. Derginin ilk çağrı metninde amacın kadın hareketleri arasına çizilen sınırları ortadan kaldırarak ortak zeminlerde birlikte mücadele etmek olduğu belirtilir. Burada sınırlardan kastedilen, kadınlar arasında olduğu varsayılan politik, aynı zamanda da coğrafi ve tarihsel ayrımlardır. Ortadoğu merkezli bir bakış açısı benimseyen *Jineolojî* dergisi bu sınırları aşmayı hedeflerken farklı uluslardan kadınların tarihlerini ve perspektiflerini buluşturmayı amaçlar. Dolayısıyla sadece Türkiye ve Kürdistan coğrafyasındaki kadınları hedef almayıp Ortadoğulu ve ulusla-

rarası düzlemdeki feministleri, kadın düşünürleri ve aktivistleri bir araya getirerek yeni bir ortaklaşma imkânı sunar.

MODERN EPİSTEMOLOJİYE VE SÖMÜRGECİ BİLME BİÇİMLERİNE BİR ELEŞTİRİ

Evet biz kadınlar özgür bir yaşamın kodlarını arıyoruz. Bunun için düş kuruyoruz, düşünüyoruz, yollara düşüyoruz, mücadele ediyoruz. Zamana düş-düşün-düşünce ile akmak kadar onun mekânını yol ve yöntemlerini yaratmak istiyoruz. Çünkü kadın bilgeliğini arıyoruz (Jineoloji Dergi, 2016).

Jineoloji çalışmalarında bir diğer önemli tartışma konusu bilim olma iddiasıdır. 2014 yılında, "Dünyada bir hayalet dolaşıyor: isyanlar devrimleri önceler" ana temasıyla düzenlenen Karaburun Bilim Kongresi'nde[3] yapılan jineoloji atölyesine katılan birçok feminist aktivist ve akademisyen jineolojinin kadın bilimi olma iddiasını sorguladı; "neden bilim?" ve "peki neden kadın bilimi?" sorularını yönelttiler. Feminist gruplardan ve bağımsız feministlerden "bilimlere eleştirel yaklaşanlar" kadar böyle bir eleştirisi olmayanlar da bu tarz soruları jineoloji atölyesinde dillendirdiler. Kimisi "bilimi" Avrupa-merkezci pozitivist bir zihniyetin ürünü olarak gördüğünden jineolojinin bilim olma iddiasını eleştiriyordu, bir başka itiraz ise "neden bir bilime ihtiyaç var ki" şeklindeydi. Bu sorgulamalara ilişkin olarak, Diyarbakır'da çalışmalar yürüten aktivistlerden biri şunları söyler: "Feminist hareketlerle ortaklaşıyoruz bunda hiç sıkıntımız yok ama kendi bilgimizi biz üretmek istiyoruz."

Bu tartışmaların ötesinde en fazla karşımıza çıkan konulardan biri de sosyal bilimlerin analizi, yöntem krizleri ve dünyayı anlamlandırma biçimleridir. *Jineoloji* dergisinin birinci sayısının tamamı bu tartışmalara ayrılmıştır (bkz. Kırmızıgül, 2016; Akgül, 2016). Eğer jineoloji kendisini var olan bilgi birikiminin anlamlandırılmasına, analizine ve bu bilginin yeni kuramlar geliştirmek maksadıyla aşılmasına adayacaksa, öncelikle kendisini kuramsal bir zeminde konumlandırması gerekecekti. Bunun için de sosyal bilimlerin ortaya çıkış ve kurumsallaşma sürecinin kavranması elzemdi.

Immanuel Wallerstein ve Gulbenkian Komisyonu'nun *Sosyal Bilimleri Açın* (1996) projesi sosyal bilimlerin ideolojik parçalanmışlığını göstermesi bakımından jineoloji çalışmalarına önemli katkılar sağlar. Ancak jineolojinin bilim olma iddiasını anlamak bu metinlerin ve projelerin sunduğu perspektiflerle sınırlı kalmayan bir analiz gerektirir. Jineoloji, sömürgeci bilme şekillerini eleştirirken sömürgeciliğin temellendiği kuramsal yaklaşımları da yapısöküme uğratmak ister. Bu nedenle, var olan ve halen yazılmakta olan sosyal bilimler literatürünü reddetmeden, Walter Mignolo'nun (2012) da dediği gibi, sömürgeci bakış açısını öncelikli olarak deşifre etmeyi, sonrasında da bilimi bundan kurtararak alternatif bir perspektif geliştirmeyi hedefler (ayrıca bkz. Athenas, 2016).

Sosyal bilimler ve epistemoloji üzerine yapılan bu tartışmalar ışığında başlangıçtaki soruma tekrar dönmek istiyorum: Jineoloji nasıl bir ihtiyaçtan doğdu ve neye cevap olmayı amaçlar? Bildiğimiz üzere, 1980'lerde yeni toplumsal hareketler dünyanın faklı yerlerinde ortaya çıkar. Sovyetler Birliği'nin yıkılmasıyla birlikte sol mücadelede tıkanmalar yaşanır ve var olan toplumsal hareketler kendilerini yenileme ve yeniden üretme ihtiyacı hissederler. Toplumsal hareketlerin sıkışmışlığı teorilerin sıkışmışlığıyla bir arada ilerler. Alternatif bir teori ihtiyacı dünyanın her tarafında hissedilir çünkü teori sadece teori için yapılmakla kalmaz, geleceğe dair ortak yaşam vizyonu oluşturmayı hedefler. Bu teoriler yeni kategoriler kullanma ihtiyacına karşılık olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda, Latin Amerika ve Afrika gibi coğrafyalar-

dan birçok araştırmacı ve sosyal bilimci kendi dillerini yaratma çabası içine girerler. "Global South Theory" [Global Güney Teorisi] Afrika'yı merkez alarak ortaya çıkar (bkz. Comaroff ve Comaroff, 2012). Yeni kategoriler yaratma ve dünyayı anlamlandırma çabasının özellikle sömürgeleşmiş coğrafyalarda ortaya çıktığını görüyoruz. Peki sınırdan bakmak, çeperden bakmak ya da Güney'den ya da Afrika'dan bakmak mümkün ise, jineolojinin de Ortadoğu'dan, Ortadoğulu kadın perspektifinden kendi bilgisini üretmesi neden mümkün olmasın?

Bütün bu tartışmalar bağlamında bakıldığında, jineoloji bir bilim ya da ideoloji olmaktan ziyade bir yöntem arayışı olarak tanımlanır. Jineoloji, bir taraftan sosyal bilimleri oryantalist ve sömürgeci kökenlerinden uzaklaştırmayı amaçlarken diğer taraftan da feminizmi de kısıtlayıcı "orta sınıf" ve "beyaz" çağrışımlarından kurtarmak çabasına girer. Basitçe söylemek gerekirse, "kadın sorunu"na "kapitalizm sorunu"na ve "toplum sorunu"na cevaplar üretmeyi hedefler. Yazının bir sonraki kısmında, bu bahsedilen "kadın, toplum ve kapitalizm" sorunlarının jineoloji üzerinden tarihsel ve mitolojik anlatılar içinde nasıl ele alındığına değineceğim.

MİTOLOJİK ANLATILARDA KADINLARIN TARİHİNİN İZİNİ SÜRMEK

> *Ordadoğulu kadınlar olarak kendi tarihsel süreçlerimizden yola çıkarak, kendimize bakarak, hakikat anlayışımızı sorgulayarak kendi bilgimizi neden üretmeyelim...* (Karaburun Jineoloji Atölyesi, 2014)

Modern epistemolojinin kuruluşunu ve geçerliliğini sağlayan en önemli alanlardan birisinin tarihyazımı olduğunu göz önünde bulundurursak kadınların tarihlerini keşfetmeyi ve yazabilmeyi amaçlayan jineolojinin, tarih bilimine müdahale girişimi şaşırtıcı değildir. Kadınların tarihi üzerine yapılan jineoloji analizlerinde eleştiri konusu sadece tarihin eril perspektiften yazımı ve kadınların bu tarihyazımının özneleri ve aktörleri olarak var olmamaları değildir. Aynı zamanda ana akım modern tarih anlatısının Avrupa-merkezci mekânsallığı ve doğrusal zamansallığıdır. Bu noktaya istinaden, Nilüfer Şahin (2016, s. 116-117) modern sosyal bilimlerin ve tarihin "ilerleme" ve "toplumun doğası" savları üzerinden şekillendiğini söyler, bu savların toplum ve tarih anlayışının temelini oluşturduğunu ekler. Şahin ilerleme düşüncesini sorgularken bunun dayanağı olan modern toplum/ilkel toplum karşıtlığını sorunsallaştırır.

Jineolojinin modernist tarihyazımına sunduğu eleştirileri konumlandırmak açısından madun çalışmalarına (*subaltern studies*) bakmak önemlidir. Madun çalışmalarının açıklamayı hedeflediği daha genel sorular jineolojide de karşımıza çıkar: Dünya tarihyazımından ve Batı epistemolojisinden dışlanan toplumlar ve halklar kimlerdir? Onların tarihleri nasıl yazılabilir? Batı epistemolojisinin bize sunduğu teorik araçlar devletsizliği, sömürüyü ve tarihsizliği anlamaya, anlatmaya ve aşmaya yeterli midir? Bu sorulardan yola çıkarak, tarihsiz halkların ve özellikle bu halklara mensup kadınların tarihi nasıl kaydedilebilir?

Jineolojinin ana akım tarih anlatılarının temellerini iki noktada eleştirmeyi amaçladığı söylenebilir: İlki Avrupa-merkezli tarihyazımı ve düşünüşü, ikincisi ise ulus-devleti temel alan tarihyazımı ve bunun bütün düşünce sistemindeki baskınlığı. Jineolojinin temel meselesi, Dipesh Chakrabarty'nin tabirini kullanacak olursak, *Avrupa'yı Taşralaştırarak* (2012) Ortadoğu'yu merkeze almak, tarihsiz halkların ve özellikle kadınların tarihini açığa çıkartmak ve bu halkların devletlere ve eril iktidara karşı olan tarihini yazmaktır. Bunu takiben, devletsiz düşünme ve eyleme biçimleri geliştirmektir.

Jineoloji yukarıda belirtilen sorulara ce-

vaplar ararken mitoloji çalışmalarına ağırlık verir. Mitoloji kadınların, özellikle de Kürt kadınların tarihini açığa çıkarmayı mümkün kılan alternatif bir geçmiş okuması olarak değerlendirilir (bkz. Kaygısız, 2015). 2015 yılında yayınlanan *Jineoloji Tartışmaları* kitabındaki yazısında Besime Gonca mitolojiyi şu sözlerle tanımlar:

> *Mit; söylence, lojî; bilim anlamına gelir. Kısaca mitoloji; söylence bilimi olarak tanımlanır. Gerçi pozitif bilim mitolojiyi bilim olarak tanımlamaz. Mitoloji, en uzun süreli hakikati açıklama yöntemidir. En uzun süreli bir anlatım ve açıklama biçimi olduğuna göre hayatımızdaki yani bilinç, bilgi, ruh ve kültür dil yapımızdaki yeri de bir o kadar etkilidir. Uzun süreli değişimlerin izleri her zaman daha kalıcı olur* (Gonca, 2015, s. 50).

Mezopotamya coğrafyasından çıkan mitolojiler, tanrılar ve tanrıçaların yeryüzünde olup bitenlere müdahalesi ve bu müdahaleler sonucunda çıkan çatışmaları konu alır; bu çatışmalar bir yandan erkekler ve kadınlar arasındaki "zamansız" olduğu varsayılan eşitsizliklerin kaynağına ışık tutarken diğer yandan bir geçmiş-gelecek hesaplaşmasına işaret eder (Gonca, 2015, s. 51). Bu çatışmalarda kadının yenilgisini kadının toplumsal öncülüğünün geçmişte bırakılması ve erkeğin iktidarını bugün ve gelecek üzerinden pekiştirmesi izler. Tanrılar ve tanrıçalar arasındaki çatışmalara jineoloji çalışmalarında en sık verilen örneklerden biri Sümerlerin *Gılgamış Destanı*'nda anlatılan Tanrı Enkidu ve Tanrıça Inanna (Akad mitolojisinde Iştar olarak bilinir) arasındaki savaştır. Jineolojinin mitoloji okumalarına göre, *Gılgamış Destanı*'nın yazıldığı dönem (M.Ö. 2500-3000 civarı) komünal ve anaerkil toplumun yok olduğu dönemdir. Jineolojinin yorumlamalarında, bu dönemde eril iktidar ve komünal doğal toplum arasında yaşanan çatışmanın Mezopotamya'daki (bugünkü Kürdistan'ı ve Ortadoğu'yu da

Jineolojî *dergisi 5. sayı dergi kapağı görseli.*

içine alan geniş coğrafya) barışçıl yaşam ortamını ortadan kaldırdığı aktarılır. Destanda güçlü ve iktidar sahibi bir kral/tanrı olan Enkidu, Neolitik dönemin komünal yaşamını yok ederek sömürgeleştirmeyi amaçlayan figür olarak yorumlanır. Tanrı Enkidu'nun karşısında Tanrıça Inanna anaerkil ve komünal toplumun koruyucusu olarak resmedilir. Tanrı Enkidu'yla savaşan Tanrıça Inanna anaerkil toplumu savunamaz ve Enkidu'nun iktidarı karşısında yenik düşer. Jineolojinin değerlendirmesinde, Inanna'nın yenilgisi, kadınların ve anaerkil toplumun yenilgisini ve ataerkil iktidarın zaferini temsil eder. Bununla ilgili olarak Gonca şunu der: "Tanrıça yenilgisi bir toplumsal hakikat kurulmasıdır" (2015, s. 52).

Jineoloji yazılarında ve tartışmalarında anaerkil toplum kavramı yerine "doğal iş bölümünün yaşandığı" toplum tabiri de sıklıkla kullanılır (bkz. Aras, 2012). Friedrich Engels'e kadar uzanan anaerkil toplum tahayyülleri pek çok feminist düşünür ve antropolog tarafından eleştirilir.

Hatta kimileri kadınların iktidarda olduğu barışçıl bir toplum düzeninin tarihin hiçbir döneminde var olmadığını öne sürer (bkz. Lemer, 1986; Eller, 2000; Bamberger, 1974). Örneğin, Gerda Lemer anaerkil toplumlara dair tarihsel ve antropolojik bulguların yeterli olmadığını ve anaerkil toplumların anasoylu topluluklarla karıştırıldığını dile getirir (1986, s. 30-31). Ona göre, anaerkil topluluklar üzerine yapılan analizlerin bulguları sadece mitolojilere ve dinlere dayanmaktadır (1986, s. 30-31). İstanbul Amargi'nin düzenlediği feminizm tartışmalarına katılan Nükhet Sirman da "Kadınların Milliyeti" (2011) başlığıyla yaptığı sunumunda buna değinir. Diyarbakır'da Kürt kadın aktivistleriyle anaerkil toplumların varlığı üzerine tartışmalar yürütülebileceğini söyler. Sirman, anaerkil toplum iddialarını eleştirir ancak Handan Çağlayan'a referansla ana tanrıçalara dair anlatılan hikâyelerin Kürt kadınlarının politikleşmesinde önemli bir işlevi olduğunu da vurgular (İstanbul-Amargi Feminizm Tartışmaları, 2011, s. 98). Peki, anaerkil toplumların var olup olmadığını sorgulayan çalışmalar olmasına karşın, ana tanrıça karakterlerini merkeze alan mitolojik okumalar neden önemlidir?

Chicana feminist teorinin önde gelen düşünürlerinden Gloria Anzaldua (1987) geleneksel tarih kaynaklarının yetersizliğinin altını çizer ve mitolojilerin epistemolojik önemine vurgu yapar. Anzaldua'ya göre, mitolojiler dünyayı başka türlü anlamayı ve anlamlandırmayı olası kılan anlatılardır. Anzaldua mitolojilerde kadınların değersiz ve ikincil rollere konulduğunu vurgulayarak özellikle kadın tanrıçalara ait olan hikâyelerin yazımını merkezine koyar. Bunu yapmaktaki amacı ataerkil kültürlerin kadınları sömürgeleştiren ve yok sayan bakış açısına karşı kadının mevcut olan gücünü mitolojiler üzerinden ona hatırlatmaktır. Jineolojinin mitoloji yorumları, Anzaldua'nın mitoloji okumasına benzer bir şekilde, kadının erkek iktidarı karşısında geçmişte kaybedilen gücünü tekrar kazanabileceğine dair yapılan hatırlatma pratikleridir. Burada önemli olan sadece kadının yenilgisine değil aynı zamanda direnişine de ışık tutulmasıdır. Bu anlatılarda kadının yenilgisi ve ezilmişliği ne zamansız ne de kaçınılmazdır. Aksine, mitoloji anlatılarında kadınlara verilen mesaj şudur: Kadınlar tarihin belli bir döneminde güçlüydü ve eril iktidar karşısında kaybettikleri bu gücü tekrar kazanabilirler. Bu mesaj iki tane temel varsayıma dayanmaktadır. Birincisi "kadınların doğasına"[4] özgü bir gücün var olduğu varsayımı, ikincisi ise bu gücün geçmişte bir dönemde kadınlardan "çalınmasıdır". İstanbul-Amargi Feminizm Tartışmaları'nda konuşan Aras, kadınların doğasının onların elinden alındığını ve bunun izlerinin mitolojilerde görülebileceğini öne sürer. Aras'ın aktarımına göre, Tanrı Enki, Tanrıça İnanna'dan kurumları, kuralları ve etik anlayışını çalarken kadının doğal iş bölümündeki kurucu rolünü ve gücünü de elinden almıştır (Aras, 2012, s. 71). Burada kadınların güçleri özellikle doğayla kurdukları ilişki üzerinden tanımlanırken, bunu belli bir tarihselliğe dayandırma çabası söz konusudur, ancak bu bakış açısı pek çok feminist tarafından özcü bulunarak eleştirilir.

Özetlemek gerekirse, jineoloji modern tarih anlatımlarında kurulan geçmiş-bugün-gelecek arasındaki doğrusal/lineer ilişkiden bağımsız bir şekilde Sümer mitolojilerinin ortaya çıktığı dönemle bugün arasında doğrudan bir ilişki tahayyül eder. Kürt Kadın Hareketi'nin direnişi düşünme biçiminde de bu tahayyülün etkisini görmek mümkün. O dönemin mitolojilerinde görülen tanrıçaların mücadelesi ve bugün Kürt kadınlarının direnişi arasında bağlantı kurma girişimi jineoloji çalışmalarının önemli bir boyutunu oluşturur. Kadınların jineoloji çalışmaları üzerinden gösterdikleri politik ve epistemik açılım mitoloji okumaları üzerinden kendi direniş tarihlerini yazma girişimi ile de desteklenir. Bu tarihyazımı

ışığında, bugünün ideali olan Ortadoğu barışı mitolojilerdeki "barışçıl Mezopotamya" tahayyülüyle ilişkilendirilir.

SONUÇ

Bu yazıyı sonlandırırken, jineoloji çalışmalarının ortaya koyduğu iddialarla ilgili bazı sorular yöneltmek bu tartışmayı ilerletmek açısından faydalı olacaktır: Kürt Kadın Hareketi'nden aktivistlerin jineoloji terimi üzerinden kendilerini sömürge-sonrası ve üçüncü dalga feminist hareketten ayrıştırma çabası jineolojinin Ortadoğu'dan çıkan alternatif bir kadın epistemolojisi kurma iddiasını teorik olarak ne şekilde etkiler? Böyle bir ayrışmada ısrar etmenin nedenleri nelerdir? Jineolojinin Sümer mitolojisi okumalarında hayal edilen barışçıl Mezopotamya idealini bugünün savaş gerçekliği ile nasıl ilişkilendirebiliriz? Bu ilişkilendirme bize politik açıdan nasıl bir katkı sağlar? Peki, jineolojinin mitoloji yorumlarının aksine, kadınların gücünü geçmiş yerine bugüne dayandırdığı bağımsız bir direniş ve bilgi üretimi tahayyül edilemez mi?

2008 yılından bu yana tartışılan jineolojinin Kürt Kadın Hareketi'nin feminist örgütlerle kurduğu ilişkiler ve sorduğu sorular açısından dönüştürücü bir rol oynadığını düşünüyorum; benim bu yazıdaki amacım, jineolojiye ve feminizme yöneltilen soruların ve eleştirilerin geçerliliğini sorgulamak değildi. Son dönemde oluşan siyasi baskılara rağmen, jineoloji çalışmalarının *Jineolojî* dergisi aracılığıyla bu sorulara ve eleştirilere yer vermeye devam etmesi ve birlikte düşünmeye, eylemeye ve üretmeye devam etme çabasının önemli olduğunun altını çizmek istiyorum.

Jineolojiyle beraber Kürt Kadın Hareketi'nden kadınların uzun yıllardır verdikleri politik mücadele epistemik düzleme taşınmış oldu. Kürt kadınlarının düşünme, bilme ve üretme iradesinin bir sonucu olan jineoloji, bilimi sadece erkek aklından değil sömürgecilikten de arındıran bir yöntem arayışına girdi. Bu arayışta sadece yerele ve yerelin sorunlarına cevap olmayı değil, içinde evrenselliği de kapsayarak Ortadoğu topraklarından dünyaya açılan bir pencere olmayı amaçlıyor. Jineoloji bize başka bir dünyanın mümkün olabileceğini hatırlatır niteliktedir ve *Jineolojî* dergisinin ilk çağrı metninde yer alan şu ifade ile bizlere seslenir: "Bu dünya, kadın eli ve yüreğiyle yeniden dokunmalı." ❐

DİPNOTLAR

1 Kürt Kadın Hareketi'ne dair yazıda sunulan gözlemler, Diyarbakır ve İstanbul'da çalışan Kürt Kadın Hareketi'ne mensup çoğunluğu Kürtlerden oluşan fakat aralarında az sayıda da olsa Türklerin de bulunduğu aktivist kadınların aktarımlarına ve atölye çalışmalarına dayanmaktadır.

2 Yazıda Türkiyeli feministler tabiri Türkiye'de yaşayan örgütlü ya da örgütsüz kendini feminist olarak tanımlayan kadınlar için kullanılmaktadır. Feminist harekete mensup kadınlar sınıfsal, etnik, inanç ve politik konumları bakımından homojen bir grup değildir. Yazı içerisinde feminist kadınlarla Kürt Kadın Hareketi'nden aktivistler arasındaki karşılaşmalardan verilen örneklerde bahsedilen kadınlar özellikle İstanbul'da ve Ankara'daki feminist gruplara üye ya da bağımsız feministlerdir. Bahsedilen feminist kadınların parçası olduğu örgütlü feminist ve kadın gruplarından bazıları şunlardır: Sosyalist Feminist Kollektif (SFK [2008-2015]), Cinayetlere İsyandayız, Barış İçin Kadın Girişimi (BİKG) ve Yoğurtçu Kadın Forumu.

3 Burada yürüttüğüm tartışma Karaburun atölye çalışmaları boyunca aldığım notlara ve gözlemlere dayanmaktadır.

4 Kadın doğası üzerine ayrıntılı tartışmalar için bkz. *İstanbul-Amargi Feminizm Tartışmaları* (2012) ve *Jineolojî* (2017).

Barış Talebi Feminist Bir Talep midir?: BİKG Deneyimi İçinden Yakın Tarihe Bir Bakış*

FERİDE ERALP

Her yerde olduğu gibi bu ülkede de kadınların barış sözünün tarihi epey eski. Daha örgütlü bir kadın politikasının bir parçası olarak barışın burada "ilk" ne zaman ve nasıl konuşulmaya başlandığını tespit etmek zor olsa da örneğin, Uluslararası Kadınlar Birliği'nin (International Alliance of Women / IAW) 18-24 Nisan 1935'te, Türk Kadınlar Birliği (TKB) ev sahipliğinde, İstanbul'da gerçekleşen 12. kongresinden yola çıkabiliriz. 40 kadar ülkeden (kimi kaynaklarda "otuz yurdun kadınları" olarak geçer), toplam 200 milyonluk bir nüfusu temsil eden 360 delegenin (kimi kaynaklarda 300'e yakın) katıldığı ve dönemin basını tarafından "Feminizm Kongresi" olarak adlandırılan kongreye damgasını vuran tema, faşizmin yükseldiği ve İkinci Dünya Savaşı'nın ayak seslerinin duyulduğu bu yıllarda, "barış" olmuştu.[1] Birinci dalga feministlerin kurulmasına öncülük ettikleri Uluslararası Kadınlar Birliği'nin bu konferansındaki barış vurgusu, aslında, konunun birinci dalga feministlerce nasıl ele alındığına dair kimi ipuçları verirken konferansın ev sahipliğini yapan TKB için bunun nasıl da biraz "beklenmedik" olduğunu da gösteriyor.

Konunun arka planına bakacak olursak İkinci Dünya Savaşı'nın yaklaşıyor olduğu bu koşullarda "barış" sözünü yükseltmek aynı zamanda eski İtilaf Devletleri'nin ya da Batı Bloğu'nun, yani gelen savaşın bir tarafı olan Fransa, İngiltere, ABD vd.'nin söylemini yansıtmak demekti. Silahsızlanma çağrıları yapılırken (kadınlar her ne kadar bunu genele dair yapsa ve yalnızca birtakım ülkelere uygulanmasının tehlikelerine dikkati çekse de – ki bu konuya geri döneceğim) bahsedilen daha çok Almanya, İtalya ve Japonya'nın silahlanması ve "Hitler tehlikesi" idi. Zaten Almanya ve İtalya, kadın örgütleri yeni rejimlerce kapatıldığından kongreye katılacak kadın örgütü kalmadığı ifade edilerek 12. kongreye katılmamış, Japonya ise son anda geri çekilmişti. Türkiye Hükümeti'nin savaştaki konumu ise "tarafsız"dı. Kongreye, Cumhuriyet Hükümeti'nin verdiği büyük desteğin ardında yatan temel gerekçe, bunu kadınlara seçme-seçilme hakkının "verilmesinin" Cumhuriyet'in bir başarısı olarak tanıtılması için önemli bir fırsat olarak görmeleriydi. Ama daha sonra kongrede barış vurgusu yükselince, kadınların mevzubahis "Cumhuriyet tanıtımı"nın sınırlarını aşarak "genel siyasete" karışmasının rahatsızlık yarattığı söylenenler arasında. Yani barış yalnızca bugün değil dün de sadece "barış" anlamına gelmedi; her zaman aynı anda bir siyasi pozisyon belirleme aracı olarak işlev gördü ve "hangi taraftasın?" sorusunu beraberinde getirdi. Kadınlar da kimi zaman bunun parçası oldular, kimi zaman bunun duvarlarını aşındırdılar, kimi zaman da ikisini birden yaptılar.

Peki, konferansa katılan birinci dalga feministler, 1935 senesinde yeni Türkiye Cumhuriyet'i'nin topraklarında barışı nasıl tartışıyorlardı? İlk olarak, kadınların siyasi hayata katılımı ve barış arasında doğrudan bağlantı kuruyorlardı. Yani konuşmalarına baktığımızda, daha fazla kadının siyasette olmasının dünya barışı-

(*) Katkıları için Cemre Baytok, Nükhet Sirman ve Filiz Karakuş'a teşekkür ederim.

nı sağlayacağı ifade ediliyordu. Feminizm temelinde bu bağlantının kurulmasının arkasında kadın hareketini uluslararasılaştıran üç büyük örgütten birinin Barış ve Özgürlük için Uluslararası Kadın Birliği (Women's International League for Peace and Freedom / WILPF) olması da yatıyordu. Nitekim IAW Başkanı Corbett-Ashby'nin açılış konuşmasında da vurguladığı üzere, WILPF daha birkaç sene öncesinde, 1932'de Cenevre'deki Dünya Silahsızlanma Konferansı'na dünya çapında 6 milyon kadın imzalı bir "silahsızlanma bildirisi" sunmuştu. Konferans sırasında gerçekleştirilen iki barış toplantısında da, Sulh Komisyonu'nun karara bağlanan raporunda da, epey somut talepler ifade edildiğini görmek mümkün: Dünya kadınlarının elbirliği ile gerek hükümetleri gerek Milletler Cemiyeti (günümüzdeki Birleşmiş Milletler'in temeli) nezdinde girişimlerde bulunarak barışı talep etmesi, silah üretim ve ticaretinin kontrolü için Milletler Cemiyeti ile birlikte çalışılması, sivil havacılığın denetlenmesi gibi. Ama kadınların siyasete katılımının niye barışı güçlendireceği, yani bunun neden feminist bir mesele olduğu konusunda katılımcılar genellikle kadınların "şiddete yatkın olmayan, şefkatli ve anaç doğası" dışında pek bir şey söylemiyorlardı.[2]

Benim bu yazıda odaklanmak istediğim tam da, özellikle kendimin de içinde bulunmuş olduğu barış hareketi bağlamında, "'Barış' talebi doğrudan feminist bir talep midir? Ya da bunun kaynağında kadınlar ve savaş/barış arasında bağlantı kurmak mı yoksa ezilen halklarla dayanışma kaygısı mı yatar?" soruları.[3] Yani bulunduğumuz koşullarda, hem "savaşa hayır" demek esasen bir dayanışma politikası mı yoksa kendi feminist mücadelemiz mi hem de kendi feminist mücadelemiz ise bu bağlantıları kurarken "kadınların doğası" tartışması bunun neresinde duruyor gibi sorular çerçevesinde ilerleyeceğim.

Söz konusu tartışma, yani feminizm ile savaş karşıtlığı ya da barış talebi arasındaki bağın politikasını kurmak, uluslararası alanda 1900'lerin başından itibaren yapılmış. Bunda iki dünya savaşının, nükleer silahlanmanın ve Vietnam savaşının etkisi büyük. Bu süreçlerde kadınların "doğal olarak barışçıl", erkeklerin ise "doğal olarak savaşkan" olduğuna dair özcü varsayım birçok açıdan tartışmaya açılmış. Annelik burada önemli bir başlık. Yani savaşların farklı "taraflarından" kadınları birbirine bağlayan, onca düşmanlığa/kutuplaşmaya rağmen birbiriyle konuşabilir kılan "anne olmaları" ve "evlatlarının ölmesini istememeleri" midir? Aslında uluslararası barış hareketinde de söz, özellikle barış hareketi ile oy hakkı (süfrajet) hareketinin iç içe geçtiği birinci dalgada buralardan başlayıp daha sonra, özellikle ikinci dalga ile birlikte, bunu aşan ve sorgulayan bir noktaya geliyor. Bunda iki dünya savaşı sonrasında gelişen Vietnam savaşı ve nükleer karşıtı mücadelenin payı büyük. Ancak şaşırtıcı değil ki, dünyanın en etkili ve uzun süreli barış hareketlerinden biri olan Vietnam savaşına karşı mücadelede de çok aktif olan kadınların rolü ve politikası buna dair egemen tarihte yok sayılmış. Yani sadece savaşırken değil, barışırken de "barışçıl doğamıza" yapılan onca güzellemeye rağmen –çok iyi bildiğimiz üzere– hakikatte kadının adı yok. Buna çentik atmayı başaran ise yüzyıllardır süren kadın mücadelesi, feminist mücadele olmuş.

Uluslararası çerçeveye Barış ve Özgürlük için Uluslararası Kadın Birliği'ne (WILPF) kısa bir bakışla başlayalım.[4] Bugün yaklaşık 50 ülkede örgütlü, yalnızca ABD'de 100'ü aşkın şubesi olan WILPF, 1915'te Birinci Dünya Savaşı son hız sürerken savaşın karşıt taraflarından 1.136 kadın delege ve 2.000'i aşkın kadının bu savaşı protesto etmek için Lahey'deki Uluslararası Kadın Kongresi'nde bir araya gelmesiyle kuru-

lur.[5] Siperlere yalnızca 160 km mesafede toplanan kadınlar, savaş sorumluluğunun daha çok kimde olduğu konusuna değinmeme konusunda ilkesel bir karar alarak ülkelerin dışişleri politikalarının denetlenmesi, müzakere sonrası barışın uygulanabilirliği ve oy hakkına odaklanırlar. Konferansta kabul ettikleri önerilerden biri, daha sonra alınacak BM Güvenlik Konseyi'nin tarihî 1325 sayılı "Kadınlar, Barış ve Güvenlik" kararının[6] habercisidir çünkü kadınların sesinin barış görüşmelerine dâhil edilmesini içerir. Kongre sonucunda öncelikle "Kalıcı Barış için Uluslararası Kadın Komitesi" kurulur. İkinci kongre ise 1919 yılında Zürih'te gerçekleşir. Bir yanda erkek devlet adamları Versailles'da "barış" anlaşması metnini oluştururken bir yanda tüm taraflardan kadınlar bu anlaşmanın tam tersine "adil ve kalıcı bir barışı mümkün kılacak ilkeleri ihlal ettiğini", yeni düşmanlıklara ve savaşlara sebebiyet vereceğini ilan ederler.[7] Yukarıda da belirttiğim gibi yalnızca mağlup ülkeleri silahsızlanmaya zorlayan ve ambargo uygulayan şartların "yoksulluk ve açlığa yol açacağını ve milliyetçi nefreti artırarak savaşların tekrarlanmasına neden olacağını önceden fark eden" kadınlar, İkinci Dünya Savaşı'nı da böylece öngörmüşlerdir.[8] Bu ikinci kongre sonucunda kurulan örgüt artık Barış ve Özgürlük için Uluslararası Kadın Birliği (WILPF) adını alır ve Cenevre'de merkez ofisini açar. Yıllar içinde kadın barış mücadelesine katılmış pek çok aktivist, akademisyen, yazar, politikacı, vs.'nin yolu WILPF'den geçmiştir. Türkiye'deki feministler olarak yakından tanıdığımız, kitapları Türkçeye çevrilmiş olan ve savaş karşıtı ya da antimilitarist sözü feminist politika içerisinden kurarken dikkate aldığımız Cynthia Cockburn ve Cynthia Enloe da bu birliğin içinde faaliyet yürütmüşlerdir.

Başından itibaren "eşitsiz güç ilişkilerinin"[9] savaşların kaynağında yattığını ve "ülkeleri içte ve dışta şiddete yönelten bütün sorunların birbiriyle ilişkili olduğu, sürdürülebilir bir barış için her birinin çözülmesi gerektiğini"[10] anlayan ve ifade eden WILPF aktivistleri ilerleyen yıllarda, örneğin, çevre mücadelesi ve temiz su gibi konularla da barış mücadelesi arasında bağlantı kurdular. Ayrıca, beyaz kadınlar çoğunlukta olsa da içinde yer alan güçlü siyahi kadın aktivistlerin varlığıyla ırk adaleti-kadın mücadelesi-savaş ilişkisini de –epey tartışmalı süreçlerle de olsa– görünür kıldılar. Ama 1950'ler gelip de Soğuk Savaş başladığında WILPF'in silahlanma ve nükleer karşıtı sözleri komünizmle ilişkilendirilmeye başlandı, onlar da "tarafsız" barış aktivistleri olduklarını göstermek adına "solcu" görüntüsü yaratacak her şeyle aralarına mesafe koymaya gayret ettiler. Bunun sonucunda WILPF'i fazla anti-komünist, fazla hiyerarşik, tarzları açısından muhafazakâr bulan ABD'li kadınlar, 1961 yılında "Kadınlar Barış İçin Grevde" (Women Strike for Peace / WSP) örgütünü kurdu ve bu çatı altında Vietnam Savaşı'na karşı daha az "kurumsal", daha radikal bir mücadele verdiler.

WILPF de dâhil 50.000 kadının ve kurumun katıldığı bir grevi[11] örgütlemeyi başaran ve Vietnamlı kadınlarla da buluşan grup, kadınların barış mücadelesi ile feminizm arasında ilginç bir tartışma alanı temsil eder çünkü "militan annelikten" feministleşmeye doğru giden bir yolculuğu vardır. Bir feminist kadınlar örgütlenmesi olarak değil, "savaşı dert edinen anneler" örgütlenmesi olarak ortaya çıkar ama tarihsel olarak ikinci dalga feminizmin doğuşuyla kesişir ve bu yolda önemli dönüşümler yaşar.[12] Buralarda başlayan tartışmanın on yıllar sonra bizim ülkemizdeki kadın barış hareketinde de farklı şekillerde sürecek olması pek tesadüf sayılmaz. WSP'nin kurucularından olan Dagmar Wilson kendisini öncelikli olarak bir "eş ve anne" olarak

Dünya kadınları aralarına çekilen sınırlara, sınırlara inşa edilen kalın duvarlara inat ortak barış isteğini haykırıyor (Fotoğraf: Güliz Sağlam).

tarif ediyordu.[13] Üyelerini nükleere karşı harekete geçiren de bebeklerine verdikleri sütte, atmosferik atom bombası testlerinden ötürü, Stronsiyum 90 tespit edilmiş olmasıydı. Bu söylem Amerikan kamuoyunu harekete geçirmede işe yarıyordu ve grevin başarısını sağlayan önemli etkenlerden biriydi. WSP içindeki kadınlar Vietnam'da napalm bombası kullanımına karşı eylem yaparken pusette kendi çocuklarıyla sokağa çıktılar, böylece kamuoyunun gözünde ABD'deki anneler ve Vietnam'daki anneler arasında bağ kurdular. Anneliklerini epey militan ve eylemci şekillerde ifade ettiler: "Benim oğlum değil, senin oğlun değil, onların oğulları değil" derken polis barikatlarını aştılar, coplandılar.

Annelik haricinde başvurdukları bir başka tanıdık söylem de "kız kardeşlik" söylemi oldu. WSP'dekiler, Vietnamlı kadınlarla Endonezya'da buluştuktan sonra Vietnamlı kadınları kendileri gibi "anne" ve dolayısıyla "kız kardeşleri" olarak tanıtarak ABD'li kadınların onlarla empati kurmasını sağlamaya çalıştılar. Tabii bunu yaparken onları savaşın birer mağduru olarak resmettiler ve aslında birçoğu Amerikan emperyalizmine karşı devrimci halk savaşı olarak gördükleri bir savaşta etkin, militan rol oynayan kadınları pasifize etmiş oldular. Bu noktada savaşlarda kadınların yalnızca "mağdur" olmadıklarını, aynı zamanda özneleştiklerini ve örgütlendiklerini, taraf olabildiklerini, onları yalnızca böyle temsil etmenin ise aynı tahakküm ilişkisini ("kurtarılacak kadın") yeniden kurduğunu hatırlatmak gerekir.[14] Aslında Vietnamlı kadınların aktif politika yapmaya teşvik edildiklerini ve bu açıdan kendilerini daha iyi ifade ettiklerini fark etmeleri, tersinden, Amerikalı kadınların kendi toplumsal konumlarını ve deneyimledikleri patriyarkayı sorgulamalarına yol açarak feministleşmeleri yolunda bir adım teşkil etti. WSP içerisinde örgütlü ve aynı zamanda tarihçi Amy Swerdlow'a göre, kendisi dâhil pek çok kadın savaş-karşıtı hareket içerisindeki deneyimleri sonucunda toplumsal cinsiyet uçurumunun farkına vararak feminizme yaklaştılar, zaman içerisinde "savaş ve kadına yönelik erkek şiddeti arasında bağlantı kurmaya başladılar."[15] İster WSP'de ister WILPF'de olsun, kadınlar, anne olsun veya olmasınlar, son derece erkek bir harekette meşruiyetlerini sağlamak üzere annelik söylemini kullanırken bir yandan da kadınların yalnızca anne veya eş olarak görülmesine karşı çıkıyorlardı. 60'ların barış aktivizminin, pek çok farklı çevreden kadının politikleşmesi ve eninde sonunda feminist hareketle de temas içerisine girmelerinde önemli rol oynadığı söylenir.

O dönemde ortaya çıkan ikinci dalga feminist hareket savaş ve barıştan ziya-

de konuşulmayan konularla, kadınların bedensel hakları ve cinsel özgürlükleriyle ilgileniyordu ve kadınlara dayatılan annelik gibi toplumsal rollere isyan ediyordu. Kadın barış aktivistleriyle ikinci dalga feministlerin ilk ciddi anlamda teması, Washington'da kitlesel bir yürüyüş düzenleyerek ABD Kongre kompleksini (Capitol Hill) basan Jeanette Rankin Tugayı'yla (farklı barış grupları, feminist gruplar, sivil haklar aktivisti ve ırkçılık karşıtı hareketten, üniversitelerden, kiliselerden kadınları bir araya getiren bir koalisyon) gerçekleşir.[16] Bu eylem için kadınların Washington'da olduğu sırada bir grup genç feminist, Arlington Mezarlığı'nda "geleneksel anneliğe cenaze töreni" adlı bir korsan eylem yaparlar. Jeanette Rankin Tugayı'nın geri kalanını yazılı davetiyeyle çağırdıkları bu eylemde büyük bir cansız mankeni alır, sarı bukleli saçlar, kadınsı kıyafetler vs. ile oldukça feminen hale getirirler. Sonra da "Ağlama, Diren!" yazan pankartlar eşliğinde ve anneliği de içeren "geleneksel kadın rolünün erkek agresyonu ve militarizmin oluşumunu teşvik ettiği, bu yüzden de bu agresyonla beraber kadınların itaatkârlığını da gömmemiz gerektiği" şeklindeki bir "ağıt"la cenazesini kaldırırlar. Katılan üst kuşaktan kadınlar için şoke edici bir deneyim olur. Katılanlar arasında olan Swerdlow, şimdiye kadarkilerin "erkeklerin gücünü ve kadınların sözde zayıflığını sarsmada başarısız olduklarını, böyle giderse kadınların hep güçsüz kalacağını ve savaşların devam edeceğini" söyleyen radikal feministlerin kendilerini epey sarstığını, dönüş yolunda herkesin geleneksel cinsiyet rolleri, kadının güçlenmesi ve özgürleşmesi gibi konuları tartıştığını ama bir yandan da "Vietnam'daki kız kardeşlerimiz ölürken durumu iyi olan ABD'li genç kadınların kendi taleplerini ifade etmelerinin doğru olup olmadığını" sorguladıklarını aktarır.[17] Öte yandan Arlington'da konuşma yapan feministler, savaşın patriyarkal bir olgu olduğunu, dolayısıyla kendi sorunlarını çözmeden zaten daha iyi bir dünya yaratamayacaklarını söylemektedirler.[18]

Yani, kadınlar savaşa dair –feminist olsun, olmasın– politika üretirken çeşitli yöntemler ve yaklaşımlar benimsemişler. Savaşa karşı sözlerini önce oy hakkı ve temsil, sonra annelik, sonra ise patriyarkal sistemle mücadele üzerinden kurdular gibi bir kronolojik sıralamadan bahsetmek mümkün değil çünkü bunlar hep iç içe geçmiş. Anneliği merkeze almayı eleştirirken dahi annelik üzerinden söz kurmuşlar ya da annelik üzerinden söz kurarken bir yandan kendilerini bu kalıplara sıkıştıran erkek egemen sistemi sorgulamışlar. Kimi zaman bunlar arasındaki geçişleri kendi düşüncelerinden çok stratejik tercihlerin bir sonucu olmuş. O anda süregiden bir savaşı (örn. Vietnam Savaşı) sona erdirmeyi amaç edindikleri durumlarda bu tür stratejiler ön plana çıkabilmiş. Öte yandan savaşın genel bir sistem sorunu olduğu; patriyarkal, militarist ve bugün neoliberal sistemin bir ürünü olduğu için de savaşlara sebebiyet veren ve gündelik hayatı kadınlar için bir savaş alanı haline getiren iktidar yapısı altüst edilmedikçe her daim yeni bir savaşın ortaya çıkacağı eleştirisi de feminist barış hareketlerinin hep gündeminde olmuş.

Türkiye'de bir 20-30 yıl sonrasında olsa da benzer tartışmalar yapıldığını söylemek mümkün. Ben daha çok Barış için Kadın Girişimi (BİKG) deneyiminden yola çıkacağım ama BİKG öncesinde de annelik-kaynaklı hareketlere, kadınların, Kürt hareketinin ve feministlerin kurdukları politik dayanışma amaçlı ve faşizm karşıtı inisiyatiflere değinerek başlayacağım. 1935'teki Uluslararası Kadınlar Birliği Kongresi'ndeki barış vurgusundan sonra Türkiye'de etkili bir kadın barış hareketinin varlığından bahsetmek zor. 1980'lerin sonuna doğru yeniden örgüt-

lenen feminist hareketin, ağırlıklı olarak sol-sosyalist hareketten gelen kişilerden oluşması ve 1980 askerî darbesinin ardından bir araya geliyor olmaları, Türkiye'deki insan hakları hareketiyle de ilişkili olmaları sonucunu doğurdu. Bu bağlamda, feminist hareketin ya da kadın hareketinin, o dönem çokça gündeme taşıdıkları erkek şiddeti, taciz, ücretli-ücretsiz emek, özel-kamusal ayrımı meselelerinin yanında savaş gibi konulara dair ilk girişimleri, daha çok ya insan hakları savunuculuğu söyleminin içerisinden ya da militarizm ve devlet tartışmaları eşliğinde Kürt hareketiyle, Kürt halkıyla ve Kürt kadınlarıyla dayanışma çerçevesinden oldu. Örneğin, 1989 senesinde, feministlerin cezaevlerindeki şiddeti protesto etmek için yaptığı "siyahlı eylem" bu açıdan bir eşik olarak tarif ediliyor, burada sorulan soruların benzerlerinin savaş-barış konusunda da gündeme geldiği söylenebilir:

> *Siyah eylemle Türkiye'de 80 sonrasında oluşmaya başlayan feminist hareket, ilk kez özgül gündemi dışındaki bir olaya tepki vermiş oldu. Bu da kimi tartışmaları beraberinde getirdi. Güncelliğini koruyan bu tartışmanın arkasında şu sorular yatıyor: Feminist Hareket kadınların kurtuluşu ile doğrudan bağlantılı olmayan gündemlere ilişkin söz söylemeli miydi? Bağlantı kurularak mı söylenmeliydi, yoksa destek-dayanışma bağlamında mı sözünü kurmalıydı? Feminizmin bir politik özne olmasının anlamı neydi?*[19]

Kadınlar, 1990'larda ve 2000'lerde pek çok barış oluşumu kurdular. Bunların çoğunda o dönem epey hareketli olan feministler öncü olduğu gibi, İnsan Hakları Derneği (İHD) de önemli rol oynadı. Örneğin 1993'te bir araya gelen, çoğunluğu Kürt olmayan kadınların başlattığı "Savaşa, Milliyetçiliğe, Irkçılığa Karşı: Arkadaşıma Dokunma!" kampanyası, "savaşa, yükselen Kürt düşmanlığına, ırkçılığa, milliyetçiliğe karşı isyan, toplumun Türk kesiminden bir ses yükselmesi için bir şeyler yapma isteği" ile ortaya çıkmıştı.[20] Başlamasını tetikleyen de Kürt milletvekillerinin yaka paça Meclis'ten çıkarılarak tutuklanması, yani Kürt olmanın doğrudan baskı görmenin gerekçesi olmasıydı. Yalnızca Kürtlere karşı ayrımcılığa değil, Ermenilere, Rumlara karşı nefrete, kısacası ırkçı tarihimize çarpıcı biçimde işaret eden kampanya içeriklerinde neden bunun özellikle kadınlar olarak örgütlendiğine dair pek bir tartışmaya rastlanmıyor. Ama "oğullarımızın askere gidip öldürmek zorunda bırakılmalarını ya da ölmelerini –ölü ele geçirilmelerini– istemiyorum. Türk ve Kürt anaların ağlamaması için savaşa son" ya da "Oğlum 11 yaşında. Askerlik çağında değil henüz. Ama savaşa hayır diye bağırırken, yarın kendi oğlumu bir savaşın ortasına, askere yollayıp kaybetmek istemiyorum" gibi cümlelerle, en azından bazı mesajlarda, annelik üzerinden söz kurulduğu görülüyor.

Bunun ardından 1995 yılında Cumartesi İnsanları/Anneleri, 1996'da ise Barış Anneleri'nin bir araya gelmesiyle annelik kategorisi politikleşti. Aslında "Arkadaşıma Dokunma" kampanyasını yapan kadınların çağrısıyla ortaya çıkan Cumartesi İnsanları İnisiyatifi, insan hakları savunucularının gözaltında kayıplar gündemiyle yürüttükleri bir eylemlilikti. İnisiyatifin içinde çok sayıda feminist ve insan hakları savunucusu olduğu için özellikle "anneler" adı kullanılmamıştı ama örgütleyenlerin tercihine rağmen basında ve kamuoyunda "Cumartesi Anneleri" olarak bilinir oldu. Arjantin'de cunta yönetimi tarafından öldürülen çocuklarının hesabını sormak ve gözaltında kaybedilenleri bulmak için Plaza del Mayo meydanında toplanan annelerle de bağdaştırılan Cumartesi Anneleri, "faili meçhul" cinayetlerde kaybettikleri çocuklarının kemiklerini ara-

yan ve faillerin cezasız kalmaması için mücadele eden kadınlar olarak tanındılar. Cumartesi İnsanları 1995'ten beri her cumartesi Galatasaray Meydanı'nda toplandı, ta ki onlarla sembol haline gelen bu meydan onlara yasak edilene kadar: Şimdilerde İHD önünde bir araya geliyorlar. Barış Anneleri ise Kürt sorununun barışçıl çözümü için, yani savaşın bitmesi için yola çıktılar, 1999'da beyaz başörtüleri ve gülleriyle Ankara'ya yürüyüşleriyle ses getirdiler.[21] "Anayız barıştan yanayız" sloganları, barış politikasını anneliğin "birleştiriciliği" üzerinden yürüttüklerinin ve annelerin ortak acılarının Türk ve Kürt kadınlarını bir araya getireceğine dair inançlarının bir ifadesi oldu. Ama annelik, politik ayrımları ve kutuplaştırmaları aşarak asker anneleri ile gerilla annelerini kayıpları etrafında birleştirerek barış için mobilize etmeye yeterli olmadı. Asker/Şehit Anneleri ve Barış Anneleri arasında kurulan makbul olan-olmayan ayrımıyla istenmeyenin gerektiğinde erk tarafından annelikten dışlanabiliyor olması, yani "kutsal anneliğin" dahi siyasetler-üstü bir fonksiyonu olamaması bu çerçevede yürütülen barış mücadelesini kısıtlamış oldu.[22]

1996'da kurulan ilk Barış için Kadın Girişimi de İHD çatısı altında toplanmıştı. Girişim, Türkiyeli kadınları bir araya getirmek ve birbirlerinin deneyimlerini duymalarını sağlamak, daha doğrusu Kürt kadınların savaş tanıklıklarının duyulmasını sağlamak için bir konferans örgütledi. "Resmî literatürde 'düşük yoğunluklu savaş' olarak adlandırılan durum, aslında bölgede yarattığı korkunç tahribat ve bütün ülkeyi etkileyen trajik sonuçlarıyla klasik bir savaştır. Savaşın bir an önce sona ermesini, savaşla ilgili uluslararası hukuk kurallarının işlemesini talep ediyoruz," diyerek yola çıkan girişimin toplantı programında başlıklar şöyleydi: "Savaşta kadınlık durumu, OHAL [Olağanüstü Hal] bölgesi dışında savaşın etkileri, savaş ve göç, savaş ve çocuk, savaşın kültürel sonuçları, savaşın ekolojik dengeye etkileri", amaç da "savaşı durdurmak için birlikte neler yapabiliriz" konulu bir bildirge çıkarmaktı.[23] Henüz kadın hareketi bu konuda kendi dilini oluşturmadığı için, toplantıda savaş ve barışa dair nasıl dil kurulacağı, haklı savaş olup olmadığı, "kirli" ya da "temiz" savaştan bahsedilip bahsedilemeyeceği üzerinden bir tartışmanın çıktığı da aktarılıyor. Girişim, çok uzun süreli aktif olamasa da savaşın niçin bir kadın meselesi olduğuna dair tartışmaya girmesi, korucu ve asker tecavüzlerinden açıkça bahsedilmesi açısından önemli bir yerde duruyor. Ama özellikle ilk toplantısında Kürt kadınlarla Kürt olmayan kadınlar arasında bir temas alanı yaratma derdinin ağır bastığı, devamının ise o yıllarda henüz getirilemediği görülüyor.

Daha sonra 2004 yılında "Barış için Kadın Buluşmaları" ve 2005 yılında "Vakti Geldi" oluşumundan bahsetmek mümkün. "Vakti Geldi" kampanyası kapsamında, aralarında sanatçı, akademisyen, gazeteci ve yazarların bulunduğu 122 kadın, barışa dair mesajlarını vakitgeldi.org internet sitesinde "Barışa Söz Verdik" başlığı altında topladılar.[24] Aynı yıllar Kürt kadın hareketinin özerk örgütlenmesinin kurulması açısından da önemli yıllardı. 1980 sonrası Kürt hareketinde "kadın sorunu" giderek artan bir ideolojik ve politik önem kazanmış, bu doğrultuda özellikle 1990'lardan itibaren kadınların harekete aktif katılımı da artmıştı.[25] Yani yalnızca "annelik" ve "kadınların barışçıl doğası" üzerinden kurulacak bir barış sözüne sadece feministlerin bakış açısı değil, örgütlü Kürt kadınlarının varlığı da bir itiraz noktası oluşturuyordu. Bu artış hareketin yapısında da değişikliklere yol açmış, pek çok farklı örgütlenme deneyiminden sonra, 2003 yılı Eylül ayında Demokratik Özgür Kadın Hareketi'nin (DÖKH) kurulmasıyla

Kadıköy. Barış İçin Kadın Girişimi'nin pankartıyla yürüyen kadınlar barış sürecine müdahil olduklarını ilan ediyor! (Fotoğraf: Güliz Sağlam)

Kürt kadın örgütlenmesi, genel siyasi hareketin şemsiyesi altında kalmasına rağmen, özerk bir siyasi aktör haline gelmişti.[26] Bunun kadınların barış mücadelesi ve Kürt kadın hareketiyle Türkiyeli feministlerin ilişkilenmeleri açısından pek çok etkisi oldu.

2009'da Barış için Kadın Girişimi (BİKG), Türkiye'de barış ve kadın özgürlüğü mücadelesi veren çok sayıda DÖKH'lü Kürt kadının KCK davası kapsamında tutuklanmasının ardından farklı kesimlerden kadınlar tarafından, feministlerin çağrısıyla yeniden kuruldu ve ilk andan itibaren Kürt kadın hareketiyle ilişki içerisindeydi.[27] Başta sıraladığım soru ve tartışmaların tamamı BİKG tarafından derinlemesine tartışılacak ve epey yol alınacaktı. BİKG, sıklıkla söylenegelen "savaş en çok kadınları yakıyor" sözünün içini dolduracak, hatta bunun ötesine geçerek kadınların yalnızca savaşta "canı yanan" değil, aynı zamanda savaşta özneleşen bir taraf olduğunu ve dolayısıyla barışın da tarafı olması gerektiğini iddia edecekti. BİKG'in bu tartışmayı daha derinlemesine yapmasını mümkün kılan etmenler arasında büyük olasılıkla 2013-2015 çözüm veya barış sürecinin yarattığı atmosfer de var. 2013 yılında hazırladığı "Çözüm Süreci Raporu"nda BİKG, "savaşın Kürt ve Kürt olmayan kadınlara verdiği doğrudan ve dolaylı zararları tespit etmeye çalışırken" tutumunu ve yaptıklarını şöyle tarif ediyor:

BİKG, savaş ve çatışmanın ataerkil, sermaye odaklı ve milliyetçi toplumsal düzenlerin kadınlar arasında yarattığı ayrışmaları aşarak kadınların ortak sözünü ve eylemini oluşturmaya çalışmıştır. (...) Savaşa ayrılan bütçe ile kadınları güçlendirmek için neler yapılabileceğine ilişkin veriler oluşturmuş, forumlar ve atölyeler düzenlemiştir. Kadınlar savaştan doğrudan ve/veya dolaylı olarak etkilenmişlerdir. Yakınlarını kaybetmiş, zorla göç ettirilmiş, gözaltında taciz ve tecavüze uğramışlardır. Ancak kadınların savaş sırasındaki mağduriyetleri bu tür doğrudan saldırılarla sınırlı değildir. Savaş olan toplumlarda militarizm sebebiyle erkekler saldırganlaşmış, erkeklikleri kışkırtılmıştır. Bu sebeple kadına yönelik şiddet artmıştır. İşte bu yüzden, cinsiyet eşitsizliği ve savaşçı ideolojilerin biçimlendirdiği erkeklikler arasındaki ilişkinin açığa çıkarılması ve buna karşı alınacak önlemlerin tüm toplumsal sözleşmeler ve barış çalışmalarında yer alması gerekir.[28]

Bu süreçte, hem kadına yönelik erkek şiddetiyle savaş arasındaki ilişki kuruldu hem de eğer kadınlar ve toplumsal cinsiyet bakış açısı barışın inşasına dâhil edilmezse, erkekler ve egemenler arasındaki silahlı çatışma dursa dahi, gündelik hayatta yaşanan ırkçılık, cinsiyetçilik ve şiddetin görünmezleşerek devam edeceği, dolayısıyla da barışın kalıcı olmaya-

cağı detaylı biçimde açıklanmıştı. Erkek şiddetinin yanı sıra, örneğin, zorunlu göçle yerinden edilen hayatları yeniden kurma yükünün nasıl kadınların omzunda olduğunu anlatan BİKG, burada feministlerin "görünmeyen emek" tartışmasından faydalanarak bunu kadınların barış talebinin temellerinden biri haline getirdi.[29] Anadilde eğitim ve kamusal hizmet talebini yükseltirken yine bunu zorunlu göçle yerinden edilen Kürt kadınların kamusal hayata katılımı için anadilin vazgeçilmez olduğunu ifade ederek yaptı. Aynı şekilde kalekolların, her yerin karakola dönüştürülmesinin, özel harekâtçıların ağır silahlarıyla her köşe başında bulunmasının kadınları kamusal alandan özel alana kapatan bir etkisi olduğunu savundu. Savaşta sembolik ve fiziksel tecavüzün bir silah olarak kullanılma biçiminin, yani "düşman" ilan edileni "kadınlaştırarak" tahakküm altına alma halinin sadece sıcak savaş bölgesindeki kadınların değil, tüm kadınların bedenlerini nesneleştiren ve şiddete açık kılan bir tutum olduğu bağlantısını kurdu. Aynı şekilde savaş bütçesinin ve yükselen milliyetçi, erkek-egemen nefretin yalnızca havan toplarının ve mermilerin ya da ayrımcılığın hedefi olan Kürt kadınlara değil tüm kadınlara şiddet olarak döndüğünü söyleyerek barışı yalnızca bir "dayanışma" siyaseti değil (ki elbette bu boyutunu da görerek), bizzat feministlerin, kadın hareketinin bir konusu olarak ortaya koydu. Bunu annelik üzerinden kurmadığı gibi anneliğin deneyim alanını da dışlamadı.

Barış sürecinin çöküşü ve ablukalarla birlikte savaşın yeniden başlamasıyla BİKG hem savaşa hem yıkıma kadın politikasının içerisinden muhalefet etmek için epey çabaladı. Kentlerin ablukaya alınmasıyla birlikte ortaya çıkan yeni savaş pratiği, kadın mücadelesi ile barış mücadelesi arasında bağlantı kurmak için uğraşma ihtiyacını da ortadan kaldırdı. Zira bağlantı, duvarlarda ayan beyan ilan ediliyordu. Kuşatılan ve insansızlaştırılan Kürt şehirlerinde evlerin içinde ve dışında özel harekâtçıların cinsiyetçi duvar yazılamaları –kendilerinin önlerinde çekip paylaştıkları selfie'ler aracılığıyla– internete yayıldı: Bir kadının yatak odasındaki aynaya rujla yazılmış "Aşk Yüksekova'da yaşanıyor güzelim", "Kızlar geldik, ininize girdik", "Fistanlılar nerede" ve daha nicesi. Kadın bedeninin bu kadar "düşman unsur" kılınabilir, sembolik olarak bu kadar toprakla özdeşleştirilebilir, ihlali zafer sayılabilir, yani savaşın tecavüzle bu kadar eşitlenebilir olduğu bir koşulda barış nasıl feminist bir söz olmayabilirdi ki?

Sonuç olarak; Barış için Kadın Girişimi, Türkiye'deki kadın hareketi açısından, savaşa karşı ses çıkarmanın kadınların kendi yaşam, eşitlik ve özgürlük mücadelelerinin vazgeçilmez bir parçası olduğunun sözünü epey güçlü bir biçimde kurdu. Ama bunu ne kadar pratiğe dökebildiği veya toplumsallaştırabildiği elbette tartışmalı. Hayatımızı kuşatan militarist baskıya ve tekçi söyleme bir nefes arası kadar kısa olan barış sürecinin çöküşünün ardından bu tartışmaları sürdürmek çok da mümkün olmadı. Ama unutulmamalı ki, bu mücadeleyi yürüten kadınlar bugün dört bir yana saçılmış olsa da hâlâ varlar, varız. Düşündüklerimiz, ürettiklerimiz de bir yere gitmiş değil. Dünyanın her yerinde kadınların, feministlerin barış mücadelesinde kimi zaman uzun boşluklar, aralıklar olsa da her şeye rağmen, mücadele sürüyor. ❐

DİPNOTLAR

1 Nazlı Ökten, "1935 İstanbul Uluslararası Kadınlar Birliği Kongresi: Otuz Yurdun Kadınları", (*Tarih ve Toplum*, Mart 2002,) C. 37, S. 219.

2 https://www.catlakzemin.com/18-nisan-1935-dunya-kadinlari-12-uluslararasi-kadinlar-kongresi-icin-istanbulda/

3 Bu yazıda yalnızca kadınların oluşturduğu barış inisiyatiflerini konu aldım yoksa Türkiye'de bunların dışında da çok önemli işler yapmış çokça barış girişimi, kampanyası, kurumu kurulmuş, faaliyet göstermiş, hâlâ da göstermeye devam ediyor.

4 WILPF bu bağlamda kurulan ilk örgüt olduğundan değil, ama çok önemli bir yere sahip olduğundan. *Buradan Baktığımızda: Kadınların Militarizme Karşı Mücadelesi* kitabında Cynthia Cockburn WILPF'in öncülerini 1820'lerde Britanya'nın birçok kentinde kurulan "Kadınların Barışa Destek Cemiyetleri", 1840'larda oluşturdukları ve sayıları 3.000'e ulaşan "Zeytin Yaprağı Çevreleri", Eugenie Niboyet tarafından Amerikan İç Savaşı sonrasında 1867'de Cenevre'de kurulan özerk "Uluslararası Barış ve Özgürlük Birliği" ve Fransa-Prusya savaşının ardından Britanya'da kurulan İngiliz Barış Cemiyeti'nin "Kadınların Barış ve Tahkim Heyeti" olarak sayar. Süfrajet hareketinin yükselişiyle kadınların uluslararası ilişkilerle ilgisinin azaldığını ve oy hakkı mücadelesine (kadınların politik karar alma mekanizmalarına katılmalarının savaşları sonlandıracağına da inandıkları için) yönlendiklerini anlatır. Birinci Dünya Savaşı'nın çıkışıyla süfrajetlerin de bölündüğünü, bir kısmı hükümetlerini desteklemeyi seçerken bir kısmının da temsil ile savaşın reddi arasında ilişki kurmayı sürdürdüklerini, WILPF'in de bu yolla ortaya çıktığını ifade eder (Cynthia Cockburn, *Buradan Baktığımızda: Kadınların Militarizme Karşı Mücadelesi*, çev. Özlen Füsun, İstanbul: Metis Yayınları, 2009).

5 https://www.britannica.com/topic/Womens-International-League-for-Peace-and-Freedom

6 BM 1325 hakkında detaylı bilgi ve Türkçe metni için bkz. http://bm1325eylemplani.org/ ve http://www.peacewomen.org/assets/file/TranslationInitiative/1325/1325turkish.pdf

7 https://blogs.lse.ac.uk/lsehistory/2018/05/30/the-archive-of-the-womens-international-league-for-peace-and-freedom-wilpf/

8 Cockbum, s. 171.

9 https://www.wilpf.org/our-vision/

10 Cockburn, s. 174.

11 https://www.catlakzemin.com/1-kasim-1961-abdde-50-000-kadin-baris-icin-greve-gittiler/

12 Alice Weaver, "Peace Activism and Women's Politics: Women Strike for Peace in Context, 1961-1972", yayınlanmamış bitirme tezi, (Northumbria Üniversitesi, 2015).

13 Harriet Hyman Alonso, *Peace as a Women's Issue: A History of the US Movement for World Peace and Women's Rights*, (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1993), s. 35.

14 Jessica Frazier, "Collaborative Efforts to End the War in Viet Nam: The Interactions of Women Strike for Peace, the Vietnamese Women's Union, and the Women's Union of Liberation, 1965-1968", *Peace ve Change* dergisi, C. 37, S. 3 (2012).

15 Amy Swerdlow, *Women Strike for Peace: Traditional Motherhood and Radical Politics in the 1960s*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), s. 123.

16 Alice Echols, "Women Power and Women's Liberation: Exploring the Relationship Between the Anti-war Movement and the Women's Liberation Movement", *Give Peace a Chance*, der. Melvin Small ve William D. Hoover, (New York: Syracuse University Press, 1992).

17 Ruth Rosen, *The World Split Open: How the Modern Women's Movement Changed America* (Tantor eBooks, 2012).

18 Kathie Amatniek, "Funeral Oration for The Burial of Traditional Womanhood" (1968).

19 https://www.sosyalistfeministkolektif.org/kampanyalar/tarihimizden-kampanyalar/cezaevlerindeki-siddete-kars-siyah-eylem/

20 http://bianet.org/bianet/insan-haklari/160975-savasa-milliyetcilige-irkciliga-karsi-arkadasima-dokunma

21 http://blanet.org/bianet/siyaset/160754-90-lardan-bugune-barisa-yuruyen-anneler

22 Özlem Aslan, "Politics of Motherhood and the Experience of the Mothers of Peace in Turkey", ("Türkiye'de Annelik Siyaseti ve Barış Anneleri Deneyimi"), yayınlanmamış yüksek lisans tezi, (Boğaziçi Üniversitesi, 2007).

23 http://bianet.org/bianet/siyaset/161109-ilk-baris-icin-kadin-girisimi-yil-1996

24 https://m.bianet.org/biamag/kadin/103063-kadinlar-baris-vakti-geldi-diyor

25 Burada oluşturulan yeni kadın kimliğine, bunun hem politize edilmiş bir "acılı anneliği" hem katılıma çağrılan kadın yoldaşı hem de cinsiyetinden arındırılmış tanrıça figürünü nasıl barındırdığına dair bir tartışma için bkz. Handan Çağlayan, *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007).

26 Özgür S. Göral ve Özlem Kaya, *Barışı Aramak Hukuku Dönüştürmek: Kadın Mahkemeleri Örneği* (İstanbul: Hakikat, Adalet ve Hafıza Çalışmaları Derneği Yayınları, 2018).

27 Bunun kimi zaman gerçek anlamda "taraflardan bağımsız" bir barış hareketi olmasının önünde engel teşkil ettiği ve yapabileceklerini sınırladığı da tartışıldı ama bu başka bir yazının konusu.

28 Barış için Kadın Girişimi, "Çözüm Süreci Raporu" (2013).

29 Barış İçin Kadın Girişimi feminist olmayan kadın ve grupları da içerdiğinden kendini feminist olarak tanımlamasa da içinde feministlerin aktif varlığından da kaynaklı olarak, feminist hareketin söz ve tartışmalarıyla epeyce ilişki içerisindedir.

Kemalist Feminizm: Kadın Hareketi Tarihinin Göz Ardı Edilmiş "Bariz Gerçeği"

SELİN ÇAĞATAY

Cumhuriyet'in kuruluşunu izleyen yıllardan günümüze dek uzanan bir süreçte Kemalist kadınlar gündemlerini, taleplerini ve stratejilerini değişen sosyo-politik konjonktürlere uyarlayarak dönüştürmek suretiyle Türkiye siyasetine yön verdiler. 1980'ler itibariyle Türkiye'de feminist siyasetin, dünyada ise Birleşmiş Milletler (BM) öncülüğünde gelişen toplumsal cinsiyet eşitliği gündeminin yükselmesiyle özellikle genç nesilden, giderek artan sayıda Kemalist kadın feminizme ilgi duymaya başladı. Bu kadınlar için feminizm, toplumsal cinsiyet eşitliğinin yanı sıra globalleşme, Avrupalılaşma ve dinî ve etnik aidiyetlerin siyaset alanında öne çıkması gibi süreçlere müdahil olmanın da vesilesi oldu. Kemalist feministler 1980'lerin sonlarından itibaren hem kurumsal hem enformel yapılarda, sivil toplum kuruluşlarında (STK) ve siyasi partilerde eğitim, hak savunuculuğu ve lobicilik gibi faaliyetlerle aktif siyasete katıldılar.

Kemalist kadın hareketinin ve Kemalist feminizmin bu uzun soluklu serüvenine toplumsal cinsiyet çalışmalarında gösterilen ilgi oldukça azdır. Kadın hareketine ve farklı feminizmlere eğilen tarihsel ve güncel çalışmalara baktığımızda dindar, Kürt, işçi, sosyalist, queer gibi kadın gruplarına yönelik araştırmaların sayısı artarken Kemalist kadınlara yönelik kapsamlı çalışmaların literatürdeki eksikliği dikkat çekicidir. Varolan az sayıdaki yayın belirli bir dönem (Mutluer, 2016) veya kadın örgütüne (Dişbudak, 2008) odaklanırken toplumsal cinsiyet literatüründe Kemalist kadınlar homojen bir grup olarak ele alınmış, çeşitli dönemler ve siyasi çizgiler arasındaki farkların üzerinden atlanmış, Kemalizm ve feminizm arasındaki onyıllar süren gerilimli ilişki görünmezleşmiştir. Kemalist kadın hareketi laikçiliğin gölgesinde, devletin güdümünde, sınıf körü ve anti-feminist bir hareket olarak algılanmıştır.

Peki, Kemalist feminizm bu kısıtlı çerçevenin dışına taşınabilir mi? Kemalizm-feminizm ilişkisi laiklik-İslâmcılık ikiliğinin ötesinde nasıl anlaşılmalıdır? Bu sorulara cevap verebilmek için Kemalist kadın hareketinin izini erken Cumhuriyet döneminden başlayarak farklı dönemlerde, yerel ve global dinamikler eşliğinde sürmek gerekiyor. Bu şekilde incelendiğinde Kemalist kadınların Kemalizm ve feminizmi değişen biçimlerde sentezlemek suretiyle bir yandan kadınların sosyal, siyasi ve ekonomik koşullarını iyileştirmeye çabalarken, bir yandan da onların çıkarlarını tanımlarken laiklik, Türk milliyetçiliği ve Batıcılığı referans noktaları olarak koruma mücadelesi verdiklerini

görüyoruz. Kemalist feminizmin genel olarak Türkiye siyaseti, özel olarak da toplumsal cinsiyet politikaları üzerindeki etkisini araştırmak, kadın hareketi tarihi ve feminist tarihyazımına farklı açılardan bakabilmeyi sağlıyor.

ERKEN CUMHURİYET FEMİNİZMİNDEN KEMALİST KADIN HAREKETİNE

Kadın meselesi 19. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle modernleşme tartışmalarının unsuru olmuş, Osmanlı'nın geç dönemi epey dinamik bir kadın hareketine ev sahipliği yapmış, Cumhuriyet öncesinde kadınların eğitim ve medeni haklar gibi alanlarda çeşitli kazanımları olmuştu. Ancak kadın meselesini siyasi programlarına kapsamlı ve acil bir gündem olarak katanlar Kemalistlerdi. Bu gündemle başta Medeni Kanun (1926) olmak üzere ilhamını laiklik, milliyetçilik ve Batıcılıktan alan bir dizi reform, kadınların ailedeki konumlarını iyileştirmek yoluyla onların kamusal hayata önceki dönemlere kıyasla kitlesel olarak katılmalarını sağladı. Öte yandan tam da bu reformlar belli bir grup kadının kamusal alanda özgürce varolabilmesini mümkün kılıyor, ekseriyetle kentli, eğitimli, Türk kimliğini benimseyen, İslâmi veya gayrımüslim olmayan, orta sınıf kadınlara hitap ediyordu.

Kemalist projenin hayata geçmesine katkı sağlayan kadınlar Kemalist kadın hareketinin de öncüleri oldular. Etnik ve dinî çeşitliliğe sahip Osmanlı feminizmi imparatorluk çökerken sönümlenmiş, daha Kurtuluş Savaşı döneminde (1919-1923) hareketten geriye çoğunlukla Türk milliyetçiliğini benimseyen kadınlar kalmıştı. Cumhuriyet kurulduğu zaman aralarında bu kadınların da bulunduğu bir grup feminist Nezihe Muhiddin önderliğinde Türk Kadın Birliği'ni (TKB, 1924) kurmuştu. Kemalistlerle feministler arasındaki fikir ayrılığı esasen kadınların siyasi temsili ve kadınların ve ulusun çıkarları arasındaki ilişki üzerineydi. Kemalistlerin kadınların siyasi haklar için bağımsız örgütlenmesini kabul etmeyerek feministleri siyasal alandan dışlamasıyla (Zihnioğlu, 2003) erken Cumhuriyet dönemi feminizmi yerini Kemalist kadın hareketine bırakmaya başladı. Önceliği kadınların erkeklerle tam eşitliği olan feministlerden farklı olarak Kemalist kadınlar, kadınların özgürleşmesini ulusun çıkarlarıyla sınırlandıran bir görüş benimseyip aynı zamanda feminist gündemin bir kısmını da kendilerine mal ettiler. Örneğin hem Kemalist hem feminist kadınlar için kadının siyasete katılımı, temsili vatandaşlığın ve ulusal egemenliğin bir gereğiydi. Mustafa Kemal'in manevi kızı ve CHF'nin ilk kadın üyesi Afet İnan, kadınların siyasi haklarının en ateşli savunucularındandı (Üstel, 2004). TKB liderliğini 1927'de örgüt içi bir darbeyle Nezihe Muhiddin'den devralan Latife Bekir ve İstanbul Türk Ocağı yönetim kurulu üyeliği döneminde kendisiyle iş birliği yapan Nakiye Elgün 1930'da İstanbul Belediye Meclisi üyeleri oldular. Bu iki kadın gibi, 1935 seçimlerinde Mustafa Kemal'in atamasıyla Meclis'e giren 18 kadın milletvekilinin çoğu 1930 itibariyle belediyelerde ve belediye meclislerinde deneyim sahibi olmuş, TKB dâhil kadın örgütlerinde çalışmış kadınlardı (Kaplan, 1992: 203).

TKB'nin İstanbul'da ev sahipliği yaptığı 12. Arsıulusal Kadın Kongresi ertesinde kapandığı, Kemalist kadınların eşitlik mücadelesinde bayrağı erken Cumhuriyet dönemi feministlerinden yalnız fiilen değil, resmen devraldığı 1935 yılı, kadın hareketi tarihi açısından bir dönüm noktası oldu. Bundan sonra Kemalist kadın hareketi toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesi vermek için (bastırılan, yasaklanan sosyalist örgütlenmeler dışında) tek adres olmuş, bu durum 1960'ların sonlarına kadar geçerliliğini korumuştur. Kemalist kadınlarsa 1935-1946 yılları arasında siyasi taleplerle örgütlenmeyip hayır işlerine yö-

Yıldız Sarayı'nda 1935'te Türk Kadınlar Birliği ev sahipliğinde gerçekleşen Uluslararası Kadın Kongresi.

nelmiş olmalarına rağmen, erken Cumhuriyet dönemi feminizminden devraldıkları perspektif sayesinde çok partili dönemde kadınların ezilmişliğini tartışacak ve eşitlik talepleriyle örgütleneceklerdir.

ÇOK PARTİLİ DÖNEMDE BAĞIMSIZ KADIN ÖRGÜTLERİ YENİDEN KURULUYOR

İkinci Dünya Savaşı sonrası yeni dünya düzeniyle birlikte Türkiye siyaseti ve toplumsal cinsiyet politikaları yön değiştirdi. Çok partili döneme geçiş (1946) ve Demokrat Parti'nin (DP) iktidara gelişi (1950) sonrasında Türk modernleşmesi muhafazakârlaştı, milliyetçilik Sünni İslâm ile harmanlanarak geniş halk kitlelerine nüfuz etti, katı laiklik uygulamaları popülist kaygılarla gevşetildi (Aytürk, 2015; Brockett, 2011). Buna paralel olarak kadınların meclisteki temsili düştü, devlet politikalarında kadının anne ve eş olarak ailedeki önemine yapılan vurgu arttı ve kadınların kamusal hayata katılması modernleşmenin göstergesi olmaktan çıktı (Sancar, 2012). Örneğin ev dışında hayatı olan, meslek sahibi kadınların resmedildiği erken Cumhuriyet dönemi ders kitaplarının yerini, ev ve bakım işlerini kadınların en temel görevi olarak işleyen kitaplar aldı (Gümüşoğlu, 1996).

Kemalist kadınlar böyle bir konjonktürde kazanılmış hakları korumak ve kadınları (modern) ailesine, ulusuna sahip çıkan vatandaşlar olarak bilinçlendirmek için harekete geçtiler. 1949 yılında Türk Kadınlar Birliği, bir kısmı Mustafa Kemal zamanında milletvekilliği yapmış bir grup kadın tarafından yeniden örgütlendi (Davaz, 2014: 781-86). 1940'ların sonu ve 1950'ler boyunca kurulan İstanbul Soroptimist Kulübü (1948),[1] Türk Üniversiteli Kadınlar Derneği (1949), Kadının Sosyal Hayatını Tetkik Kurumu (1953),[2] Türk

Anneler Derneği (1953), Kadın Haklarını Koruma Derneği (1954), Kadınlar Dayanışma Derneği (1959)[3] gibi pek çok örgütte, Kurtuluş Savaşı ve erken Cumhuriyet dönemlerinde kadın-erkek eşitliği için mücadele etmiş kadınlar bulunuyordu. Örneğin, İstanbul Soroptimist Kulübü başkanı Müfide Ferit Tek 1919'da *Türk Kadını* dergisinde yazmış, kadınlara feminist ideolojiyi benimseme çağrısında bulunmuştu. Kadının Sosyal Hayatını Tetkik Kurumu ise Afet İnan önderliğinde kurulmuş, kadının konumu üzerine önemli araştırmalara imza atmıştır (KASAİD, 1967; 1973). Bu dönemde Kemalist kadınlar eşitlik için kolektif bir mücadele yürütmeseler de İffet Halim Oruz gibi kadınlar ve *Kadın Gazetesi* gibi yayınlar sistematik bir şekilde kadının eşitsiz konumunu mesele edip bunu ortadan kaldırmaya yönelik talepler geliştirdiler.

Bu örgütlerin politikalarında yatan çelişki, yani bir yandan iktidarın modernleşmeyi evden, evlilikten, çocuk yetiştirmeden başlayan "Türk kadını" söylemini benimseyip (Sancar, 2012: 208) diğer yandan kadının ailede ve toplumda ezilmişliğinden erkekleri sorumlu tutmalarını ve kadınların çalışma haklarını savunmaları (Sarıtaş ve Şahin Akıllı, 2015) dikkat çekicidir. Hak temelli çıkar gruplarının iktidarla çelişmemek koşuluyla siyasal alanda var olabildikleri bir dönemde bunun işe yarar bir strateji olması muhtemeldir. Öte yandan geleneksel rollere yapılan vurguyu Soğuk Savaş bağlamında da okumak gerekir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında Türkiye'nin kapitalist sisteme entegre olma hevesi ve Sovyetler Birliği'nin sınır komşusu olarak jeopolitik pozisyonu sebebiyle Batı ile kurumsal ve ideolojik iş birliği hayati önemdeydi (Zürcher, 2004: 234). "Sovyet komünizmiyle mücadele eden Müslüman bir ülke olarak Türkiye"nin (Brockett, 2011: 22) egemen kadınlarının, kadınların ailedeki rollerini vurgulayan bir söylem benimsemeleri belki de bu iş birliğinin kadınlar cephesindeki yansıması olarak görülmelidir. Nitekim bu söylem Batılı egemen kadın hareketlerinin söylemiyle de örtüşmektedir (Scott, 2017).

EŞİTLİĞİN PARAMETRELERİ: KALKINMA, ORTANIN SOLU VE LAİKLİK

1960'lı yıllarda iki önemli gelişme toplumsal cinsiyet eşitliğini yeniden ülkenin gündemine taşıdı. Bunlardan birincisi Türkiye'de kırdan kente göç ile nitelenen sosyoekonomik dönüşümün, kalkınma paradigmasının dünya çapında popülerlik kazanmasıyla birleşerek modernleşme tartışmalarını tekrar alevlendirmesidir. Kalkınma paradigmasında toplumsal cinsiyet sağlık, nüfus, göç, eğitim ve emek konulu araştırmalarda analitik bir kategori olarak ele alındı, böylece doğurganlık ve aile planlaması ile ilgili çalışmalar toplum bilimcilerin gündemine dâhil oldu. Kadının statüsü ile eğitim arasında doğru, doğurganlık ileyse ters orantı bulan bu çalışmalar Kemalist reformlara "ampirik validasyon" sağladı (Özbay, 1990: 5). İkinci gelişme ise sağ-sol ekseninde siyasileşmenin yine dünya genelinde kadınları mobilize etmesi, buna paralel olarak kadınların sendikalarda ve siyasi partilerde daha aktif rol almasıydı. Türkiye'de DP dönemi 1960 darbesiyle bitmiş, 1961 Anayasası'nın tanıdığı birtakım özgürlükler sayesinde sol siyaset meşru bir zemine oturmuş, bunun sonucunda kadınların çıkarları da sınıf ve kültür/din ekseninde ayrışmaya başlamış, Kemalist kadınlar bu ayrışmada taraf olarak eşitlik mücadelesini kolektif bir şekilde yürütmenin yollarını aramıştır.

1960'larda Kemalist kadınların gündemi bu gelişmelerle şekillendi. Kadının konumunun kalkınma paradigması içinde değerlendirilmesi, Kemalist kadınlara kadının ezilmişliğini daha geniş bir toplumsal eşitsizlik bağlamına oturtma imkânı tanıdı. Bu Kemalist reformların ye-

tersizliğini teslim etmek demekti; ancak kadının sosyal, ekonomik ve politik geri kalmışlığı sosyal grupların modernleşme seviyelerindeki farklılıklarla açıklanıyor, çözüm olarak ise kentleşme ve eğitim sunuluyordu (KASAİD, 1973). Böylece Kemalist kadınlar alt sınıftan, kırsalda yaşayan, geleneksel bir hayat tarzı benimseyen kadınları modernleştirerek kamusal hayata dâhil etme misyonlarını pekiştirdiler. Bu dönemde Kemalist kadınların gündemine kadına yönelik şiddet de girdi ve örneğin, Türk Anneler Derneği'nin Ankara'da düzenlediği eylemlerle (Sancar, 2012: 297) kolektif biçimde sokağa taşındı. Gündeme eklenen bir başka mesele de çalışma hayatıydı. 1960'larda kadın-erkek işçiler örgütlenir, sokak eylemleri düzenler ve hak taleplerini yükseltirken Kemalist kadınlar çalışan kadınların problemlerine eğilmek amacıyla Zonta İş ve Meslek Kadınları Derneği (1963), Türkiye İleri Kadınlar Derneği (1965), Türk Hukukçu Kadınlar Derneği (1968) gibi örgütler kurdular. Benzer bir niyetle Türk Kadınlar Birliği 1969'da Medeni Kanun'da bazı değişiklikler talebiyle "Kadınlar Tam Eşitlik İstiyor" kampanyasını başlattı (Çakır ve Gülbahar, 1999).

Bu dönemde Kemalist kadınların örgütlenmesinde diğer bir önemli etken de 1960'larda CHP içinde etkin olan, aralarında Nermin Abadan'ın da bulunduğu sosyal demokrat kanadın çabasıyla partinin kendini "ortanın solu"nda konumlandırması, ardından kadın (ve gençlik) kolları başkanlarının partinin her kademesinde parti meclisinin oy veren doğal üyeleri olmalarıydı. CHP'de "ortanın solu" sosyal refah devletini mümkün kılacak sınıflararası bir ittifak gözetmekten ziyade, Adalet Partisi'nin desteklediği Nurculuğa ve Millî Nizam (1970) ve Millî Selâmet (1972) Partilerinin İslâmi sosyal adalet kavramına karşı çıkmanın bir ifadesiydi (Sinan Ciddi, 2009; Emre, 2013). Kemalizm'in ilkeleri arasından laikliği öne çıkaran bu duruş, kadınların da CHP'ye daha kitlesel bir şekilde katılmalarını sağladı. Kadın kollarının 1968 ve 1970 yıllarındaki kongrelerinde bir araya gelen delegeler, kadın-erkek eşitliğini demokrasi, fırsat eşitliği ve sosyal adalet çerçevesinde tanımladılar ve kadınların eşitlik mücadelesine ikincil önem atfeden dinî, aşırı milliyetçi ve radikal sol hareketlere karşı savaş açtılar (Kumaş, 1999). CHP'deki bu gelişmeler sayesinde partinin kadın kollarıyla Kemalist kadın örgütlerinin gündemi de bir anlamda senkronize oldu. Örneğin, TKB'nin 1973'te dillendirdiği kadınlara yirmi yılda emeklilik ve ev kadınlığının bir meslek olarak tanınması talepleri CHP kadın kollarının 1974'teki kongresinde aynen benimsendi. Ancak Kemalist kadınlar topyekûn CHP'yi desteklememiştir. Aksine, sağ-sol kutuplaşmasından Kemalizm de nasibini alırken Kemalist kadın örgütlerinden Günseli Özkaya gibi lider konumda bazı kadınlar sağ Kemalist partileri destekleyip hatta bu partilerden milletvekili oldular.

1970'lerde Kemalist kadınların önemli bir kısmının sol çizgiye kaymasında en az "ortanın solu" kadar önemli bir dinamik sosyalist kadın hareketinin yükselişi ve Türkiye Devrimci Kadınlar Derneği (1970), İlerici Kadınlar Derneği (İKD, 1975) gibi örgütlerin çok sayıda kadını mobilize eden faaliyetleridir. Kadın işçi ve köylülerin sorunlarına eğilen, kreş hakkı için kampanya yapan, 1975 Birleşmiş Milletler Dünya Kadın Yılı'ndan esinlenerek 8 Mart'ı kutlayan İKD'li kadınların yayınladığı *Kadınların Sesi* dergisinde vurgulanan "Eşit İşe Eşit Ücret" talebi Kemalist kadınlarca da benimsenmiştir (Yaraman, 1999: 109). 1976'da Ankara'da gerçekleşen, sağ-sol çatışmasında hayatını kaybeden gençlerin anıldığı ve yaklaşık beş bin kişinin katıldığı "Evlat Acısına Son" mitingini örgütleyen İKD'li kadınlara CHP'nin kadın kolları eşlik etmiştir. Bu dönemde sol-Kemalist ve sosyalist ka-

dınların eş zamanlı yükselttiği talepler 1980'li yılların feminist taleplerinin selefleridir.

Son olarak 1970'lerin ikinci yarısından itibaren BM öncülüğünde şekillenen global toplumsal cinsiyet eşitliği gündeminin ve interdisipliner bir alan olarak kadın çalışmalarına yönelik atılan adımların Kemalist kadınlar açısından bir dönüm noktası olduğunu belirtmek gerekir. 1975 BM Dünya Kadın Yılı'na referansla örgütlenen Ankara'daki Kadın Yılı Kongresi'nde ülke genelinden Kemalist kadınlar bir araya gelerek BM'nin öngördüğü üzere eğitim, sanat, hukuk, iktisat ve sağlık konularına odaklanan bir Ulusal Eylem Planı hazırladılar. Bu kongre sonrasında Kemalist kadınlar, gücünü global toplumsal cinsiyet eşitliği gündeminden ve BM'nin kadınların sivil topluma aktif katılımına verdiği önemden alan bir şekilde siyaset alanında varoldular. Kemalist reformlardan faydalanan "mutlu azınlığın" dışında kalan kadın kesimlerine sivil toplum aracılığıyla ulaşmak ve yasal değişiklikler için meşru bir zeminde lobicilik yapmak bu sayede mümkün oldu. Yine dünyadaki gelişmelere paralel bir şekilde, Türkiye'de kadın çalışmaları alanının oluşmaya başlaması Kemalist kadınlar için kadınları dezavantajlı bir toplumsal grup olarak kodlamanın ve buradan doğru taleplerde bulunmanın önünü açtı. Nermin Abadan-Unat'ın derlediği *Türk Toplumunda Kadın* (1979) ve Çiğdem Kağıtçıbaşı'nın İngilizce derlediği *Türkiye'de Cinsiyet Rolleri, Aile ve Toplum* (1982) gibi yayınlar, kadın konulu çalışmalar yapan akademisyenleri bir araya getirmesi yönünden bir ilkti. Bu yayınlara katkı sunan, çoğunluğu genç nesilden araştırmacıların bazıları, örneğin Deniz Kandiyoti, Ferhunde Özbay, Ayşe Öncü ve Şirin Tekeli, 1980 sonrasının feminist akademisyenleri oldular.

DARBE SONRASI TÜRKİYE'SİNDE KEMALİST FEMİNİZMİN DOĞUŞU

1970'lerin sonunda Kemalist kadınlar henüz adını koymamış oldukları bir feminizmin çerçevesini çizmişlerdi. Türkiye siyasetinin parametrelerinin değiştiği 1980'li yıllarda ise hem kadın hareketi hem de Kemalizm farklı yönlere evrildi. Sınıf temelli siyaset inişe geçerken o zamana kadar sağ ve sol hareketlerce içerilmiş olan siyasal İslâm ve Kürt özgürlük hareketi yükseldi, kimlik temelli siyaset dönemi başladı (Erdoğan ve Üstüner, 2002; Taşpınar, 2005). İslâmcılar ve Kemalistlerin devlet erki için birbirleriyle ettikleri mücadele siyasetin ana eksenini belirlerken etnik ve dinî aidiyetleri Türklük ve laiklikle masseden Kemalist vatandaşlık anlayışı kökünden sarsıldı. Bu konjonktürde üç gelişme Kemalist feminizmin doğuşunu özellikle etkiledi. Bunlardan ilki, laiklik-İslâmcılık eksenindeki kutuplaşmanın kendini sivil toplum alanında da göstermesiydi. Sivil toplumun dünya çapında devlet gücüne karşı demokratik bir alternatif olarak kodlandığı bu dönemde, İslâmcılığın yükselişini dengelemek adına Atatürkçü Düşünce Derneği (1989) gibi Kemalist örgütler kuruldu. Kemalist sivil toplumun artan etkinliği kadın örgütlerine dinamizm kattı. Diğer iki gelişme ise feminist aktivist ve akademisyenlerin Kemalist reformları eleştirel bir okumaya tabi tutarak kadın hareketinde "Kemalist kadın hakları söylemi"nin (Durakbaşa, 1988) egemenliğini sarsması ve devletin 1985'te Nairobi'de gerçekleşen 3. BM Dünya Kadın Konferansı'nın ardından global toplumsal cinsiyet eşitliği gündemini resmen benimsemesiydi.

Laiklik kadınların gündeminde çok partili dönemin başından beri olsa da 1980'ler itibariyle hem Kemalist hareketin tüm toplumsal antagonizmaları laiklik-İslâmcılık bağlamında okuması hem de örtünmenin siyasallaşması sayesinde Kema-

list kadınların siyasetinde egemen tema haline geldi. Darbenin ardından Türkiye Kadın Dernekleri Federasyonu (TKDF, 1976) gibi bazı örgütlerin devletle ilişkisi BM Kadın Onyılı (1975-1985) bağlamında devam etmiş, bu örgütler Türkiye siyasetinde olup bitene dair sessiz kalmayı seçmişti. Bu durum 1987'de başörtülü kadınların üniversite önlerindeki kitlesel eylemleriyle değişti. 5 Aralık 1988'de "Türk Hukuk Devriminde Kadın" başlıklı panelde TKDF başkanı Sevinç Karol, laiklik ilkesinin ihlal edilmesinin Türkiye'de kadın mücadelesinin kapsamını genişlettiğini vurguluyor, Türk kadınları olarak birlik ve beraberlik içinde olunmazsa hakların teker teker kaybedileceğini söylüyordu (KaDeFe Aralık, 1988: 3). Bu noktadan sonra Kemalist kadınlar siyasal İslâma ve onun bayrağı olarak gördükleri "türbana" karşı topyekün mücadele başlattılar. 1950'lerden beri benimsenen "modern Türk kadını" söylemi yerini "laik Türk kadını"na bırakırken omurgasını laikliğin oluşturduğu türden bir feminizmi giderek daha fazla benimseyen Kemalist kadınlar yeni örgütler kurmak için bir araya geldi. 1989'da kuruluşunun hemen ardından yaklaşık iki bin kadının katılımıyla "Laikliğe Saygı" yürüyüşünü örgütleyen Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği (ÇYDD) bunların arasında en faal ve uzun soluklu olanlarındandır.

Kemalist kadınlar feminizmi İslâmcılığa karşı etkin bir strateji olarak benimseyedursun, feminist hareket içinde de esasen toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik yasal düzenlemeleri hedefleyen, Kemalist feministlerin yakın durduğu "eşitlikçi" eğilim ile özel alanın politikasını yapan, kadınların emek, beden ve kimliklerinin sömürülmesini bir bütün olarak ele alan "sistem dışı" eğilim birbirinden ayrışmaya başladı. Örneğin, İstanbul Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama merkezî kurucularından felsefe profesörü Necla Arat, kadınları feminizme davet ederken Batı'nın "liberal" ve "radikal" feminizmleri arasında ayırım yapıyor, bunlardan ilkinin Türkiye'de uygulanabilirliğini savunurken ikincisinin Türk toplumuna yabancı, ülkenin gerçekleriyle örtüşmeyen, ciddiyetsiz bir feminizm olduğunu söylüyordu (Arat, 1997, s. 71). Bu şekilde Kemalist feminizm, feminist tarihyazımının "İkinci Dalga" diye nitelendirdiği, ilhamını Batı'nın radikal ve sosyalist feminist yazınından alan, küçük ve hiyerarşik olmayan gruplar halinde örgütlenen sistem dışı feminizmden net bir şekilde ayrılıyordu. Kemalist feministler kadının ezilmişliğini bir modernleşme ve kalkınma sorunu olarak görmeye devam edip kentli, orta sınıf, meslek sahibi kadınlar olarak geleneksel, alt sınıftan kadınları eğitme ve kamusal hayata katma misyonlarını korudular. Feminizm böylece ezilmeyen, özgürleşmiş kadınların, haklarının farkında olmadıkları için bölücü hareketlerin tehdidi altında olan kadınlara bilinç aşıladığı bir kadın hakları savunusuna eşitleniyordu.

Feminizm içindeki eşitlikçi ve sistem dışı eğilimleri birbirinden ayrıştıran önemli bir mesele de devlet ile iş birliği yapıp yapmamaktı (Acuner, 1999). Sistem dışı feministler patriyarkal devleti karşılarına alır ve onu kadınların emek, beden ve kimliklerinin sömürülmesinin bir aracı olarak görürken eşitlikçi feministler için devletle iş birliği karar mekanizmalarına katılmanın ve kurumsallaşmanın vesilesiydi. Global toplumsal cinsiyet eşitliği gündemini çoktandır benimsemiş olan, devlet-sivil toplum iş birliğini Batı modernitesinin doğal bir uzantısı olarak gören Kemalist feministlerin eşitlikçi feministlerle ortaklığı da buradan doğdu ve sivil toplumdan akademiye uzanan geniş bir alanı kapladı. Yine de eşitlikçi ve sistem dışı eğilimleri birbirini dışlayan kategoriler olarak görmemek, aralarında pek çok örtüşme ve geçişlilik olduğunu teslim etmek gerekir. Örneğin, sistem dışı femi-

On binlerce kadın, iktidar ve sağ muhalefetin engellemelerine karşın laiklik dersi verdi

Kadın duyarlılığı

► RP ile DYP'nin engellemeleri; ANAP'ın desteğini çekmesi; sağ muhalefette yer alan Büyük Birlik Partisi, Yeni Parti, Yeniden Doğuş Partisi, Yeni Demokrasi Hareketi'nin olumsuz tepkileri; şeriatçı basının saldırıları ve hava muhalefetine karşın on binlerce kadın "laik, demokratik, çağdaş Türkiye" için yürüdü. 50'yi aşkın demokratik kitle örgütünün katılımıyla yürüyen kadınların eylemine siyasi partiler arasından en yoğun katılım CHP'den oldu.

► Kadınlar "Kahrolsun şeriat, aydınlık Türkiye", "Kamyon bekleme, örgütlen", "Kadınız, güçlüyüz, şeriata karşıyız", "Türkiye İran olmayacak", "Türkiye laik kalacak", "Hurafe ektiler, şeriat biçiyorlar", "Ne şeriat sesi, ne tank sesi, istenen demokrasi" sloganlarıyla istemlerini dile getirdiler. Hükümeti protesto eden kadınlar, "REFAHYOL gidecek, şahер inecek", "Çiller'in çetesi şeriatın bekçisi", "Tansu evine, Türkiye senin neyine" sloganlarını da attılar.

Şeriat?

Ankara'da bir araya gelen kadınlar gelecek için, aydınlık bir Türkiye için yürüdüler. Her şeye rağmen yürüdüler... (Fotoğraf: TARIK TINAZAY)

NOTLAR
'Tansu sen kadın değil misin?'

İSLAMİ BASIN
Kadınlara 'fahişe' dediler

DESTEK VERMEDİ
ANAP'a şeriatçı freni

BAKANA TEPKİ
Kazan'dan Yıldız'a ziyaret

Cumhuriyet

Cumhuriyet, *16.2.1997, Şeriata Karşı Kadın Yürüyüşü haberi.*

nistler yasal düzenlemeler için örgütlenen kampanya ve eylemliliklerin her zaman önemli bileşenleri olmuşlardır.

İKİLİ STRATEJİ: DEVLETE KARŞI FEMİNİZM, SİVİL TOPLUMDA KEMALİZM

Türkiye'nin 1985 Nairobi Konferansı ardından taraf olduğu Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'nin (CEDAW) öngördüğü şekilde ulusal eşitlik mekanizması olarak 1990 yılında kurulan Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü (KSSGM)[4] Kemalist feministlerin başarıyla lobicilik yaptığı en önemli kurum oldu. 1995'te Pekin'de gerçekleşen 4. BM Dünya Kadın Konferansı'nın ardından yayınlanan Pekin Deklarasyonu'nu Türkiye de imzaladı ve deklarasyonun öngördüğü eylem planını benimsedi. Buna göre KSSGM bünyesinde oluşturulan komisyonlarda aktif lobicilik faaliyeti yürüten feministler hem 4320 sayılı Ailenin Korunmasına Dair Kanun (1998) gibi kazanımlar elde ettiler hem de 2000'li yıllarda Avrupa Birliği (AB) üyeliği çerçevesinde hayata geçen yasal düzenlemelerin altyapısını hazırlamış oldular. KSSGM'yle birlikte karar mekanizmalarına dahil olan Kemalist feministler yeni örgütler kurar ve eskiden beri varo-

lan TKB, TKDF ve TÜKD gibi örgütlerin yönetimini devralırken toplumsal cinsiyet politikalarına ilgi duyan kadınların binlercesi kendini Kemalist kadın örgütünde buldu. Bu dönemde Kemalistler ve İslâmcılar arasındaki iktidar savaşı toplumsal cinsiyet politikaları üzerinden de yürüdüğünden, Kemalist feministlerin gücünü BM'den alan eşitlik mücadelesiyle İslâmcılık karşıtı mücadelesini birbirinden ayırmak zordur. Bu anlamda Kemalist feministlerin Atatürk ilke ve devrimlerine mütemadiyen yaptıkları vurgu da bağnaz bir sadakatin ifadesinden ziyade, kendi eşitlik taleplerini hayata geçirmek adına devlet içindeki Kemalist ve Kemalizan fraksiyonların desteğini elde etmek için başvurdukları bir strateji olarak görülmelidir.

Lobicilik faaliyetlerine tüm Kemalist feministlerin katılmadığını, bu dönemde onların da kendi içinde bir ayrışma yaşadığını belirtmek gerekir. Kemalist feministler arasında 1980 öncesi sol-sosyalist siyasette aktif olan kadınlar vardı. Bu kadınların bazıları 1980'lerin sonlarına doğru Ayrımcılığa Karşı Kadın Derneği (1987) ve Kadın Kültür Evi (1989) gibi örgütlenmelerde yer alıp 1990'ların ilk yarılarında sol siyasetin aldığı darbeyle Çağdaş Hukukçular Derneği (1974) ve İşçi Partisi (1992) gibi dönemin sol-Kemalist örgütlerine kaydılar. Sol-Kemalist feminist diyebileceğimiz bu kadınlar sistem dışı feministlerinkine benzer kaygılarla devletle iş birliğine ve "devlet feminizmine" sıcak bakmıyor, İslâmcılıkla mücadele edilmesi gereken mecranın Kemalist sivil toplum olduğunu düşünüyordu. Böylece kadınları sivil toplum içinde mobilize etmeye öncelik verdiler. Ancak Kemalist feministler arasındaki ayrışmalar başörtülü ve Kürt kadınların özgül çıkarları söz konusu olduğunda silikleşiyordu. Örneğin, 15 Şubat 1997'de Ankara'da farklı örgütlerden ve siyasi partilerden Kemalist feministler Birleşik Kadın Platformu altında bir araya gelerek "Şeriata Karşı Kadın Yürüyüşü" düzenlediler. Yaklaşık otuz beş bin kadının katıldığı bu yürüyüş Türkiye siyasetinde dönüm noktası oldu; yürüyüşün ardından Türk Silahlı Kuvvetleri'nin (TSK) yayınladığı 28 Şubat memorandumu Refahyol hükümetinin (1996-1997) düşmesi ve Refah Partisi'nin kapanmasıyla sonuçlandı. Yürüşüyü düzenleyen kadınların bir kısmı 1998 yılında Cumhuriyet Kadınları Derneği'ni (CKD) kurmuş, CKD tarihte ilk defa Kemalizm, sosyalizm ve feminizmden "eşit derecede" beslenen bir örgüt olarak hızla ulusal boyutta örgütlenmiştir.

1990'ların ikinci yarısında CHP'nin kadın kollarının yeniden kurulması Kemalist feminizmi şekillendiren faktörlerden biriydi. 1995 seçimlerinden sonra CHP "Yeni Sol" yaklaşımını benimsemiş, katılımcı siyaset, yerel yönetimlerin güçlendirilmesi gibi ilkeler kadınların partiye erişimini artırmıştı. 1996 yılında kadın kollarının düzenlediği kongrede toplumsal cinsiyet eşitliği ile sosyal demokrasi arasındaki bağ yeniden kuruldu, kadın meselesi öncelikle bir demokrasi, laiklik ve sosyal adalet meselesi olarak formüle edildi. Kongre deklarasyonu kentli, orta sınıf, meslek sahibi kadınlara geçmişte olduğu gibi bir misyon yüklüyor, kadınların "Doğu ve Güneydoğu'daki problemler", "gerici ideolojik faaliyetler" ve "Atatürk ilke ve devrimlerine yönelik saldırılar" ile mücadele etmek için siyasetteki yerlerini almalarını öngörüyordu (CHP-KK, 1996a). Bu perspektifte kadınlar modernitenin ve onun göstergesi olan laikliğin temsilcisiyken erkekler siyasal İslâmın tehdidinde bir sosyal grup olarak görülmediğinden laikliği savunmada da özel bir görevleri yoktu. Kadınları siyasete kazandırmayı amaçlayan bu strateji aynı zamanda Kemalist hareket içindeki cinsiyetçi iş bölümünü yeniden üretti. Öte yandan, kadın kollarının faaliyetleri sayesinde kadın örgütlerinde aktif olan Ke-

malist feministlerin bir kısmı CHP'ye katıldı; kadın örgütlerinin talepleri böylelikle 1970'lerde olduğu gibi parti dokümanlarına girebildi. Örneğin, 1999 genel seçimlerinden önce hazırlanan Kadın Projesi parlamento ve yerel yönetimlerde toplumsal cinsiyet kotası, erişilebilir ücretsiz kreş, hasta ve yaşlı bakım hizmeti, erkeklerin ev içi iş bölümünde daha fazla sorumluluk almaları, ilköğrenimde cinsellik eğitimi, şiddete karşı kadın sığınaklarının kurulması, erişilebilir ve ücretsiz kürtaj ile ceza, iş ve medeni yasaların CEDAW ışığında yeniden düzenlenmesi gibi talepler öne sürüyordu (CHP-KK, 1999b). Ancak kadın kollarının çalışmaları parti yönetimince benimsenmeyip aksine 1999 seçimlerinde CHP'nin parlamento dışı kalmasının ardından "Yeni Sol" yaklaşımı yerini "Anadolu Solu" yaklaşımına bıraktı; partinin siyaset dili laiklik ve Türk milliyetçiliği vurgularını artırarak iyice kimlik politikalarına doğru kaydı (Ciddi, 2008: 445). Parti yönetimi ve kadın kolları arasındaki bu uyuşmazlık 2000'lerde pek çok Kemalist feminist'in CHP'den soğuyarak ayrılmasıyla sonuçlandı.

STK'LAŞMA VE KADINLAR ARASINDAKİ FARKLILIKLARIN İDARESİ

Kadın haklarının BM gündeminin öngördüğü biçimde sınıf, etnik ve dinî kimlikler bazında farklılaşmamış "evrensel" tanımı Kemalist feministlerin elini yalnız devlete karşı güçlendirmekle kalmayıp onların ulusal ve ulusötesi fonlar aracılığıyla sivil toplumda da egemen aktörler olmalarını sağladı. 1990'larda Kemalist kadın örgütleri hızla "STK'laştılar", yani hayırseverlik odaklı elit örgütlerden savunuculuk odaklı, ulusötesi ağlara dahil olan, gittikçe profesyonelleşen örgütlere dönüştüler (Kardam ve Ertürk, 1999). Bu örgütler bakanlıklarla, kaymakamlıklarla, belediyelerle ve halk merkezleri gibi birimlerle işbirliği halinde, aşağıdan kalkınma (*development from below*) paradigması çerçevesinde binlerce kadına erişerek onlara eğitim, kadın sağlığı, gelir getirici işler, insan hakları, şiddetten korunma yolları gibi konularda hizmet tedarik ettiler (Diner ve Toktaş, 2010). Çalışma alanları ekseriyetle büyük şehirlerde işçi ve gecekondu mahalleleri ve daha nadir olmakla birlikte kırsaldaki köyler ve kasabalardı (Esim ve Cindoğlu, 1999: 182). STK'laşma sürecinin toplumsal cinsiyet eşitliğinin yanı sıra iki hedefi daha vardı: İslâmcılıkla ve Kürt özgürlük hareketi ile mücadele.

1990'lı yıllarda örtünmenin kültürel değeri artmasına ve başörtülü kadınların Refah Partisi, Fazilet Partisi ve çeşitli İslâmi cemaatler aracılığıyla kamusal hayata katılmasına Kemalist feministler iki şekilde karşılık verdi. Bunlardan ilki, kızların cemaatlerin yardımına muhtaç olmadan laik devlet okullarında okumasını desteklemekti. Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği bu alanda öne çıkan bir örgüt oldu. Kırsal alandaki kızlara devlet okullarında okumaları için burs vererek başlayan örgüt 1995 yılı itibariyle Millî Eğitim Bakanlığı'yla (MEB) iş birliği içinde Halk Eğitim Merkezleri'nde bir buçuk milyon kadına çeşitli konularda eğitim verdi. 1990'ların sonuna geldiğimizde ÇYDD artık büyük şehirlerin düşük gelirli ilçelerinde ve ülkenin az gelişmiş illerinde kız yurtları inşa ederek bunları MEB'e bağışlıyordu. İslâmcılığın yükselişine ikinci karşılık ise, yetişkin kadınların özel alanın baskıcı ortamından kurtarılması çabasıydı. Yoksul kadınlara vasıf kazandıran kurslar açmanın çoğu geleneksel başörtüsü takan bu kadınlara göreli ekonomik bağımsızlık kazandıracağı, böylece onların İslâmcıların dayatması olarak görülen türban veya çarşafa geçiş yapmayacakları umuluyordu.

Kemalist kadınların sivil toplumda aktif olan, çoğunlukla sınıf pozisyonu da daha yüksek olan örtülü kadınlarla kurdukları ilişki ise farklıydı. STK'laşma ve "kadının

insan hakları" perspektifi yalnızca Kemalist kadınları etkilememiş, kadın hareketinin tüm bileşenleri büyük ölçüde bu dalgaya kapılmıştı. Başkent Kadın Platformu (1995) ve Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği (1999) gibi örgütler kamudaki başörtüsü yasaklarını bir insan hakları ihlali olarak tanımıyor, bu doğrultuda eşit vatandaşlık talepleri yükseltiyordu. Kemalist feministlerse bu kadınları takiyye yapmakla, küresel İslâmi sermayenin veya Arapların güdümünde olmakla, kadınların çıkarlarını gözetmemekle itham ettiler. Bu durum özellikle CEDAW odaklı toplantılar gibi uluslararası buluşmalarda Türkiye'yi hangi kadınların temsil edeceği üzerinden gerginlikler yaşanmasına sebep oldu. Benzer şekilde, alt sınıftan kızlara ücretsiz eğitim olanağı sağlanırken üniversiteye gidecek olan kadınlara başlarını kapatmamaları şartıyla burs verildi; hatta İstanbul Üniversitesi'nde kurulan "ikna odaları" gibi şiddet olarak nitelendirilebilecek yöntemler denendi. Yani Kemalist feministler başörtüsünün kendisine değil yükselen sosyal statüsüne karşıydılar. Zira bu, onlar için, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin eşitlik yerine tamamlayıcılık nosyonu ışığında düzenlendiği bir orta sınıf kültürü geliştirmeyi hedefleyen İslâmcılığın konsolidasyonunun bir göstergesiydi. Bu anlamda Kemalist feministlerin eşitlik mücadelesini ne İslâmcılık karşıtı mücadeleden ne de egemen sınıf pozisyonlarını koruma mücadelesinden ayırmak mümkündür.

Kürt meselesine gelince, Kemalist feministler hem Kürdistan İşçi Partisi'nin (PKK) yönetimsel özerklik ve kültürel ve siyasal hak talepleriyle 1984'te başlattığı silahlı mücadeleyi hem de Kürt kadınların hak temelli bir farkındalıkla Kürt hareketi içinde ve bağımsız feminist örgütlerde mobilize olmalarını sessizlikle karşıladılar. Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren Kemalist kadınların güneydoğudaki Kürt kadınlarla ilişkisi kadın örgütlerinin bu bölgedeki şubeleri üzerinden kurulmuştu. PKK-TSK arasında savaşın başlamasıyla bu şubelerin çoğu âtıl kalırken Kemalist feministler STK'laşma sayesinde bölgede kalarak devlet politikalarını sivil toplumda icra eden aktörler oldular. Tıpkı İslâmcılıkla mücadelelerinde olduğu gibi, kızların ve yetişkin kadınların çeşitli konularda eğitimine eğilerek onların Kürt özgürlük hareketine katılmalarının önüne geçmeyi hedeflediler. 1990'ların ikinci yarısında devlet, sivil toplum ve uluslararası kuruluşlar (UNICEF) iş birliğiyle kurulan Çok Amaçlı Toplum Merkezleri (ÇATOM) bu yönde işleyen birimler oldu. Buralarda Kürt kadınlar Türkçe okuma yazma öğrendi, kadın ve özellikle üreme sağlığı konusunda eğitim gördü ve dokuma, terzilik gibi gelir getiren vasıflar kazandı. Sürdürülebilir ve toplumsal cinsiyet eşitliğine dayalı bir kalkınma perspektifiyle yola çıkan ÇATOM'ların kamusal hayata katılım ve ekonomik bağımsızlığı vurgulaması anlamında feminist bir dili ve metodu vardı (Kutluata, 2002; Şeker, 2011). Ancak, yine İslâmcılık örneğinde olduğu gibi, bölgede yalnız Kemalist kadınlar değil, Kürt kadınlar da STK'laşmaktaydı. Örneğin, 1997'de "kadın hakları insan haklarıdır" sloganıyla ve Kürt kadınların sosyo-kültürel ve siyasi koşullarını iyileştirmek gündemiyle kurulan Kadın merkezi Vakfı'nın (KAMER) 2000'lerin başında farklı Kürt il ve ilçelerinde toplam 23 şubesi bulunuyor, örgüt uluslararası kuruluşlarca fonlanıyordu. ÇATOM'lar Kürt feministlerce Kürtleri asimile etmeyi amaçlayan, doğum kontrol yöntemleri kisvesi altında milliyetçi nüfus politikalarına hizmet eden devlet feminizminin uzantıları olduğu ve Kürt kadınların ana dilde kendini ifade edebilme gibi birincil ihtiyaçlarını gözardı ettiği için eleştirildiler (Kutluata, 2002; Açık, 2002). Kemalist feministlerse bu eleştirilerin ardında uluslararası güçlerin Türkiye'yi parçalamak istemesini görüyor, Kürt kadınların toplumsal cinsiyet ve etnik kimliklerinin ke-

sişiminden doğru yükselttikleri talepleri bölücü, feodalizmi besleyen, kadınların çıkarlarına hizmet etmeyen talepler olarak okuyorlardı.

1990'ların sonuna geldiğimizde Kemalist kadınların, STK'laşma süreçlerinin de etkisiyle gittikçe din, kültür ve etnisite eksenlerinde bölünmekte olan kadın hareketindeki egemen konumları artık sarsılmıştı. Bu süreçte kadınlar arasındaki farklılıkların belirginleşmesine karşı olan, "dinî ve etnik farklılıkların ortadan kalktığı bir toplum" hedefleyen (Abadan-Unat, 2007: 335) Kemalist feministler ile örtülü kadınların özneliğini tanıyan ve kapanma tercihlerine saygı duyan, devlet şiddetine karşı çıkarak Kürt meselesinin barışçıl çözümü için çağrıda bulunan sistem dışı feministler (Şeran, 2009; Tekeli, 1988) arasındaki makas da iyice açıldı. Bu durum Kemalist feministlerin, çoğunluğu sistem dışı eğilime yakın duran feminist araştırmacılar tarafından feminizmin bir bileşeni olarak tanınmamasıyla ve literatürden dışlanmasıyla sonuçlanmıştır.

AVRUPALILAŞMA-İSLÂMİLEŞME GERİLİMİNDE TOPLUMSAL CİNSİYET SİYASETİ

Türkiye'nin 1999'da başlayan AB üyelik süreci ve kurucu kadrolarını ekseriyetle Refah Partisi kökenli Millî Görüşçülerin oluşturduğu Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) 2002'de iktidara gelmesi, Kemalist feminizmin 2000'lerdeki seyrine şekil veren gelişmeler oldu. Global eşitlik gündemini uygulamada yeni kanallar açarak kadınların konumundaki iyileşmeyi kolaylaştıran AB üyelik süreci Kemalistler açısından pürüzlerle doluydu. Globalleşme, demokratikleşme ve AB normlarına uyum söylemlerine başvurmak AKP'ye ulusal ve uluslararası prestij olarak geri dönmüştü (Atasoy, 2009). AKP bu sayede TSK'nın siyaset üzerindeki vesayetini kırdı ve Sünni İslâmi pratiklerin kamusal alandaki görünürlüğü üzerindeki devlet kontrolünü gevşetti. Azınlıklara kültürel ve ekonomik haklar tanınmasını öngören bir dizi AB reformu sayesinde kimlik temelli politik talepler "vatandaşlık hakları" olarak resmen tanındı. Bu durum Kürt hareketinin kurumsal siyasette kendine yer edinerek "Türkiyelileşmesini" sağlarken (Kavak, 2012), örtülü kadınların AKP çevrelerine eklemlenmeleriyle mümkün olan yukarı yönlü sınıf mobilizasyonu, meslek sahibi insanlar olarak kamusal hayata katılmaları, çoğu erkek olan bürokratik elitin örtülü eşleriyle üst düzey etkinliklerde boy göstermesi ve İslâmcı kadın hareketinin büyüyerek yalnız Türkiye'de değil, pek çok Müslüman ülkede kadınların anne ve eş olarak ailedeki rollerine vurgu yapan İslâmi bir dünya görüşünü yayma misyonu edinmeleri sayesinde, Kemalistlerin "türban tehdidi" olarak gördükleri şey gerçekleşmiş oldu. Yanı sıra, Kemalizme karşı da bir karalama kampanyası başlatıldı; Ergenekon (2008), Balyoz (2010) gibi davalarla ordu ve bürokrasi içindeki Kemalistler ayıklandı ve Kemalist laiklik anlayışını otoriterlik ve askerî rejimle bir tutan bir söylem hasıl oldu (Kandiyoti, 2012). Bütün bunlar AKP'nin devlet ve toplum üzerinde hegemonya kurmasını kolaylaştırken siyaset alanında İslâmcılık-laikçilik eksenindeki kutuplaşma derinleşerek devam etti.

Bu gelişmeler karşısında Kemalist feministler 1990'larda tutturdukları "devlete karşı feminizm, sivil toplumda Kemalizm" stratejilerini güncellediler. AKP döneminde KSGM yasal statüye kavuştu (2004) ancak partinin eşitlik politikalarına yarım gönüllü yaklaşımı yüzünden kadük bir kurum haline geldi. Kadın örgütlerinin politika önerilerinin sıklıkla görmezden gelindiği bu dönemde Kemalist feministlerin çoğu devletle iş birliği fikrinden caydı; kimi AB ve BM süreçlerine dahil olmak suretiyle devlete baskı yapma yolunu seçerken kimi de ulusaşırı sü-

reçleri AKP'yi iktidara getiren emperyalist projenin bir uzantısı gibi görerek kendini Kemalist sivil toplumdaki faaliyetlerle sınırladı. Devletle iş birliğine devam edenler ve ulusaşırı süreçlere dayanarak devlete baskı yapmayı seçenler taleplerini "haklar dilinde" (Molyneux ve Razavi, 2002) formüle etmeye, yani Atatürkçülük, modernleşme ve laiklik vurgularını geri çekmeye başladı.

Türkiye'nin toplumsal cinsiyet eşitliğini yasal değişikliklerle ana akımlaştırmasını (*mainstreaming*) gerektiren AB üyelik süreci, hem Türk Ceza Kanunu Kadın Platformu (2002), Anayasa Kadın Platformu (2007) gibi platformların kurulmasına vesile oldu hem de genel olarak kadın hareketinin CEDAW, Avrupa Kadın Lobisi gibi ulusaşırı örgütlenme ve süreçlerle olan angajmanını sağlamlaştırdı. Bu dönemin kadın hareketinin yasal değişiklikler için geniş bir kadın cephesi oluşturma stratejisi feminist, Kemalist, dindar, Kürt ve diğer aidiyetlerden kadın örgütlerini ve toplumsal cinsiyet eşitliği gündemi olan LGBTİ+ ve insan hakları örgütlerini bir araya getirdi. Kemalist feministler bazen liderlik de ettikleri bu platformlar ve süreçler sayesinde dindar ve Kürt kadın örgütleriyle ilk defa bu kadar içli dışlı bir ilişkiye girmiş, "eşitler" olarak iş birliği yapmıştır. Bu bir araya gelmelerin çatışmasız geçtiği elbette söylenemez. Dindar kadınların İslâmi değerlere sahip çıkması, toplumsal cinsiyet ilişkilerini tamamlayıcılık perspektifinden değerlendirmesi ve beden politikalarını gündemlerine almaktaki isteksizliği (Acar ve Altunok, 2012; Aslan-Akman, 2011) Kemalist feministlerin onları hemen iktidarın dümen suyundan gitmekle suçlamasıyla sonuçlandı. Kemalist feministler Kürt feministlerin etnik kimlik temelli taleplerineyse Türklüğe ve ulusal bütünlüğe ısrarla vurgu yaparak karşılık verdiler. Yine de bu karşılaşmaların 2010'lu yıllarda kadınlar arası farklılıklara daha fazla sahip çıkabilen, bunların ortaklıkları ortadan kaldırmadığı gerçeğiyle daha barışık ittifakları mümkün kıldığını söylemek gerekir.

KADININ GÜÇLENMESİ, NEOLİBERALİZM VE STK'CILIĞIN DÖNÜŞÜMÜ

2000'li yıllarda parti programlarında toplumsal cinsiyet eşitliği mekanizmalarına bağlılığını ifade eden AKP kadınların kamusal alandaki görünürlüklerini modernitenin bir gereği olarak benimsemiş ancak, AB uyumlulaşma sürecinin toplumsal cinsiyet eşitliği ayağının çoğunlukla fırsat eşitliği çerçevesinde kadınları ücretli emek piyasasına dahil etmekle sınırlı olduğundan, aynı zamanda aileyi kadınların doğal yaşam alanı olarak gören, aile kurumunu güçlendirmeyi hedefleyen politikaları uygulamaya koyabilmişti (Coşar ve Yeğenoğlu, 2011). Evde bakım işlerini üstlenen kadın modelinin AKP tarafından idealize edilmesi, özellikle bu durum sosyo-ekonomik açıdan kırılgan, kentli kadınları kamusal hayattan izole ederek onları artık devlet erkini ele geçirmiş olan İslâmcılara mecbur bıraktığından, Kemalist feministlerin eşitlik anlayışına tersti.

STK'laşma süreçleri 2000'lerde Kemalist feminizmi birkaç yönden dönüştürdü. AKP iktidarı merkezî ve yerel yönetimde güçlenirken devlet kaynaklarını İslâmcı kadın hareketine aktarmaya, laikliği savunan kadın örgütlerine sağladığı lojistik desteği geri çekmeye başladı. Aynı zamanda AB üyeliğine yönelik yapılan yasal düzenlemeler yerel yönetimlere sivil toplumu karar alma süreçlerine katma yükümlülüğü veriyordu. Bu şekilde Kemalist kadın örgütleri CHP'li belediyeler bünyesinde kurulan Kent Konseyleri'ne dahil oldular; hatta birçok belediyede Kent Konseyi Kadın Meclisi kurarak yerel yönetimlere sızdılar. Yine AB üyelik süreci sayesinde, AB üyesi ülkelerin büyükelçilikleri, vakıfları ve düşünce kuruluşlarının sağladığı

fonların miktarı gözle görülür biçimde arttı. Devlet desteğinin kesildiği bu dönemde bu fonlar Kemalist feministler için can simidi oldu. Ancak STK'laşma sürecine esas damgayı "liderlik", "girişimcilik" gibi kavramlara vurgu yaparak kadınların piyasa mekanizmalarına sosyoekonomik entegrasyonunu öngören, BM ve AB tarafından benimsenen neoliberal politikalar vurdu. Bu politikaların ekseninde kadın örgütleri daha da profesyonelleşmeye, özel sektörle iş birliği yapmaya, büyük şirketlerin sosyal sorumluluk projelerinin vitrini olmaya başladı. STK'cılığın dönüşümü kadınları temsil etme, onları yönlendirme gibi orta sınıf değerler ışığında kadınların kendine yeten ve güvenen, disiplinli özneler olmaları için çabalayan birçok Kemalist feminist tarafından olumlu karşılandı. Bu kadınlar arasında sorumluluk sahibi vatandaşlar olarak devletin eksik kaldığı yerleri tamamlama fikri yaygınlaştı (İpek, 2006). Bu yolla çeşitli örgütler enformel mikrokredi kuruluşları gibi işleyerek kadınların el emeğini piyasa mantığına uyacak şekilde değerlendirmeyi, böylece onları aileden bağımsızlaştırmayı hedefledi. Kadınlara gelir sağlayan projelerin bir ayağı olarak "kadının insan hakları eğitimi" gibi başlıklar altında verilen eğitimler ise, hem kadınlara yasal okur-yazarlık kabiliyeti aşılamaya hem de İslâmcı sivil toplumun hegemonyasını kırmaya yönelikti.

Kemalist feministlerin devletle bağlarının zayıflamasının onların Kürt kadınlarla olan ilişkilerine de önemli etkileri oldu. 2000'lerde ÇATOM'lar İslâmi bir profile bürünürken (Özkazanç-Pan, 2015) Kürt kadın hareketi de artık siyasetin her kademesinde örgütlenmiş, özellikle yerel yönetimler aracılığıyla kendi toplumsal cinsiyet eşitliği perspektifini uygulamaya geçirir olmuştu (Bozgan, 2011). ÇYDD bu dönemde "Modern Türkiye'nin Modern Kızları", "Baba Beni Okula Gönder" gibi projelerle kendisi bölgede bulunmaksızın kız çocuklarının eğitimini desteklemeye devam etti. Örneğin, "Modern Türkiye'nin Modern Kızları" projesi özel sektörün de desteğiyle yalnızca 2000-2004 yılları arasında hepsi de Kürt illerinde okuyan seksen beş bin kız öğrenciye ulaştı (Kulin, 2014). Buna rağmen, Kemalist feministlerin Kürt kadınlarla ilişkisi artık çoğunlukla batı illeriyle sınırlıydı. Özellikle CHP'li belediyelerin olduğu yerlerde zorunlu göçle batı illerine gelmiş Kürt kadınlarına Halk Eğitim Merkezleri'nde önce okuma yazma, ardından çocuk bakımı, yaşlı bakımı, bilgisayar becerileri gibi düşük de olsa gelir getiren mesleki eğitimler verildi. Bu yıllarda Kemalist feministlerin Kürt feministlere karşı yaklaşımı Sığınaklar Kurultayı gibi farklı siyasi aidiyetlerden kadın STK'larını bir araya getiren buluşmalarda yaşanan gerginliklerin gölgesinde çeşitlendi. Her bir Kemalist feministin siyasi görüşü, mesleği, sınıf pozisyonu, etnik kökeni ve Kürt halkıyla olan karşılaşmaları gibi parametrelerle şekillenen bu çeşitliliği, Kürt etnik kimliğini tamamen reddetmek, Kürt kadınların sorunlarını bir feodalizm ve az gelişmişlik meselesine indirgemek ve Kürt feministlerin taleplerini tanımak ve benimsemek gibi birbiriyle örtüşmeyen üç ana eğilimle özetlemek mümkündür.

İSLÂMCILIĞIN KONSOLİDASYONUNA KARŞI: CUMHURİYET MİTİNGLERİ

AKP'nin gittikçe güçlenen iktidarı karşısında Kemalist sivil toplumun gündemi neredeyse tamamen İslâmcılık karşıtlığına kilitlenmişti. CHP, AKP'nin tabanına bir alternatif sunma çabasıyla merkez sağın kullandığı kalkınma, büyüme, kârlılık, üretkenlik gibi kavramlara sarılmış, partiyi merkezdeki rakiplerinden ayıran laiklik dışında bir ilke kalmamıştı (Güneş-Ayata, 2002: 113). CHP kadın kolları da kadınların çıkarlarını İslâmcılıkla mü-

Ankara Cumhuriyet Mitingi, 2007, Tandoğan.

cadeleye indirgeyen bir söylem benimsemişti. Kadınların seçme ve seçilme haklarının 70. yıldönümü olan 5 Aralık 2004'te düzenlenen 10. Kadın Kolları Kongresi'ne Kurtuluş Savaşı'nda kadınların rolüne yapılan referanslarla milliyetçi bir ruh hâkimdi. Kadın kolları yaptığı yayınlarla AKP iktidarının icraatlarının laiklik ilkesini nasıl ihlal ettiğini ayrıntılarıyla belgeliyor, ancak kadınların diğer sorunlarına değinmiyordu. Bu eğilim 2007 genel seçimlerinde CHP oyları yerinde sayarken AKP oylarının ciddi oranda artması ve ardından Abdullah Gül'ün Cumhurbaşkanı olmasıyla daha da derinleşti. Parlamentoda CHP milletvekilleri arasında adı "ikna odaları" ile anılan Nur Serter, Necla Arat gibi kadınlar öne çıkarken partinin kadın kolları, başkan Güldal Okuducu parti içi demokrasi eksikliğini eleştirdiği için 2009'da görevden alınınca fiilen dağılmış oldu.

Bu dönemde Kemalist feministlerin kadın platformlarında ne kadar aktif oldukları düşünüldüğünde, kadın örgütleriyle karma örgütler arasındaki açı farkı daha da belirginleşir. Nitekim Kemalist feministlerin hemen hepsi bu dönemde CHP'ye karşı tepkilenmiş, Kemalist sivil toplumdaki cinsiyetçiliğe karşı bilinçlenmiştir. Ancak karma örgütlerin desteğinden vazgeçmek mümkün olmadığından, eleştirilerini yüksek sesle ifade etmemeyi tercih ettiler. Bu anlamda İslâmcı ve Kürt kadınları eleştirdikleri konuma, yani kendi cenahlarındaki eşitsizlikleri görmezden gelme durumuna, kendileri düşmüş oldular. Öte yandan pek çok Kemalist feminist için kadın platformları ve uluslararası mekanizmalar aracılığıyla lobicilik yapmanın yanı sıra Kemalist sivil toplumun bileşeni olan kadınları mobilize etme hedefi geçerliliğini koruyordu. Devlete karşı haklar dilini benimseyen kadınların Kemalist sivil toplumdaki faaliyetlerinde Türk milliyetçiliği ve laiklik vurguları öne çıkıyordu.

2005 yılında çoğu ülke çapında örgütlü on bir kadın örgütünün bir araya gelmesiyle Anadolu Ulusal Uyanış ve Dayanışma Platformu (AUUDP) kuruldu. Ardın-

dan, 4 Kasım 2006'da Cumhuriyet Kadınları Derneği'nin öncülüğünde "Cumhuriyet'imiz İçin Halk Yürüyüşü" düzenlendi. Bu iki olay Nisan 2007'de başlayan ve İstanbul, İzmir, Ankara gibi metropoller dahil toplam on yedi ilde gerçekleşen Cumhuriyet Mitingleri'ni tetikledi. "Laik, bağımsız, bölünmez Türkiye", "Ne ABD ne AB, tam bağımsız Türkiye", "Mustafa Kemal'in askerleriyiz" gibi sloganların öne çıktığı, toplumda bir tür "Kuvayı Milliye ruhu" uyandırmayı hedefleyen bu mitingler, başta dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan'ın eşi başörtülü olduğu halde Çankaya Köşkü'ne çıkma ihtimaline karşı başlayıp çabucak ABD'nin Büyük Ortadoğu Projesi'nin bir uzantısı olarak görülen AKP iktidarına karşı bir kisveye büründü ve Cumhuriyet tarihinin o güne kadarki en kalabalık yürüyüşleri oldu. Cumhuriyet Mitingleri ana akım medyada sıklıkla "kadın devrimi" olarak nitelendirildi ve kutlandı. Bunun sebebi sadece miting örgütleyicilerinin ekseriyetle Kemalist kadın örgütleri olması değil, katılımcılar arasında da kadınların çoğunlukta olmasıydı. 2008 Nisan'ına kadar devam eden, AKP'nin yükselişine ket vuramadığı anlaşılınca sönümlenen mitinglerin sonunda, AUUDP 103 kadın örgütünün ve karma örgütün dahil olduğu büyük bir platforma dönüşürken laikliğin esasen bir kadın meselesi olduğu fikri de perçinlenmiş oldu. Cumhuriyet Mitingleri kadınları hem toplumsal cinsiyet eşitliği hem de Kemalist ilkelerin savunusu için kitlesel olarak mobilize etmesi bakımından etkili buluşmalardı. Ancak mitinglerde aralarında Kemalist feministlerin de bulunduğu bazı konuşmacıların, 27 Nisan 2007 e-muhtırasıyla laiklik tartışmalarında taraf olduğunu siyasetçilere haurlatan TSK'yı göreve çağırmaları, AKP'nin laiklik ve militarizm arasında kurduğu bağı pekiştirmiş, sonuç olarak Kemalist sivil toplumda yenilmişlik hissi egemen olmuştur. Bu noktadan sonra Kemalist feministlerin toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesinde Kemalist sivil toplumdan güç alma stratejileri de büyük ölçüde son bulmuştur.

VE 2010'LAR... KEMALİST FEMİNİZMİN SONU MU?

Devletin toplumsal cinsiyet politikaları AKP'nin üçüncü defa iktidar olduğu 2011 yılından itibaren radikal denebilecek bir şekilde değişti. Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana resmî ideolojinin unsuru olagelmiş "kadın-erkek eşitliği" rafa kalktı; devleti temsil eden kişiler toplumsal cinsiyet ilişkilerini fıtrat, tamamlayıcılık, toplumsal cinsiyet adaleti gibi kavramlarla nitelemeye, kadınları öncelikle anne ve eş olarak gördüklerini fırsat buldukça dile getirmeye başladı. Kadın ve Sosyal Hizmetlerden Sorumlu Devlet Bakanlığı'nın yerini Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı alırken (2011) feministlerin son kazanımlarından olan 6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun (2012) ve İstanbul Sözleşmesi (2014) "aileye yönelik tehdit oluşturduğu için" tartışmaya açıldı. Buna karşın, AKP'nin 2010'larda giderek güçlenen ve partinin yalnız toplumsal cinsiyet değil tüm politikalarına yansıyan anti-demokratik, militarist, otoriter eğilimleri kadın hareketinde çeşitli dönüşümleri tetikledi. İktidarın baskıcı beden politikaları, kadın haklarına yönelik tehditler ve Sünni-Müslüman kimliğin devlet eliyle dayatılmasına tepki olarak bir yandan sistem dışı feminizm genişler ve güçlenirken diğer yandan kurumsal anlamda örgütlü olmayan, kendine "feminist" demese bile toplumsal cinsiyet eşitliğini benimseyen, sosyal medya gibi yeni iletişim kanallarını kullanarak çok çabuk örgütlenebilen, sözünü sokakta söyleyen, eleştirel bir kadın kitlesi oluştu.

Bu gelişmeler karşısında Kemalist feminizmin hem fiilen hem de söylemsel ola-

rak "Kemalizm"i arka plana itildi, "feminizm"i öne çıktı. Kadın hareketinin iktidara yakın durmayan tüm kesimlerinin devlet tarafından marjinalize, hatta kriminalize edildiği, AKP'nin 15 Temmuz 2016'daki darbe girişimi sonrasında Atatürkçülüğü kendine mal ettiği, Kürt kimliğine yönelik şiddet ve baskının popülist bir rıza aracı olarak kullanıldığı bu "post-post Kemalist" (Aytürk, 2015) dönemde Kemalist feministler, kadınların çıkarlarını tanımlarken kadınlar arasındaki farklılıkların altını çizen gündemleri "bölücü", "gerici" olarak nitelemek yerine bu gündemlerle bir arada olmaya alan açan bir tavır benimsediler. Bu tavır değişikliğinin sonucu olarak değerlendirebileceğimiz Kadın Partisi (2014), Eşitlik Adalet Kadın Platformu (2018) gibi yeni oluşumlara vesile olan dinamikler arasında iki tanesinin altını özellikle çizmek gerekir. Bunlardan birincisi, feminist hareketin hem eşitlikçi hem de sistem dışı eğilimlerinde yıllar içinde biriken "farklılıklara rağmen bir arada olma" deneyimlerinin son yıllarda belli bir olgunluğa erişerek "farklılıklarla birlikte güçlü olma" iddiasına evrilmesidir. Kürt feministlerin Kürt özgürlük hareketinde kadın kotası, öz savunma gibi kazanımlarıyla iktidarın toplumsal cinsiyet politikalarına karşı çıkan bir Müslüman feminizmin yükselişi, Kemalist feministlerin kadınların dinî ve etnik aidiyetler üzerinden bölünmüşlüğünü bu aidiyetleri yadsımaksızın aşma gayretlerini motive eden gelişmelerdir. İkinci dinamikse yukarıda bahsettiğimiz, çoğu genç kadınlardan oluşan eleştirel kadın kitlesinin, onların gözünde "laikçi teyzeler" tarafından idare edilen Kemalist kadın örgütlerine pek itibar etmemesi, bu örgütler yerine daha yatay, dinamik, esnek formlarda örgütlenen oluşumları tercih etmesidir. Halihazırdaki örgütleri genç kadınlar için cazip kılamayan Kemalist feministlerin daha kapsayıcı gündemlerle yeni örgütlenme modellerini tercih etmeleri, onların Türkiye feminizminin bu son dalgasına dahil olmaktaki kararlılıklarıyla açıklanabilir.

SONUÇ YERİNE: FEMİNİST TARİHYAZIMI İÇİN NOTLAR

Kemalist kadın hareketinin yüz yıla yaklaşan tarihi ve bu tarihin toplumsal cinsiyet çalışmalarında pek az ele alınmış olması bize feminist tarihyazımı ile ilgili neler söylemektedir? 1980'lere kadar Kemalist kadınların, sonrasında ise Kemalist feministlerin gerek aktivizmlerinde gerekse akademik bilgi üretim süreçlerinde yeniden ürettiği, kadınların çıkarlarını Türk milliyetçiliği, laiklik ve Batıcılık ile dolayımlayan modernleşmeci paradigmayı yapıbozuma uğratan feministler (Durakbaşa, 2000; Yeğenoğlu, 1998; Zihnioğlu, 2003), bu paradigmaya sahip çıkan kadınları, kadınlar arasındaki ezme-ezilme ilişkilerini yeniden üretmekle itham edip örneğin, başörtülü ve Kürt kadınların uğradığı ayrımcılıktan kısmen –ve haklı olarak– sorumlu tuttular. Feminist tarihyazımında kadınlar arasındaki eşitsizliklerin ezen tarafında yer alan Kemalistlerin, ezilen kadın grupları dururken öncelikli bir konu olmaması anlaşılmaz değildir. Üstelik, 1989'da Doğu Bloğu'nun dağılmasının ardından devlet-sivil toplum ilişkilerinin analizinde; toplumlardaki esas antagonizmanın devlet ve sivil toplum arasındaki olduğunu varsayan liberal yaklaşım egemen olmuş, "baskıcı" devlet karşısında "özgürlükçü" sivil toplumu yücelten anlayış Türkiye'de eleştirel sosyal bilimleri ve dolayısıyla feminist tarihyazımını etkisi altına almıştır. Bu bağlamda Cumhuriyet döneminin toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin faturasını Kemalist modernleşme projesine kesmek ve devlet yanlısı aktivizmleriyle Kemalist kadınları kadın özgürlük hareketinin dışında görmek feminist araştırmacılar için zor olmamıştır.

2000 ve 2010'lu yılların da birikimiyle beraber bugünden geriye baktığımızda ka-

dın hareketinin tarihiyle ve Kemalist feminizm ile ilgili daha farklı sorular sormamız mümkün. Örneğin, ulus-devletleşme sürecinde bağımsız feminist örgütlenmelerin bastırılması ve yerlerini tek parti iktidarına ve/ya kurucu ideolojiye bağlılığını ilan eden kadın örgütlerinin alması, bu örgütlerin kadınlar arasındaki farklılıkları masseden gündemler benimseyerek siyasete, karar alma süreçlerine, devlet mekanizmalarına dahil olması gibi gelişmelerin ne kadarı Kemalizme ve Kemalist kadın hareketine özgüdür? Karma örgütlerden, devletten bağımsızlık ve kendini "feminist" olarak tanımlamak kadın özgürlük hareketinin önkoşulları mıdır? Post-kolonyal ve ulusötesi çalışmalar ile devlet sosyalizmi döneminin kadın aktivizmlerini inceleyen feminist tarihçiler bize feminizm konusunda daha geniş bir perspektif sunuyor (Ferree ve Tripp, 2006; de Haan vd., 2013; Jayawardena, 1986; Zheng, 2005). 20. yüzyılın ilk yarısının milliyetçi ve/ya seküler modernleşme projelerinin hemen hepsi de Kemalizm gibi kadınların aktivizm yoluyla siyasete katılmasını kitlesel anlamda mümkün kılmış, aynı zamanda da kadınların hakları için verdikleri mücadeleyi ulus inşa süreçleriyle dolayımlayarak sınırlandırmıştır. Bu projeleri destekleyen kadınların devlete veya rejime olan bağlılıkları kendi çıkarları için mücadele etmelerinin önünde engel değil, bilakis bu mücadeleyi kolaylaştırdığı içindir. Nitekim Kemalist feministler de 2010'ların rejim değişikliği karşısında devlete her zaman kuşkuyla bakan sistem dışı feminist yaklaşımları benimsemeye başlamıştır.

Son olarak, Batı'daki egemen feminizmleri dönemleştirmek için kullanılan "dalgalar" metaforunun Türkiye bağlamında ne kadar geçerli ve işlevsel olduğunu irdelemek gerekir. Feminist tarihyazımında neredeyse hiç sorgulanmaksızın benimsenen bu metafor ve metaforun arka planında yatan kadın özgürlük hareketinin "feminizm" adıyla ve devletten, karma örgütlerden bağımsız örgütlenmesi gerektiği fikri, 1935-1980 döneminin kadın hareketinin "çorak yıllar" olarak görülmesiyle sonuçlanmış (Tekeli, 1998: 337), feminizm ve Kemalizm (ve diğer erkek-egemen hareketler, örneğin sosyalizm) birbirini dışlayan ideolojiler olarak ele alındığı için feminist araştırmacılar bu dönemin tarihine uzun süre ilgisiz kalmıştır. Toplumsal cinsiyeti analitik bir kategori olarak önceliklendirmek yerine kesişimsel bir yaklaşım benimseyen daha yeni çalışmalar ise bu dönemin kadın aktivistlerinin erkek egemenliğini mesele ettiğini, Kemalist kadınların "feminizm" kavramını kullanmamalarına rağmen kadının özgürleşmesi gündemiyle bir örgütlülük içinde olduğunu gösteriyor (Çağatay, 2017; Sancar, 2012; Yaraman, 1999). Kadın hareketinin tarihini birinci ve ikinci dalga feminizmler üzerinden okumaktansa bütünsel olarak ele almak, yalnız bu tarihin "bariz gerçeği" olan Kemalist feminizmi toplumsal cinsiyet literatürüne katmayı değil, Cumhuriyet döneminin farklı feminizmleri arasındaki ilişkileri ve iç içe geçişleri anlamayı da sağlayacaktır. ❐

DİPNOTLAR

1 1953'ten itibaren Türkiye Soroptimist Kulüpleri Federasyonu.

2 1968'den itibaren Kadının Hayatını Araştırma ve İnceleme Derneği.

3 1967'den itibaren Türk Kadınlar Konseyi Derneği.

4 2004'ten itibaren Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü (KSGM).

Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet: Feminist Teoriden Feminizan Öznelliklere

NAGEHAN TOKDOĞAN

FEMİNİST TEORİDE MİLLİYETÇİLİK VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Feminist kuramcılar özellikle son birkaç on yılda milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki üzerine bir hayli kafa yordular. Temel olarak milliyetçiliğin eril içeriğinin devamlılığının ve gücünün, egemen toplumsal cinsiyet normları üzerinden, özellikle de kadına özel ve kamusal alanda yüklenen gerçek ve simgesel roller aracılığıyla kurgulanıp sağlamlaştırıldığı yönünde bir tespitten hareket ediyorlar. Gerçekten de milliyetçi söylem, kadınları kendi ideolojik çerçevesine, özel alanda iyi birer anne ve eş olmaları, mensubu oldukları milletin değerlerini ve kültürünü çocuklarına aktarmaları ve "vatana hayırlı evlatlar" yetiştirmeleri yönündeki baştan ayağa toplumsal cinsiyet normlarıyla bezeli bir telkinle dâhil ediyor. Haliyle de kadınları bu normlar tarafından sınırları katı biçimde çizilmiş rollerin içerisine hapsetmiş oluyor. Kadınların milletin biyolojik yeniden üreticileri, milli değerlerin taşıyıcıları ve kültür aktarıcıları gibi rollere hapsedilmeleri, milliyetçiliğin kendisini erkek imgeleriyle ortaya koymasını, milleti simgelediği düşünülen kadını, erkekler tarafından korunması gereken bir namus unsuru olarak kodlamasını da beraberinde getiriyor (Yuval-Davis, 1997: 2007; Nagel, 2009; Najmabadi, 2009). Feministler, kadınlara yüklenen bu *araçsallıktan* hareketle, milliyetçiliğin kadın-özneden doğru ve kadın-özne varsayarak konuşmadığını, kadınlara hitaben erkek-biz'den konuştuğunu ve dolayısıyla kadınlar *hakkında* bir söylem olduğunu iddia ediyorlar (Bora, 2005; Chatterjee, 2002).

Nira Yuval-Davis, kadınların seslerinin milliyetçi ideoloji içinde neden duyulmadığı sorusuna Carole Pateman'in varsayımları üzerinden yanıt arıyor: Pateman'e göre Batı'nın toplumsal ve siyasal düzeninin temellerini atan "toplumsal sözleşme"yle ilgili klasik teoriler sivil toplumu kamusal ve özel alan olarak ikiye bölmüştür. Bu bölünmede kadınlara (ve aileye) siyasi olarak önemsiz olduğu düşünülen özel alan uygun görülmüştür. Pek çok düşünür tarafından milliyetçilik, kamusal siyaset alanının bir parçası olarak tartışılageldiği için de, kadınlar bu alandan ve tartışmalardan dışlanmışlardır (Yuval-Davis, 2007: 19-20). Gerçekten de milliyetçiliğin kamusal/özel, kültür/doğa, ev/dünya ve benzeri dikotomiler üzerinden biçimlendirdiği cinsiyet ilişkileri çerçevesi, her türlü milliyetçilik kurgusunda azımsanmayacak bir yer kaplıyor. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet, milliyetçi kurgularda tali değil, kurucu bir rol üstleniyor.

Bu çerçevede feministler tüm modern milliyetçi kurgularda ulustan neden aile metaforu temelinde bahsedildiğini sorguluyorlar: "Ulus kadınlar ve erkeklerin 'doğal' rollerini oynadıkları, başında erkek bir 'reis' bulunan bir ailedir" (Nagel, 2009: 84). Aile, doğal bir birliktelik modeli içerdiği için, ulusu oluşturan kişiler arasında bulunması istenen ya da bulunduğu varsayılan bağı temsil eder (Sirman, 2009: 232). Ulusun vatandaşları, tıpkı ailelerine olan sevgi ve bağlılıkları gibi bir duyguyu uluslarına karşı da geliştirmelidirler. Ulusun birlik ve beraberliği ancak bu aileye olan inanç ve bağlılıkla sağlanır. Ortak bir geçmişe ve ortak bir kadere sahip olduğuna inanılan bu geniş aile

içerisindeki rol dağılımı, bizi kurgulanmış toplumsal cinsiyet ilişkilerine götürür. Aile içindeki annelik, kız kardeşlik, kız çocukluk gibi roller, ulusun korunmasına dair anlatı ve söylemlerde merkezî bir yer işgal ederler. Nitekim Najmabadi'ye göre ulus, cinsiyetsiz, nötr bir kendilik değildir. Erkek kardeşlerin kurduğu, erkeklerin birliğine dayanan bir topluluktur (2009: 129-130). Ulusun erkek mensuplarının uğruna savaşacağı toprak ise dişidir. Dolayısıyla milliyetçi tahayyülde kadınları koruma ve sahiplenme söylemi, onların vatan toprağı olarak simgeselleştirilmesiyle daha da güçlenir. Najmabadi, ulus (erkek) ile vatan (kadın bedeni) arasında erotize bir ilişki olduğunu iddia eder. Sevilen kadın olarak vatan imgesi, yabancıların taciz ve tecavüzüne karşı korunmalıdır. Bu namus bekçiliğini yapacak olansa şüphesiz erkektir. Kadınların namuslarına dair bir utanç unsuru, ulusu tehdit eder. Toprak kaybı, sevdiği kadının namusunu koruyamayan bir erkeğin utancına benzer bir duygu yaratır (2009: 132-133). Tam da bu nedenle kadın cinselliği milliyetçilerin ilgi alanına girer.

Cynthia Enloe, milliyetçiliğin erkekleştirilmiş hafıza, erkekleştirilmiş aşağılanma ve erkekleştirilmiş umuttan doğduğunu söylerken böyle bir noktadan hareket eder. Ona göre kadınlar ya ulusun korunup yüceltilecek ikonları ya da ele geçirilip aşağılanacak savaş ganimetleri olarak nesneleştirilirler. Her durumda gerçek aktörler, özgürlüklerini, namus ve şereflerini, vatanlarını ve kadınlarını koruyan erkeklerdir (akt. Nagel, 2009: 68). Ayrıca ulusal imgelemi şekillendiren bir gösterge olarak kadının vatan ile özdeşleştirilmesi, içerisinde hem romantik hem de erotik yan anlamlar barındırır. Vatan/kadın için duyulan arzu; ona sahip olmak, hayran olmak, onu sevmek, korumak, onun uğruna ölmek gibi duygularda somutluk kazanan bir erkek arzusudur (Saigol, 2009: 232). "Ulusun mikrokozmosu olan ataerkil aile, kadınların davranışlarını yönlendirir, çünkü ancak kadınların cinselliğinin kontrol edilmesi, soyun saflığını ve ailenin namusunu garanti altına alır" (Cockburn, 2004: 73). Deniz Kandiyoti bu eleştirel birikimden hareketle, milliyetçi kurgularda vatanın korunması gereken bir kadın olarak simgeselleştirilmesinin beraberinde kadınların sırtlarına yüklenen "cinsel davranışları üzerinde bir öz bilinç ve denetim kurma" sorumluluğunu getirdiğine vurgu yapar (2007: 163).

Vatanın tahayyül edilişinde kadının, özellikle "anne" olarak kadının sembolleştirilmesi, vatan toprağına karşı güçlü duyguların inşa edilmesinde son derece işlevseldir. Çünkü kadın, annelik konumuyla evlatlar arası bir birlik ve bütünlük duygusu uyandırır. Böylece anne figürü, ulusu birleştiren ebedi, sabırlı, vazgeçilmez bir bağlılık nesnesi olarak karşımıza çıkar. Kadınların bu şekilde tahayyül edilmesi güçlü ve yüceltici görünmesine rağmen, gerçek anne ve kadınların ulus-devletlerde ikinci sınıf vatandaşlar olarak muamele görmesi, milletin eşitsizliğe uğrayan mensupları olması Saigol'e ironik gelir (2009: 234). Tanıl Bora bu ironiyi şöyle değerlendirir: "Kadın imgesinin milliyetçi kullanımı güya bir yüceltidir – ama kadının bedenini ve kimliğini milleti kutsama pahasına araçsallaştırarak temellük eden bir yücelti" (1995: 317).

Chatterjee milliyetçi söylemde kadının ana olarak simgeselleştirilmesinin, özellikle ev dışındaki dünyada kadının cinselliğinin silinmesine hizmet ettiğinin altını çizer (2009: 218). Ev dışındaki dünyanın "erkek" oluşu nedeniyle kadınlar bu alanda var olabilmek için erkekleşmek zorundadırlar (Nagel, 2009: 92). Hiç değilse cinselliklerinden arınmalı, aseksüelleşmelidirler. Çünkü milliyetçi tahayyülde kadın, ait olduğu varsayılan özel alandan kamusal alana çıktığında, bir temsil yüküyle karşı karşıya kalır. Milliyetçi söylemin kadının öznelliğine müdahale edişinin meşruluk zemini tam

da buradadır. Kadın kıyafetiyle, davranış biçimiyle bir milleti diğerlerinden farklı ve üstün kılan bir göstergedir. "Uygun" davranışlar içindeki kadınlar ve "uygun" giysileri, topluluğun sınırlarını kadının bedeninde somutlaştırır.

Diğer yandan kadınlar, milliyetçi kurgularda yalnızca kendilerine yüklenen sembolik rollerle değil, zaman zaman milli mücadelelerin bizatihi katılımcıları olarak da varlık gösterirler. Cynthia Enloe, kadınların milliyetçi hareketlere katılımla ev içi alandan kurtulup kendilerine kamusal yaşamda bir yer açtıklarını vurgular. Bu nedenle sürecin aynı zamanda ataerkini zayıflatan sonuçlarına da odaklanmak gerektiğini söyler. Ona göre "kadınlar, kazanılan hakları ataerkil milliyetçi erkeklerle değil onlara *rağmen* elde etmişlerdir" (2009: 205). Yine de pek çok feminist, milliyetçi kadınların daha çok destekleyici, sembolik ve geleneksel rollerde kalmaları yönünde bir baskı hissettiklerinde hemfikirdir: "Bu kısıtlamalarla yüz yüze olan kadınlar, kimi kez milliyetçiliklerini, kendilerine milliyetçiler tarafından yüklenen geleneksel roller yoluyla gerçekleştirmeye yeltenirler – kocalarına destek vererek, çocuklarını (ulusun çocuklarını) yetiştirerek ve ulusun namusunun simgeleri olarak hizmet ederek" (Nagel, 2009: 81).

Yenikapı Etnofest alanında gösteri yapan kılıç kalkan ekibinden bir kadın (Fotoğraf: Murat Bergi).

TEORİYE ŞERH

Milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet ilişkisini sorunsallaştıran feminist literatür, buraya kadar her boyutundan bahsetmeye çalıştığım bir çerçevede ilerliyor. Kuşkusuz bu eleştirel-feminist tespitlerin tümünün, milliyetçiliğin kadınları sabitlemeye çalıştığı konumları açığa çıkarması bakımından çok önemli olduğunu teslim etmekle birlikte, feminist kuramcıların meselenin hayati bir boyutunu göz ardı ettiklerini düşünüyorum. Zira bu tespitler kadın kimliğini milliyetçiliğin onlar için öngördüğü rollerin pasif taşıyıcısı ve yeniden üreticisi olarak, öznellikten yoksun, sabit, değişmez bir kategoriymiş gibi algılama/kurgulama tehlikesini içinde barındırıyor. İtirazımı biraz daha açmak gerekirse, milliyetçiliğin özellikle kadın kimliğini merkeze alarak, bu kimliğe yüklediği simgesel ve gerçek rollerden hareketle kendisini güçlü ve sürekli kıldığı iddiası, bu ilişkinin tek taraflı bir *belirle(n)me* ilişkisi olarak okunmasına kapı aralıyor. Kadınları milliyetçi ideolojinin belirlediği konumlarda iş gören pasif nesneler ve simgesel güçlenme araçları olarak *kandırılmış* birer *kurban* konumuna sabitleyerek, iki alan arasındaki ilişkiyi bu çerçevede açıklamaya meylediyor. Böyle baktığımızda, milliyetçi ideolojinin kadınları belli konumlara hapsettiği, kadınlarınsa bu konumları sorgulamaksızın benimseyerek ideolojinin onlara sunduğu sınırlar çerçevesinde hareket ettikleri türünden tek boyutlu yorumlara hapsolmamız kaçınılmaz görünüyor. Bense bu bakış açısının bizleri, milliyetçi ideolojiye içkin

olan eril ve cinsiyetçi yapıyı sarsmak yerine güçlendiren, ideolojinin öznesi olan kadınlara herhangi bir çıkış noktası vaat etmeyen, kadınların öznellikleri ve direniş imkânlarını görmezden gelen ve bu haliyle hiç de *feminist* olmayan bir konuma hapsettiğini düşünüyorum.

Halbuki ideolojiler ve söylemlerin özneler tarafından hiçbir zaman onlara sunuldukları biçimiyle sahiplenilip tüketilmediği, bu tüketimin yeniden üretime olduğu kadar *yeni üretim*lere de alan açan bir algılama, yorumlama, değiştirme ve dönüştürme sürecini kapsadığı savından hareketle, milliyetçi kadınların "milliyetçi kadınlık" kimliğini *nasıl* üstlendikleri, anlamlandırdıkları ve deneyimledikleri yönünde sorular da sormak gerekiyor. Bu ideolojiyi benimseyen ve milliyetçi siyasal grupların çatısı altında siyaset yapan kadınların hangi saiklerle bu alana dâhil oldukları, milliyetçilik gibi *erkek* bir ideolojinin kadınlık durumuna ilişkin söylemlerini nasıl alımlayıp yaşamlarına uyguladıkları, ideolojinin onlara yüklediği misyonlarla siyasal alandaki mevcudiyetleri arasındaki göreli çelişkiyi hangi söylemsel dayanaklara başvurarak bertaraf ettikleri cevaplanmayı bekleyen sorular olarak karşımızda duruyor.

Bu sorulardan hareketle elinizdeki yazının ikinci bölümünde, Türkiye örneği üzerinden Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ile Ülkü Ocakları'nda aktif olarak siyaset yapan on beş kadınla yaptığım görüşmelerden hareketle, milliyetçi kadınların kendileri hakkında, kadınlık hakkında konuştuklarında neler söylediklerini, milliyetçi ideolojinin kadın kurgusuyla kendi kadınlık deneyimleri arasında nasıl bağlantılar kurduklarını, eril siyaset sahnesinde, eril bir ideolojinin özneleri olarak ne türden var olma ve direniş stratejileri geliştirdiklerini aktaracağım. Amacım feminist eleştirinin açtığı kapıdan girerek milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet ilişkisinin hem gündelik hayattaki hem de siyaset sahnesindeki tezahürlerine daha *içeriden* ve feminist bir bakış atmak.[1] Böylelikle feminist eleştiri açısından da *belirleyen-belirlenen* ilişkisinin ötesine geçerek kimlikler ve öznellikler alanına açılacak daha verimli tartışmalara kapı aralanabileceğini düşünüyorum.

KADIN DENEYİMİ > İDEOLOJİNİN SESİ

MHP ve Ülkü Ocakları'nda aktif siyaset yapan kadınlarla "kadınlık" hakkında konuşmaya başladığımızda, hepsi öncelikle onlardan beklenen annelik rolünü ne denli önemsediklerini dile getirdiler. Gerçekten de milliyetçi kadınlar söylemsel düzlemde ideolojinin sesiyle uyum içinde, kendilerini ulusun devamının aracı ve ulusal kültürün aktarıcısı olarak görüyor ve bu role büyük bir kutsiyet atfediyorlardı. Bu yaklaşımlarını ise "fıtrat" söylemine yaslanarak meşrulaştırıyorlardı. Kadınlığa dair bir öze gönderme yapan, kadını doğası gereği belli "ahlâki" kalıplara hapseden fıtrat söyleminin önemli bir tezahürü, kadınların feminizm karşıtlığıydı. Milliyetçi kadınlar görüşmeler boyunca son derece anti-feminist bir tutum sergilediler. Feminizmi yozlaşmaya giden bir Batılılaşma çabası ve fıtrata, dolayısıyla Allah'ın buyruğuna meydan okuyan bir sosyal bölücülük olarak okuyor, onu "saçmalığa" ve "ahlâksızlığa" indirgiyorlardı:

> *Feminizm kadının bir birey olarak toplumda var olması özgürlüğünü savunan bi düşünceyse tabi ki ben de buna katılıyorum. Ama böyle işte kadın çocuk doğurmasın işte erkekler de hayatımızda olmasın zaten çocuk da çok gereksiz bişeydir gibi böyle sapkın bi yere kadar varıyosa ben bunu karşılamıyorum yani zaten insan soyunun devamı için olması gereken de ortada sonuçta. Erkek hamile kalsın filan gibi düşüncelerim yok dolayısıyla* (Ayça).

> *Yani İslâm dinî kadına da yer verir. Bizim kültürümüz de. Ama feminizm er-*

kekle savaşan, erkeği yok sayan, intikam almaya çalışan, ben feminist hanımlar da tanıdım, tasvip etmiyorum (Hilal).

Aslına bakarsanız milliyetçi kadınların geliştirdikleri anti-feminist tutumun saikleri, feminizme dair sıradan toplumsal algı ve klişelerin ötesine geçmiyordu. Belli ki feminizm kelimesi söylemsel düzlemde onları irrite ediyordu. Bu nedenle görüşmeler esnasında kadınları daha somut ve güncel olaylar üzerinden kadın sorununa dair değerlendirmeler yapmaya teşvik eden sorular yönelttim. Kadın cinayetleri, aile içi şiddet, başörtüsü sorunu gibi meselelerle ilgili pek çok konuda fikirlerini sordum. Bu yakıcı konularda konuşurken çoğu, kadının ikincilleştirildiğini kabul ederek bunu politik bir mesele değil, sosyo-kültürel bir aksaklık olarak okuyordu. Hiçbiri kadınların ezilmişliğinin arkasındaki siyasal ve ekonomik iktidar ilişkilerinden bahsetmiyor, var olan sorunların kaynağı olarak kültür, eğitim, zihniyet gibi öznesi belirsiz mefhumları işaret ediyorlardı.

Milliyetçi ideolojinin kadınlar hakkındaki söyleminin, hareketin birer politik öznesi olan kadınların seslerini boğduğu açıktı. Kadınlar konuştuklarındaysa fıtrat gibi özcü bir referanstan hareketle içine hapsedildikleri tüm bu rolleri gönülden sahiplenerek yeniden üretir gibi görünüyorlardı. Feminizm karşıtı tutumları ise, onların benimsedikleri ideolojinin sesini yankıladıklarının bir diğer göstergesiydi. Gelgelelim milliyetçiliğin kadın söylemiyle kadınların söyledikleri arasındaki bu ahengi Enloe'nun da dikkatimizi çektiği gibi failliğe ya da direnişe hiç alan açmayan bir yeniden üretim süreci olarak okumak yerine, milliyetçi kadınların kamusal alanda birer "kadın olarak onaylanma arzusunun bedelinin, kadınlık yükünü üstlenmek"ten (Bora, 2011: 134) geçtiğinin farkında oldukları şeklinde değerlendirmek mümkün. Başka deyişle kadınların milliyetçiliğin vazettiği rolleri bu denli sahipleniyor olmalarını, bu eril hareket içerisinde kendilerine yer açma, kendilerini var etme, görünür kılma, eyleme çabasıyla ve bu uğurda erkeklerle giriştikleri pazarlıkla ilişkili olarak da okuyabiliriz. Milliyetçi kadınların fıtrat söylemini sahiplenmedeki ısrarına ve feminizm karşıtlığına bu düşünceler ışığında bakmayı öneriyorum. Ve önerimin, kadınların hayatlarındaki erkeklerle ilişkilenme biçimlerine göz attığımızda daha da ikna edici olabileceğini düşünüyorum.

Görüştüğüm kadınların hepsi bir yandan geleneksel kadınlık kategorilerini din gibi, gelenek gibi kutsal kaynaklara atıfla sorgusuz sualsiz benimsiyor, diğer yandan da birer politik özne olarak kamusal alanda aktif rol oynuyorlardı. Söylemle deneyim arasındaki bu açıyı nasıl meşrulaştırdıkları ise benim için bir merak konusuydu. Partili kadınlar bir yandan geleneksel kadınlık rollerini sahiplenip diğer yandan kamusal alanda oluşlarının nasıl mümkün olduğunu sorduğumda birbirine benzer yanıtlar verdiler. Örneğin Hilal, Şefika ve Şenay, eşlerinin de Ülkücü hareket mensubu olduklarını ve bu durumun onların işini kolaylaştırdığını söylüyorlardı. Dolayısıyla milliyetçi kadınların kamusal alana çıkarak siyaset yapmaları, kocalarının onayı ve desteği olmadan pek mümkün görünmüyordu. Onlar da bunun farkındaydılar ve siyaset yapmalarına *izin verdikleri* için kocalarına *minnet* duyuyorlardı.

Diğer yandan görüştüğüm Ülkü Ocaklı[2] kadınların çoğu, ideolojiyle daha çok küçük yaşlarda tanışmışlardı. Çünkü ideolojik ilgilerinin oluşumunda ülkücü babalarının büyük payı vardı. Tıpkı Kemalist milliyetçi modernleşme pratiklerinde gördüğümüz "ilerici babaların nezaretinde kamusal alana çıkan Cumhuriyet kızları" gibi, ülkücü kadınlar da ancak milliyetçi babalarıyla yapacakları *pazarlık* sonucu ve onların rızasını almak *kaydıyla* siyasetin alanına girebilmişlerdi. Nitekim kadınlar ideolojik bağlarıyla ilgili anlatılarında

her şeyden çok babalarından bahsettiler. Bu konuda konuşurken anneleri adeta görünmezdi. Çünkü tıpkı *Cumhuriyet kızları* gibi onlar da kadınlık kimliğinin sınırlarını babalarından öğrenmiş, babalarının isteği ve desteğiyle toplumsal alanda var olma hakkını kazandıklarına ikna olmuşlardı. Kadınların daha çocuk yaşlarda ideolojiyle duygusal bir bağ geliştirerek babalarıyla çatışmaktan çok uzlaşmayı, onlarla aynı ideolojik rotayı izlemeyi seçmeleri, öncelikle aileleri içerisinde sonra da kamusal alanda güçlenmelerine vesile olmuştu. Kısacası kadınların siyasetle ilişkilenmeleri koca ya da babalarıyla giriştikleri açık ya da sessiz pazarlıktan hareketle mümkün olmuştu. Sonrasındaysa erkek ülküdaşlarının "bacılar"ı olarak kamusal alandaki konumlarını garantiye almışlardı. Bu yüzden de görüşmelerde hayatlarındaki bu erkeklere toz kondurmuyorlardı – en azından başlarda...

Gelgelelim kadınlarla sohbet derinleştikçe işin rengi de değişti. Bu güllük gülistanlık tablonun arkasını çevirenler, dingin suları ilk bulanıklaştıranlar, Ülkü Ocaklı kadınlar oldu. Ocaklardaki erkek hegemonyası kadınları rahatsız edici boyuttaydı. Kadınlar Ocak içi ilişkilerde erkeklerin onlardan uzak durduklarını, çoğunlukla selam vermekten dahi imtina ettiklerini ve onların varlığını kabullenmede gönülsüz davrandıklarını dile getirdiler. Berna bu durumdan duyduğu rahatsızlığı şöyle anlatıyordu: "... herkesin üstünde genel bir çekince var bize karşı nası davranacağını pek ayarlayamayanlar, olumsuz bişey yapmaktan çekindikleri için fazla mesafeli bi duruş var ama hani onun dışında da odaya giren biri hani bi erkek görevli varsa masada, önce onunla konuşuyo". Ayça ise Ocak'taki erkeklere Berna'dan daha öfkeliydi: "Yani genelde işte aslında çok böyle insan olmanın ön koşulu sayılabilcek noktalarda problemler yaşanıyo aslında. Hani mesela selamlaşma hususunda bile bazen problem olabiliyo. Ya işte verdiğiniz selam alınmıyo ya da hiç bi şekilde selam verilmiyo ve bi müddet sonra siz de selam vermez hale geliyosunuz."

Kadınların Ocak'taki varlıklarından erkeklerin duyduğu rahatsızlık üzerine anlattıkları hikâyeler sahiden çarpıcıydı. Bir keresinde Gülsüm çay istediğinde Ocak'ın çaycısı getirdiği çayı masaya adeta Gülsüm'ün kafasına atar gibi koymuştu. Ocağın yemekhanesine indiklerinde erkekler onları görmezden geliyor ve yer dahi vermiyorlardı. Ocak'ta yapılan seminerlerde kadınların arka koltuklara oturmaları bir norm halini almıştı. Bundan rahatsız olan Ayça bir gün ön koltuklardan birine oturmuş ve hemen ardından Ayça'nın Ülkü Ocakları başkanının kız kardeşi olduğu yönünde dedikodular çıkmıştı. Zira öyle olmasa onun ön koltuklara oturma cüretini göstermesi kabul edilebilir bir şey değildi. Kadınlar erkekler tarafından maruz kaldıkları tüm bu kötü muamelelere rağmen Ocak'a gelip gidiyor, cinsiyete dayalı ayrımcılığa varan kaideleri esnetmek için çaba gösteriyor, ideolojinin eril yapısıyla mücadele ediyorlardı. Gülsüm bunu adeta kendine misyon edinmişti: "... buna çözüm üretmek zorundayız, sorun olarak bunun önünde işte bu bizim sorunumuz bunu kabullendik demenin bence Ülkücülükle bağdaşan bi tarafı yok!"

Kadınlardan bazıları erkeklerin onları kabullenmek istememelerini kadınların aktifliğini kendi erkekliklerine halel getirecek bir tehdit olarak algılamalarına bağladı. Hareket içindeki erkeklerle yaşadıkları tüm problemler normatif erkeklik eleştirisi yapmalarına kapı aralıyordu. Kadınların erkeklik eleştirisi en çok Ülkücü erkek imajından duydukları rahatsızlıktan bahsederken açığa çıkıyordu. Çoğu Ülkücü erkek prototipini öfkeyle eleştiriyor, bunun harekete fazlasıyla zarar verdiğini söylüyordu. Örneğin Filiz "ayakkabının topuğuna basıp beyaz çorap giymenin ya da takım elbiseyle dolaşmanın bu işin aslı olmadığını görmeleri gerekiyo," diyordu.

Yenikapı Etnofest etkinlik alanında geleneksel kıyafetleri ile okçuluk yarışmasına katılan kadınlar ok atarken (Fotoğraf: Murat Bergi).

Kadınların hareket içerisinde maruz kaldıkları, cinsiyetlerinden kaynaklanan ayrımcılık, onların kadınlık kimliğinin farkına varmalarına kapı aralamakla kalmıyor, en nihayetinde hem toplumun ataerkil düzenine, hem milliyetçi ideolojinin cinsiyetçi söylemine hem de içinde bulundukları yapının eril normlarla örülmüş işleyişine karşı son derece eleştirel bir tavır geliştirmelerine olanak tanıyordu. Başka deyişle milliyetçi kadınlar *milliyetçi* kimliklerinden büyük ölçüde sıyrılarak, cinsiyet temelli toplumsal bir sorgulamaya girişiyorlardı. Daha önce yaslandıkları fıtrat merkezli cinsiyet söylemini kendi kendilerine esnetiyor, yer yer ondan keskin bir kopuş sergiliyorlardı.

Kadın cinayetleri, töre cinayetleri, zorla evlendirmeler. Bunun gibi az önce senin de saydığın bi sürü şey insanı "ben nasıl bi toprakta yaşıyorum ve bunlar benim insanlarım mı" diye düşünmeye sevk ediyo. Dahası, bu problemler kadınlardan kaynaklı problemler diğil, bu sorunları kadınlar üretmiyo, erkeklerin kadınlar üzerinde yarattığı bi baskı ve erkeklerin kadınların başına açtığı sorunlar bunlar (Gülsüm).

SONUÇ ERİNE: NESNE-ÖZNE İKİLİĞİNİN ÖTESİNDE DÜŞÜNMEK

Son yıllarda geliştirilen feminist yaklaşımlar özellikle siyasal alana atıfla *güçlenme* kavramına sıklıkla başvuruyorlar. Feministler tarafından kullanıldığı biçimiyle güçlenme, baskı altına alınanların, belli eylemlilikler ya da yapıların içerisinde diğerleriyle birlikte yer alarak kendi hayatları üzerindeki kontrolü ele geçirme süreçlerini imliyor (Bystydzienski, 1992: 3). Kadınlar, onları özel ve kamusal hayatlarında ikincilleştiren sistematik ataerkil baskı karşısında çıkış yolları arıyor ve çeşitli stratejiler geliştiriyorlar. Geliştirdikleri güçlenme stratejileri sayesinde içinde bulundukları yapıların karar alma süreçlerinde yer alıyor, yaşam kalitelerini yükseltiyor, erkeklerle eşit konumlara ve daha fazlasına talip olabiliyorlar.

Milliyetçi kadınlarla yaptığım görüşmeler, hemen hepsinin anti-feminist bir

söyleme yaslanmakla birlikte, feminizmin argümanlarını kullanarak ve feminizmin yarattığı güçlenme çerçevesi içerisinde hareket ettiklerini gösteriyor. Belli ki milliyetçi kadınların siyasal alanda kendilerine yer açmaları ve kadınlar olarak güçlenmeleri, ancak geleneksel cinsiyet söyleminin içinden konuştuklarında mümkün oluyor. Belki tam da bu yüzden onların geliştirdikleri bireysel direniş ve güçlenme stratejileri kadın odaklı siyasal bir mücadeleye evrilemiyor. Başka deyişle kadınlar, içinde bulundukları somut koşullar gereği bireysel güçlenme stratejileri aracılığıyla siyasetin alanında varlık gösterirken yine bu somut koşullar yüzünden kolektif bir kadınlık kimliğini politik saiklerle sahiplenecek bir zemin yaratamıyorlar.

Diğer yandan milliyetçi kadınların yaşam anlatıları, her birinin birer kadın olarak seçimler yapmış, aileleri ve toplumla çeşitli düzeylerde mücadeleye-pazarlığa girişmiş ve siyaset sahnesinde varlık göstererek kadın kimlikleriyle kabul görmeyi başarmış olduklarını gösteriyor. Hemen hepsinin yaşam anlatılarındaki cinsiyete dayalı ayrımcılığa uğrama deneyimleri bir biçimde onların kolektif bir kimlik olarak kadınlığa dair bir farkındalık geliştirmelerine ve bu kimliğin siyasal alanda başlarına açtığı dertlerle baş etme yöntemleri bulmalarına yol açıyor. Böylelikle milliyetçi kadınlar hareketin cinsiyetçi yapısını eleştiriyor, dinin ve milliyetçi söylemin onları sabitlemeye çalıştığı konumları esnetiyor, kırılganlaştırıyor, zorluyorlar. Hikâyeleri, bu kadınların milliyetçi ideolojiyle ilişkilenmelerinin, içinde uzlaşıları olduğu kadar çatışmaları, sınırları olduğu kadar sınır ihlâllerini de barındırdığını gösteriyor. Tüm bunlardan hareketle diyebiliriz ki milliyetçi kadınların siyasetin alanında kendilerine yer açma ve görünür olma arzusu, ideolojinin çizdiği sınırlar çerçevesinde bireysel olarak belli konumlara gelmelerine olanak sunacağı gibi, kendi içlerinde kolektif bir kadınlık bilincini yükseltecek ve böylece kolektif direniş stratejileri geliştirmelerine imkân tanıyacak bir zemin yaratmalarını da sağlayabilir. ❐

DİPNOTLAR

1 Literatürde Türkiye'deki milliyetçi kadınlara yönelik herhangi bir çalışma bulunmuyor. Tanıl Bora, *Devlet ve Kuzgun*'da (2004), MHP içinde kadınların genelde siyasal faaliyete "yardımcı hizmetlerde" ya da seçmen olarak yer alabildiklerini, 90'lı yıllarla birlikte hem milliyetçiliğin popüler hale gelerek kadınları da etkilemesinin hem de feminizmin kadınları toplumsal ve politik hayata katılmaya teşvik etmesinin, MHP'li kadınları daha görünür kıldığını, yine 90'larda bir yandan da Ocaklar düzeyinde özellikle üniversitelerdeki genç kızları kazanmaya yönelik hamleler yapılmaya başlandığını söylüyor. Ancak milliyetçi kadınların söyleminde de kadının, dava ve iktidar yolunda bir yardımcı kuvvet gibi ele alındığını, asıl görevinin çocukla ve aileyle ilgili sorumluluklarını yerine getirmek olduğunun düşünüldüğünü, dolayısıyla kadınlık durumuna ilişkin eleştirel bir yaklaşımları olmadığını iddia ediyor (307-314).

2 Kadınların Ülkü Ocakları'ndaki varlığı, 1990'lı yıllarda başlar. Ocaklarda özellikle üniversitelerdeki genç kızları kazanmaya yönelik hamleler yapılmaya bu dönemde başlanır. Ülkü Ocakları'nda Bayanlar Birimi'nin kurulmasına kadar varan bu süreçle birlikte kadınlar kimliklerinin tanımlanmasında İslâmi kaynakların yanı sıra "Türk tarihi ve töresi"ne ait kaynaklara başvururlar. Türk töresi mitolojisi, İslâmiyet öncesi Türk kadınının daha eşit ve daha aktif olduğunun altını çiziyordu. Bu eski Türk kadını mitolojisine dönüş, hareket içinde kadınların Asena olarak anılmasına yol açmıştır. Türk mitolojisinde kırıma uğrayan bir kavmin son kalan ferdi olan on yaşındaki bir çocuğu emziren dişi kurdun adı olarak bilinen Asena, ana olarak kadın rolüne son derece uygun bir imgedir (Bora ve Can, 2004: 307-314).

Muhafazakâr Kadınların Tahayyülünde "Kadın(lık)": Analık, Aile ve Eşit(siz)lik Üzerine

AYLİN ÖZMAN

"Muhafazakârlık neyin ve neden muhafazasını talep eder?" sorusu, güçlü evrensel tasarımları ve iddiaları olan siyasal düşünce ve pratiklerden farklı olarak, muhafazakârlığın belirli bir tarihsel ve kültürel bağlam ile kurduğu görece sıkı ilişki çerçevesinde anlam kazanır. Varolan kurum ve pratiklere yapılan müdahalelere bir tepki olarak gelişen muhafazakârlığın, bu müdahaleler karşısındaki yerel/ulusal referansları bu çerçevede belirleyicidir. Anlamlı genellemeler yapmayı ve bağıntılı olarak farklı politik ve kültürel iklimleri kesen ortak bir tarihyazımını güçleştiren bu durum, muhafazakârlığa dair bağlamsal bir okumanın kaçınılmazlığını gündeme getirir (Müller, 1997: 22-23). Farklı yerel/ulusal pratikler üzerinden şekillenmekle birlikte, ataerki ve toplumsal cinsiyet eşitliği meselesi ise, söz konusu güçlüğün bertaraf edildiği, evrensel anlamda (muhafazakâr) bir ortaklığın kurucu unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihsel olarak muhafazakârlığın diğer siyasal ve felsefi akımlarla ilişkisi açısından da geçerli olan böyle bir ortaklık, eril düşünce ve iktidar stratejileri doğrultusunda cinsiyetleri ayıran ve cinslerarası hiyerarşiyi (yeniden) üreten zımni bir ataerkil uzlaşıya tekabül eder (bkz. Pateman, 1988). Kültür-medeniyet/doğa, akıl/beden gibi cinsiyetlendirilmiş karşıtlıklar temelinde, farklı düşünce gelenekleri arasındaki bu uzlaşının zeminini kuran eril zihniyet kadını, erkek tarafından kontrol edilmesi gereken irrasyonel, "insan"dan/erkekten ayrıksı, aşağı bir cins olarak işaretlemektedir (Berktay, 2010: 24; bkz. Elshtain, 1993: 3-197; Okin, 1979). Erkek, yüklendiği medenileştirici-modernleştirici misyon ile kamusal alanı sahiplenirken bedensel farklılıklar(ı) üzerinden tanımlanan kadın biyolojik ve kültürel (yeniden) üretim işlevi özel alanla özdeşleştirilir. Kadın ve erkek arasındaki toplumsal asimetri, aralarındaki biyolojik/fizyolojik farklılıkların doğal uzantıları olarak değerlendirilir, meşrulaştırılır (Ortner, 1973). Diğer siyasal akımlar açısından belirli bir tarihsellik içerisinde geçerli olan böyle bir tasarım, muhafazakârlığın *ana aks*ını, muhafaza nesnesini oluşturmaktadır. Kurucu kavramları olarak "düzen", "hiyerarşi", "otorite", "gelenek", "kültür" ve "aile"ye yüklenen işlevler düşünüldüğünde, cinslerarası eşitsizliğin ve ataerkil ilişkilerin muhafazası, muhafazakârlığın mütemmim cüzü niteliğindedir.

Türkiye'de muhafazakârlığın tarihsel referanslarının tespiti açısından, Cumhuriyet'le birlikte, siyasal olduğu kadar, toplumsal ve kültürel alana da güçlü bir bi-

çimde sirayet eden dönüşüm, belirleyici bir tarihsel eşiktir. Kemalist modernleşme projesinin, modern-geleneksel hattındaki salınımı, muhafazakârlığın kadına ve toplumsal cinsiyet ilişkilerine yaklaşımını yansıttığı ölçüde bir "uzlaşma"nın temelini hazırlamıştır. Cumhuriyet'in kurucu elitlerinin kadınların toplumsal konumu ve hakları konusundaki "temkinli" tutumları, bu bağlamda önem kazanır. Bu tutum, kadının kamusallığını öngören ve fakat doğal/ahlâkî olana referansla sınırlandıran, diğer yandan cinsiyetçi iş bölümü ve özellikle annelik/aile vurgusuyla geleneksel konumlarının sabitlendiği iki yönlü politik bir tercihe tekabül etmektedir. Batı'nın kadın hakları perspektifinin milliyetçi-muhafazakâr unsurlarla harmanlandığı/"yumuşatıldığı", ölçülü bir eşitlik anlayışını imleyen böyle bir tercih, Türkçüler, modernist İslâmcılar, milliyetçiler, modernleşmeci kadrolar ve muhafazakârlar arasındaki temel uzlaşma zeminini oluşturmuştur (Sancar, 2017: 120). Nitekim, Cumhuriyet dönemi siyasal ve toplumsal düşünce tarihine bakıldığımızda, erkek felsefecilerin/düşünürlerin/edebiyatçıların ezici bir çoğunluğunun "kadın meselesi"ne ilişkin tespit ve yaklaşımları ile eril iktidar ve düşünce biçiminin temsilcileri oldukları söylenebilir (Bora, 2005; Coşar, 2007; Göle, 2000; Özman, 2010). Burada, muhafazakârlığın, İslâmcılık ve milliyetçilik ile arasındaki geçişkenliğe bağlı olarak, Osmanlı-İslâm ya da İslâm öncesi Türk toplumlarını modelleyen ya da geleneği inşa eden yaklaşımı ve Batı ile kurguladığı ilişki, erilliği yeniden üretme biçimini ve bağıntılı olarak resmî kadın hakları söylemine mesafesini belirleyen temel eksen olarak karşımıza çıkar. Örneklemek gerekirse, muhafazakâr düşüncenin önemli isimlerinden biri olan İsmail Hakkı Baltacıoğlu düşüncesinde izlerini sürebileceğimiz erkeğin normlaştıran "aynılaştırma" iddiası; Peyami Safa ya da Necip Fazıl Kısakürek yazılarında kadın-erkek zıtlığı üzerine kurulan bir yaklaşımla yerini kadın düşmanlığına varan ve eşitliğin ontolojik reddini içeren bir duruşa bırakır.

Peki, ekseni erkek düşünce dünyasından, muhafazakârlığın kadın öznelerine doğru kaydırdığımızda, eril iktidara hizmet ettiği ölçüde çoğunlukla erkekler tarafından sahiplenmesinin muhtemel olduğu düşünülebilecek muhafazakâr iddiaların karşılığını bulduğu söylenebilir mi? Özel alanı siyaset dışında konumlandıran ve ataerkil düzenin muhafazasını öngören yaklaşımı benimsemiş ve yeniden üretmişler midir? Öyle ise meşruluk temelini hangi süreçlere referansla kurmuşlar; kendilerinin ve hemcinslerinin ataerkil ilişkilere "uyum ve direnme" mücadelelerine dair söz söylemişler midir?[1] Bu yazıda, muhafazakâr/sağ cenahta konumlanan üç kadın yazar/düşünürün, Münevver Ayaşlı (1906-1999), Sâmiha Ayverdi (1905-1993) ve Safiye Erol'un[2] (1902-1964) fikriyatı üzerinden bu sorulara yanıt aramayı; kadınlara ve "kadın meselesi"ne yaklaşımlarını çözümlemeyi amaçlıyorum. Böyle bir tercih, Türkiye'de muhafazakârlığın kurucu kadın temsilcileri olarak ele aldığım Ayaşlı, Ayverdi ve Erol'un tespit ve iddialarının düşünce tarihi açısından barındırdıkları açılımlar kadar, pratik siyasal süreçlerin anlamlandırılması bakımından içerdikleri ipuçları ile de ilintili. Zira, böyle bir okumanın, 2000'li yıllar Türkiye'sinde, "toplumsal cinsiyet" söylemi ve ilgili politika tercihlerinde, tanık olunan paradigma kaymasının, tarihsel ve entelektüel bağlamını kurmak bakımından bir çerçeve mahiyetinde olduğunu düşünüyorum.

KADINLARIN KALEMİNDEN MUHAFAZAKÂRLIĞI OKUMAK

Osmanlı'nın son kuşak temsilcileri olarak anılan Ayaşlı, Ayverdi ve Erol'un, bü-

yük bölümü 2000'li yıllarda yeniden yayınlanmış ya da ilk kez derlenmiş eserleri/yazıları,[3] farklı birikim ve ilgilerin ürünleri olmakla birlikte, ortak toplumsal ve kültürel duyarlılıkları yansıtır. Bu ortaklık, her üç yazarın da Osmanlı-Türk kültürüne, İslâmî tassavvufa ve bu çerçevede, farklı boyutları ile Cumhuriyet'le birlikte yaşanan kimlik bunalımına yapmış oldukları vurgulardaki somutlanmaktadır. Muhafazakâr çevrelerde, renkli kişiliği ve sosyal ilişkileri ile anılan Ayaşlı, romanları ile kültür hayatının tanınmış simalarına dair izlenimlerini aktardığı hatırat kitaplarının yanı sıra, *Yeni İstanbul*, *Babalide Sabah*, *Türkiye*, *Yeni Asya* gazetelerinde, *Şadırvan*, *Boğaziçi*, *Kubbealtı Akademi*, *Hayat* ve *Kadın Gazetesi*[4] gibi dergilerde yayınlanan çok sayıda yazı kaleme almıştır.[5] Yazarlık kimliğinin ötesinde, Mevlevî tarikatına yakınlığı ve tasavvufi hassasiyeti ile bilinen Ayaşlı'nın, yalısında muhafazakâr/sağ kültür ve siyaset insanlarını ağırladığı sohbet toplantıları muhafazakârlıkla ilişkilenme biçiminin ağırlıklı bir boyutunu oluşturur. Diğer yandan, Ayaşlı'dan farklı olarak, Ayverdi'nin muhafazakârlığı kültürel bir aidiyetin yanında, güçlü bir politik duruşu simgeler. Entelektüel üretimi gerek tematik ve gerekse tür bakımından oldukça geniş bir yelpazeye yayılan Ayverdi'nin, özellikle tarih, kültür, politika ve eğitim alanında yazdığı yazılarında ideolog kimliği ön plandadır. Denemeleri, incelemeleri, *Havadis ve Tercüman* gibi gazetelerde ve *Büyük Doğu*, *Hür Adam*, *Resimli İstanbul Haftası*, *Fatih ve İstanbul*, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, *Türk Edebiyatı*, *Türk Kadını* gibi çeşitli dergilerde yayınlanan yazıları, roman, hatırat ve şiirlerinden oluşan çok geniş bir külliyat bırakmıştır arkasında Ayverdi. Ken'an Rifâî tarikatının önde gelen müridlerinden biri olması da muhafazakâr çevrelerdeki ayrıcalıklı konumunun bir diğer ayağını oluşturmaktadır. Benzer biçimde,

Münevver Ayaşlı

Rifâî tarikatının müridi olarak, tasavvuf hayatında aktif bir biçimde yer alan Erol, edebiyatçı kimliği üzerinden muhafazakârlıkla ilişkilenir. Edebiyat çevreleri de dâhil olmak üzere, okurlar tarafından 2000'li yıllarda keşfedilen[6] Erol'un romanlarında Ömer Türkeş'in (2003: 601) ifadesiyle "Türk sağının üç hali bir aradadır." Roman, hikâye ve çevirileri yanında, *Son Havadis*, *Yeni İstanbul*, *Havadis* gazetelerinde ve *Türk Yurdu*, *Milli Mecmua*, *Her Ay* gibi dergilerde gündelik hayat ve İslâm kültürü üzerine kaleme aldığı yazılarında siyasi bir üsluptan ziyade, edebi bir duyarlılığın hâkimiyeti belirgindir.

Ayaşlı, Ayverdi ve Erol'un muhafazakârlığı, Osmanlı geçmişinin milliyetçi tonlamalarla referans alındığı ve İslâmî tasavvuf düşüncesi üzerinden, yaşayan ve yerli bir İslâm pratiğine yapılan vurgular ile ağırlıklı olarak kültürel alanda somutlanan bir duruşu simgeler.[7] Ayaşlı'da bu topyekûn bir Batılılaşma/Cumhuriyet ve

(Kemalist) inkılâp karşıtlığı; Ayverdi'de ise Batı karşıtlığından beslenen ve kimi zaman saplantılı bir beğeniye dönüşen "yerli" ve "milli" övgüsü olarak ifadesini bulur. Ayaşlı'nın sert anti-Kemalist duruşunu ya da Ayverdi'nin zaman zaman hırçınlığa varan militarist Batı karşıtlığı, Erol düşüncesinde yerini mistik motiflerle zenginleşen sentezci bir yaklaşıma bırakmaktadır. Orta öğrenimden başlayarak eğitim hayatının çok uzun bir bölümünü Almanya'da sürdürmüş olması ve hem Batı hem de Doğu kültürüne yakınlığı bu bağlamda belirleyicidir. Ancak, burada 1950'li yıllarda Rifâî tarikatıyla yakınlaşması –pirdaşı Ayverdi'nin (2015: 10) ifadesiyle "mukadder kriteryum"u bulması– ile birlikte yazılarındaki tasavvufî/İslâmî vurgunun yoğunluk kazandığının altını çizmek gerekiyor.

Ayaşlı ve Ayverdi yazılarında, kaybedilmiş bir geçmişe ağıt niteliğinde, karamsar tonlamalarla okuyucuya nakledilen Osmanlı övgüsü/nostaljisi belirgindir. Klasik dönem Osmanlı siyasal ve toplumsal düzeninden kopuşun simgeleri olarak alınan Tanzimat, Meşrutiyet ve İttihat ve Terakki karşıtlığının yanında güçlü bir saltanat ve Abdülhamid hayranlığı, Osmanlı ile kurdukları ilişkinin politik referansları olarak karşımıza çıkar. Ancak burada, Osmanlıcılık siyasal bir geriye dönüş hareketini simgelemekten ziyade kültürel ve tarihsel bir mirası sahiplenme şeklinde kendini gösterir. Sorun, Cumhuriyet kadrolarının bu mirasa karşı aldıkları siyasal ve kültürel pozisyondur. Batı referanslı bir yozlaşmanın temelini kuran Tanzimat ve Meşrutiyet'ten sonra, modernleşme hareketinin son halkası olarak ele alınan Cumhuriyet inkılâpları da "aslî" kültür, gelenek ve din karşısındaki tutumları temelinde eleştirilir. "Dinin münevver ve canlı kısmı" addedilen tekkelerin kapatılması (örn. bkz. Ayverdi, 2015: 131; Ayaşlı, 2014a: 145-146), Ayaşlı'nın (2014a: 136) modern zamanların "Babil felaketi" olarak nitelendirdiği "harf inkılabı" ve Türk tarih tezi bu eleştirinin sıklıkla vurgulanan simgesel unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan, Ayaşlı ve Ayverdi imgeleminde Osmanlı övgüsü, aynı zamanda Cumhuriyet kadrolarına dair bir değersizleştirme ve küçümseme şeklinde kendini gösterir. Cumhuriyet ile birlikte yaşanan sorunlar, (yanlış) bir siyasi tercihin neticeleri olarak görülmekle birlikte, Osmanlı bürokratları ile karşılaştırıldığında Cumhuriyet kadrolarının yetersizliği ile ilintilidir. Ayverdi'nin (2017a: 258) "cedlerinin bastıretinden, dürendişliklerinden, nasip almamış", "aklî ve derûnî ciddiyete asla riâyet etmeyen" "torunlar" olarak atıfta bulunduğu kurucu kadrolar, Ayaşlı'nın (2014a: 158) kaleminde çok daha keskin, provokatif ifadelerle, "gerizekalı çocuklar" olarak anılırlar. Özellikle Ayaşlı'nın romanları ve hatıratlarında belirginleşen ipuçları çerçevesinde, söz konusu değersizleştirme, muhafazakâr-sağ duruşun Batılılaşma ile kurduğu sorunlu ilişkinin ya da bürokratlara atfedilen entelektüel yetersizliğin ötesinde, Osmanlı üst sınıf mensupları ile Cumhuriyet'in kurucu kadroları-bürokrasi arasında gelişen sınıfsal bir kavgaya da işaret etmektedir.

Osmanlı konak kültürüne, üst-sınıfın gündelik pratiklerine, âdetlerine/değerlerine atfedilen ayrıcalıklı konum,[8] Ayaşlı ve Ayverdi muhafazakârlığının bağlamını ve kavramsal çerçevesini belirlemek açısından işlevseldir. Ayverdi'nin Osmanlı geçmişine duyduğu nostaljiyi en açık şekliyle dile getirdiği *İbrâhim Efendi Konağı* romanında konak-içi ilişkilerin tasvirinde ön plana çıkan sınıfsal "hiyerarşi" bu çerçevede dikkat çeker. Konak hayatında, "bir süzülmüş, bir elenmiş, sınıfın zevkine, şevkine, görgüsüne ve bilgisine sahne olan" yukarı kat ile "emre amade duran" kalfaların, hizmetlilerin yaşadıkları alt kat, Ayverdi kaleminde "doğal düzen"in

"âdetlerin" bir uzantısı olarak resmedilir. Benzer bir normalleştirme cariye-köle ve efendi arasında kurgulanan "paternalist" ilişkide de karşımıza çıkmaktadır. Esas itibariyle "bir ticaret alım satım mevzuu olan" kölelik müessesesi Ayverdi'ye (2018: 205-206) göre efendinin kollayıcı, koruyucu bir rol üstlendiği "Müslüman Türk gelenekleri içinde sadâkatin, vefânın, dürüstlüğün temsilcisi olan şerefli bir mevkie" sahiptir.

Ayaşlı'nın Osmanlı ordusu subaylarından Miralay Pertev Bey ve ailesinin yaşadıkları konağın, Osmanlı İmparatorluğu ile eş zamanlı çöküşünü anlattığı *Pertev Bey'in Üç Kızı* romanında İstanbul/Osmanlı ve Ankara/Cumhuriyet kültürü arasında kurduğu karşıtlık da benzer şekilde, Osmanlı nostaljisini ve bu bağlamda belirginleşen seçkinci dünya görüşünü takip edebileceğimiz bir hat olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada Cumhuriyet'in kurucu elitlerinin sonradan görmeliğinin, Osmanlı bürokratları ve Cumhuriyet kadroları arasındaki bilgi ve görgü eksikliğinin altını çizen Ayaşlı, konak/ev karşılaştırması ve yaşam tarzları üzerinden İstanbul ve Ankara arasında kültürel bir hiyerarşi kurgular. Romanlarında olduğu gibi, hatıratlarında da paradoksal bir biçimde, kurucu kadroların, gündelik pratiklerde Batılı hayat tarzına yabancı oldukları düşüncesi, Ayaşlı'nın eleştirel tavrının temel referanslarından birini oluşturur (örn. bkz. Ayaşlı, 2003: 147-148). Farklı bağlamlarda, Türk-İslâm geleneklerini yücelten ve Batılılaşmanın yozlaştırıcı etkilerine dikkat çeken Ayaşlı'nın, Osmanlı aristokrasisini bu anlamda Batılı, Cumhuriyet kadrolarını ise sonradan görme, taşra kültürünün temsilcileri addetmesi, imparatorluğun/İstanbul'un kozmopolit kültürüne duyduğu bağlılığın ve özlemin bir ifadesidir.

"Eski"nin en iyi ve en doğruyu temsil ettiğine dair bu inanç, Erol'un eserlerinde, geçmiş ile ilişkilenme biçiminin bizzat okuyucuya bırakıldığı bir "hatır(l)a(t)ma"ya dönüşmektedir. Ayaşlı ve Ayverdi'de olduğu gibi, dönemin Türk edebiyatında Doğu-Batı, Osmanlı-Cumhuriyet, mana-madde karşıtlığını temsil eden karakterler Erol kalemine uzaktır. Ayaşlı'nın *Pertev Bey ve Torunları* romanında Cumhuriyet kadınını temsil eden hırslı, kötü, çirkin ve fakat çalışkan Hilal ile "kökleri çok derinde" "İstanbul'un temsil ettiği her şey" ile özdeşleştirilen Selmin ve Berrin kardeşler (2014a: 171) ya da Ayverdi'nin *İbrâhim Efendi Konağı* eserinde, ideal bir Osmanlı-Türk kadını olarak sunulan Mebrûre ile Osmanlı yozlaşmasını temsil eden Râtibe karakterlerinde ifadesini bulan karşıtlıklar yerine (bkz. 2018: 131-132; 161-162) Erol, geleneksel ile modern olanı, akıl ile duyguyu, geçmiş ile bugünü, "deneyim"leri ile uyuşturmaya çalışan karakterlerin iç çatışmalarını dillendirir.[9] Ayaşlı'ya referansla değindiğim İstanbul/Ankara üzerinden kurulan karşıtlığın, Erol tahayyülünde kuruluş biçimi de bu açıdan örnekleyicidir. Erol'a (2010a: 333) göre "milli mücâdele hatıralarının, yeni bir devlet kurmak azim ve irâdesinin, Atatürk rejiminin mihrâkı olan şehir... Ankara güzeldir. Hareketler daha sert ve ritmik, hayat nizâmı daha keskin"dir. Diğer yandan "İstanbul ... 'mâzi' yüklüdür... hülya diyârına bir ufuk açar." Farklı bir okumayla Ankara maddeyi, İstanbul manayı temsil eder; ancak bu karşıtlıktan ziyade bir farklılaşma olarak sunulur.

Denge ve uyumu merkeze alan bu yaklaşım, Erol'un edebiyatçı kimliği ve bağıntılı olarak üslûbuna dair bir farklılığı işaret etmenin ötesinde, muhafazakârlığının düşünsel eksenleri ile ilintilidir. Erol düşüncesinde geçmiş/gelenek referansı bir maziperestliğe işaret etmekten ziyade, geleneksel/eski olanın sürekliliğini sağlamaya yönelik entelektüel bir tutuma tekabül etmektedir. Bu çerçevede, Osmanlı-Türk-Müslüman kimliği vurgu-

su, eski/yeni karşıtlığı üzerinden bir modernleşme/Cumhuriyet eleştirisinin temelini kurmaz ve fakat geleneğin Cumhuriyet koşullarında sürekliliğinin olanaklarına dair bir arayışı imler. Nitekim Erol (2010a: 69), geçmişin toplumsal ve kültürel belirleyiciliğini gündeme getirirken aynı zamanda yeni olana "intibak kabiliyeti"ni kültürel bir miras olarak sunmaktadır. Ona göre "Türk rûhunun hem müşkülünü hem de müstesnâ mazhariyetini diyebileceğimiz husûsiyet, onun ne şarktan ne de garptan vazgeçmemesidir" (2009a: 319). Yeniyi kabullenmek, zamanın gereklerini yerine getirmek ya da kendi ifadesi ile "medenî... dünya görüşüne" sahip olabilmek iradesi (2010a: 350), geçmiş-bugün-gelecek arasında kurgulanan bağlantının ağırlık merkezini oluşturur. Bu bağlantı en somut ifadesini, edebiyat eleştirmenleri tarafından en önemli eseri olarak kabul edilen *Ciğerdelen* romanında bulmaktadır. Cumhuriyet'in kültürel kalıpları içerisinde yetişmiş idealist bir öğretmen olan Canzi ve aynı "soy" dan gelen Turhan'ın aşkını anlatan eser, Canzi'nin kişiliğinde ve Turhan'la ilişkisinde, "tarih bilinci"nin, "kültürel birikim"in, kuşaklar arasındaki birleştirici işlevini okuyucuya aktarır. Geleneksel-modern ilişkisini, 1940'lı yıllarda geçen romanın içine, Canzi'nin Osmanlı-Türk-Müslüman kimliğine referansla Turhan'la "müşterek ataları" üzerine yazdığı üç farklı hikâyeyi yerleştirerek kurgulayan Erol, bu şekilde, Canzi ile Turhan'ın aşk hikâyesi özelinde, nesilden nesile aktarılan "ortak şuurun" geçmiş-bugün-gelecek/Osmanlı-Cumhuriyet hattındaki kurucu işlevini ifadelendirmektedir.[10] Bağıntılı olarak, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişi, "kaçınılmaz" bir dönüş(tür)üm olarak ele alan Erol (2018: 256) için Kurtuluş Savaşı bir "ölüm dirim savaşı"nı simgelemektedir; "Atatürk" ise Canzi'nin dilinden "Türk milletinin karar gününde, işlemeye konulan bir transformatördür"; dönüştürücüdür. Dönemin muhafazakâr entelektüellerinin felsefi ilham kaynağı olan Henri Bergson'un *élan-vital* (hayat hamlesi) kavramsallaştırması üzerinden bir okumayı olanaklı kılan bu yaklaşım, Kurtuluş Savaşı'nı Mustafa Kemal'in kişiliği ve liderliğinden ayrı değerlendirme eğilimi ile milli olduğu kadar dinî ve Saray'ın (da) bir zaferi olarak gören Ayaşlı'dan (2014a: 89, 176) ya da Kur'an'a referansla Allah'ın "kurtarıcıya bahşettiği bir kudret tecellîsi ile" kazanılmış bir zafer olarak addeden Ayverdi'den (2006b: 17) farklı olarak, Erol düşüncesindeki modern muhafazakâr damarın bir ifadesi olarak belirginlik kazanmaktadır.

ÖZEL-KAMUSAL AYRIMINDA ATAERKİNİN (YENİDEN) İNŞASI

Toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair (klasik) muhafazakâr iddiaların, yukarıda ana hatları ile ele aldığım yaklaşımları çerçevesinde, her üç yazarın da fikriyatında yer bulduğunu görmekteyiz. Konuya ilişkin tasarımları şematize edecek olursak, biyolojik belirlenimci bir perspektif etrafında şekillenen, geleneksel iş bölümü, aile, kadın-erkek doğası gibi kavramlara referansla, eşitsiz, yaratılışsal/doğal olanı yansıttığı ölçüde adil olduğu öngörülen bir ilişkiler örüntüsü ile karşılaşmaktayız. Belirli fizyolojik/biyolojik özelliklerin, geleneksel toplumsal cinsiyet düzenlemelerini kaçınılmaz ya da tercih edilir kıldığını savunan muhafazakâr düşünce ile uyumlu olarak, kadınların konumunda radikal bir değişimin, her şeyden önce doğal yatkınlıkları ile ters düşeceğini ve toplumsal uyumu zedeleyeceğine dair kaygının her üç yazar açısından da karakteristik olduğunu söyleyebiliriz.

Ataerkinin, erkeklerin yanı sıra, kadınlar –ve çocuklar– ve toplumun lehine işlediğine dair (klasik) muhafazakâr varsayım (Baehr, 2009) Ayaşlı, Ayverdi ve Erol

düşüncesinde arka planı kuran temel tespitlerden biri olarak karşımıza çıkar. Kadınların ev ile ilgili işlerden ve çocuk bakımından sorumlu oldukları, erkeklerin ise kamusal alanda mücadeleyi sürdürdükleri "ideal" bir toplum tahayyülünde karşılığını bulan bu anlayış, toplumsal yaşamın mikrokozmosu addedilen ailenin toplumsal düzen açısından işlevselliğini merkeze almaktadır (bkz. Scrutton, 2002: 22, 129). Doğası gereği aile ile özdeşleştirilen kadın, her üç yazar açısından da geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki sürekliliğin garantisi olarak anlam kazanır. Aile/kadın bir yandan geçmişle kurgulanan bağlantının can damarı olarak ön plana çıkarken diğer yandan ev, kadınların habitusu olarak tahayyül edilir. Kadınların ideal varoluş sınırlarının, yaratılışsal yeteneklerine ve eğilimlerine referansla belirlendiği; günlük yaşamın ve türün (yeniden) üretimi doğrultusunda işlevselleştirildiği bu bakış açısı, erkeklerin kamusallığını, yönetme ve hükmetme becerileri üzerinden kurar, meşrulaştırır. Geleneksel iş bölümünün gerekleri doğrultusunda –ki bu kamusal alanda kadın ve erkek mesleklerine yönelik bir ayrımı da içerir– tasarlanmış bir toplumun mânevî açıdan daha zengin, maddi açıdan ise daha üretken olacağına dair muhafazakâr iddia (Wilson, 1984: 103) her üç yazar açısından da geçerli bir ön kabul olarak karşımıza çıkmakla birlikte, ilk bölümde değindiğim nüanslara, geleneksel/modern olan ile ilişkilenme biçimlerine bağlı olarak, farklılaşan tespit, vurgu ve stratejiler çerçevesinde somutluk kazanır:

> ***"[K]adın-erkek eşitliği" teranesiyle kendimizi küçük düşürüyoruz*** (Ayverdi, 2017a: 35).

Kadın doğasına atıfla, aile-kadın arasında kurgulanan özdeşlik, Ayverdi'nin "yerli" ve "millî" toplum tahayyülünün temelini kurmaktadır. Bir "mevkii", "imtiyaz",

Samiha Ayverdi

olarak (2017a: 34) tanımlanan "analık" bu özdeşliğin ağırlık merkezini oluşturur. Kadının toplumsal konumunu belirleyen başat unsur olarak ele alınan analık, biyolojik anlamının ötesinde ideolojik bir misyonu da simgeler. Osmanlı-Türk-İslâm kimliğine atfettiği önemle bağlantılı olarak Ayverdi, bu misyonu "Müslüman-Türk karakteri"nde (2006a: 291) çocuklar yetiştirmek olarak belirler. Bu çerçevede, imparatorluk dönemine referansla İslâm dinine/kültürüne yaptığı vurgu karakteristiktir. Ayverdi'ye göre, kadınları ortak "vazîfe ve mesûliyet"ler etrafında birleştiren ve bu doğrultuda ortak bir aile kültürü inşasına hizmet eden İslâm dini/kültürü, tarih boyunca, kadının "bütün muhîtine karşı olan davranışını, tutumunu" "mukaddes bildiği, nizamlı, âhenkli bir vazîfe şuûru" ile yapmasını sağlayan temel unsurdur. (2006a: 283). Ayverdi, Osmanlı-İslâm değerlerinin yeniden üretildiği bir mikrokozmos olarak ele aldığı konak hayatını da bu işlevi doğrultusunda yüceltir.

Batılılaşmanın/modernleşmenin, kadınlar ve bağıntılı olarak ev/aile hayatı üzerindeki yozlaştırıcı etkileri Ayverdi'nin "kadın meselesine" yaklaşımı kapsamında temel sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı-Türk kültürü ve İslâmî değerlerde yaşanan aşınma ve değişim neticesinde ortaya çıkan ahlâkî ve kültürel çöküntü/çözülmenin, kadınların kültürel yeniden üretim işlevleri açısından barındırdığı olumsuzluklar, Batılılaşma sürecine ilişkin hassasiyetinin temelini kurar. Kadınların, erkeklerle aralarındaki yaratılışsal "vazîfe taksimi"ni hiçe sayarak çalışma hayatına katılmalarını söz konusu çözülmenin temel göstergelerinden biri olarak ele alınmaktadır. Erkek ile kadının yaratılışları itibariyle birbirlerini tamamladıkları varsayımından hareket eden Ayverdi'nin cinsiyet rolleri arasında çizdiği keskin hat, toplumsal düzenin sağlanması açısından olduğu kadar kadınlar açısından da ideal bir varoluş biçimi olarak sunulur. Bu bağlamda, "Erkeğin erkek, kadının da kadın olduğu... her iki cinsin vazîfe yarışına çıkmayı düşünmedikleri" (2017b: 231) geleneksel toplumun değerlerine bağlılık, uyum ve düzen açısından olmazsa olmaz addedilirken cinslerin yaradılışsal sınırlarını/alanlarını sabitleyen İslâmî kültürün yaşatılması bakımından da belirleyici önemdedir. Kadını yaratılışsal rollerini içselleştirdiği ve doğal olana uygun davrandığı ölçüde idealleştiren Ayverdi açısından kadın kamusallığı ve bağıntılı olarak eşitlik mücadelesi doğaya/Allah'a karşı bir müdahaleyi simgelemektedir. Nitekim, (2006a: 306) "kadın hakkı sözü"nün onu "daima rahatsız etti[ğini]" açıkça ifade etmektedir.[11] Burada temel sorunun, düşüncesinin merkezine aldığı annelik rolünün ifasına ilişkin olduğu söylenmelidir. Bu bağlamda, kadının kültürel yeniden üretim işlevi üzerinden topluma/devlete karşı sorumluluğunu ikincilleştiren bir duruşa tekabül ettiği düşünülen bu müdahale, "millî" toplum ideali açısından bir tehdit niteliği taşır. Böyle bir hassasiyet Ayverdi'nin, Osmanlı kadını ve Cumhuriyet'in "meslek kadını" arasında kurguladığı karşıtlığın belirleyici unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

> *Eski kadın... dokuz ay karnında taşıdığı çocuğunu kucağına alıp, ilk sütü yavrusuna verirken, ya şehit ol ya gazi demiştir. Evet o mayasını teşkil eden millî şuûrun tecâbı gereğince bu ölçüde bir fedâkârlık ve hamasî asâlet göstermiştir.*
>
> *...[B]ugünün anası, dünkü kahraman kadın kadar evlâdına aynı sağlam îmânı aynı millî şuûru verebilmekte midir?*
>
> *...[B]una evet diyebilmek mümkün değildir. Zîra bugünün münevver anası, evlâdına değil vatan uğruna ölmeye, doğurduğu topraklarda yaşamaya, gücünü, kuvvetini memleketine tahsis etmeye bile muvaffak olamamakta veya olmak istememektedir* (2013: 96; bkz. 2018: 227).

Farklı örnekler üzerinden yazılarında sıklıkla atıfta bulunduğu eğitim-terbiye meselesi, Ayverdi'nin yukarıdaki tespitlerini/iddialarını okumak açısından önemli ipuçları barındırır. Aile-kadın-eğitim arasında öngördüğü bağlantı çerçevesinde, Cumhuriyet Türkiye'sindeki eğitim sisteminin yetersizliğine ve yozluğuna yapmış olduğu vurgular bu bağlamda belirleyicidir. Osmanlı kadınını/anasını millî ve dinî bir birikim kaynağı olarak gören Ayverdi, Batılılaşma/Cumhuriyet ile birlikte bu kaynağın giderek toplumsal ve kültürel işlevini yitirdiğine dikkat çeker. Kadın/ana üzerinden nesilden nesile aktarılan "millî" kodlar kendi ifadesiyle "şifâhî kültür"ün (2013: 100; 2018: 29) yerini kamusal terbiye kurumlarına bırakması, aileyi koruyacak, analığın gereklerini yerine getirebilecek formasyondan yoksun bir kadın profili ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Özel alana mahsus kıldığı (eski) terbiyeye atfettiği öncelik/belirleyicilik, Ayverdi'nin kadınların (modern/bi-

limsel) eğitim hakkına dair cinsiyetçi tutumunu sabitlemektedir.[12]

Ayverdi eleştirileri doğrultusunda yalnızca "meslek kadını"nı hedef almaz. Aşırı Batılılaşmayı simgeleyen "zararlı ve hatta tehlikeli", "zevk düşkünü" aşırı refahlı kadınlar, kocasının geliri ile geçinen dar gelirli ev kadınları, taşradaki sivil, asker eşleri, farklı özelliklerine referansla donanımsız ve yetersiz addedilirler. Çalışkanlığı, fedakârlığı ve imanı ile yüceltilen köy/Anadolu kadını dışında Ayverdi tahayyülünde yer bulan hiçbir "kadın grubu" "makbûl" değildir. Ancak, köy kadını da "inançlarını aşındıran tesirler" altında mânevî gücünü kaybetmiştir (2006a: 290-293).

Bu tespitler çerçevesinde, önerilen çözüm "yeni kadın"ı "eski kadın" seviyesine yükseltecek, bir bakıma "şifâhî kültür"ün eksikliğini dolduracak, "millî ve mânevî eğitim felsefesi"nin oluşturulması ve yaygınlaştırılmasıdır (2006a: 293; 2013: 205). Burada not edilmesi gereken bir husus, "millî ve mânevî" açıdan güçlü kadın imgesine, Ayverdi (örn. bkz. 2017a: 59-60) düşüncesinde yüklenen anti-komünist işlevdir. Ayverdi tarafından 1967 senesinde kurulan Türk Ev Kadınları Derneği (TEKD) bu bağlamda dikkat çekicidir. Derneğin "yurd çocuklarını, gençlerini çeşitli yollardan imânımıza, millî birliğimize sokulmak isteyen tehlikelerden korumak ve bunlara karşı hazırlıklı bulundurmak gayesiyle vazife başında" (TEKD, 1969: 3) olduğu beyan edilirken özellikle konferans faaliyetlerinin tematik seyrine bakıldığında, komünizmle mücadele konusundaki hassasiyet berraklaşmaktadır (Türk Ev Kadınları Derneği Seri Konferansları: IX-XII-XIII-XVI, 1968-1969).

> *Kanun-ı medenî de bir felâkettî*
> (Ayaşlı, 2003: 120).

Batılılaşma sürecinin kadının toplumsal konumu ve aile kurumu üzerindeki etkilerine odaklanan Ayaşlı'nın bu konudaki görüşleri, Ayverdi ile benzer şekilde, (geleneksel) ataerkil değerlere ve Osmanlı geçmişine bağlılığının somut izlerini taşımaktadır. Yeni rejim, Osmanlı-İslâm kültüründe yerleşik toplumsal cinsiyet ilişkilerinde ve normlarında bir dönüşümü/değişimi öngörmesi itibariyle geleneğe yapılmış bir müdahaledir Ayaşlı için. Bu değişimin hukuki açıdan kurucu metinlerinden biri olan Medeni Kanun karşısındaki tutumu, düşüncesine içkin Cumhuriyet/inkılâp karşıtlığının, kadın meselesi özelindeki en somut yansımalarından biri olarak karşımıza çıkar. Latife Hanım ve Mevhibe İnönü'ye atıfla, kadınların boylarının kısalığını dahi rejim değişikliğine bağlayacak kadar güçlü olan bu karşıtlık (Ayaşlı, 2003: 242-243) diğer inkılâplar için de geçerli olduğu gibi, Kanun'un toplumsal ve kültürel alanda karşılığı olmaması görüşüne dayanır. Klasik muhafazakâr savlara referansla yapılacak bir okuma çerçevesinde, temel sorun, toplumsal gerçeklikle uymayan, kendi ifadesiyle "Türk milletinin örfüne, âdetlerine ve mizacına" ters düşen (hukuki) düzenlemelerin geleneksel, doğal olandan yarattığı sapma neticesinde "devlet" ile "millet" arasında neden olduğu çelişkidir. Bu bağlamda, Kanun kapsamında evlilik yaşı ve resmî nikâh zorunluluğu ile ilgili düzenlemeye dikkat çeken Ayaşlı, bunun kadınların toplumsal konumu üzerinde bir tehdit oluşturduğu kanaatindedir. Ayaşlı'ya (2003: 119-120) göre erken evlilik ve bağıntılı olarak imam nikâhı "Türk kızı"nın "anasından babasından gördüğü" bir gelenektir. Geleneğin devlet tarafından tanınmaması ise "dünyanın en iffetli Anadolu ve Türk kadını"nı "metres hayatı" yaşamaya zorlarken "asil Türk çocukları[nın] da kimsesiz ve veled-i zina kabul edilme[si]" ile sonuçlanmıştır.

Geleneksel olanın hakkaniyete uygun olduğu varsayımını temel alan bu duruş,

Ayaşlı'nın Cumhuriyet kadroları ile kurduğu sorunlu ilişkinin bir ifadesi olduğu kadar, aynı zamanda kadın hakları perspektifine ve hak mücadelesine mesafesini teyit eden bir pozisyona tekabül eder. Ancak, burada Fransız Devrimi karşısındaki eleştirel tutumu göz önüne alındığında (Ayaşlı, 2003: 225), bu mesafenin, kadın haklarının ötesine yurttaşlık hakları açısından da geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Toplumsal ve kültürel değişim karşısında Osmanlı üst sınıf kadınlarının geçmişle ve yeni düzenle ilişkilenme biçimleri Ayaşlı'nın sorunsallaştırdığı bir diğer meseledir. 20. yüzyılın başlarından 1960'lara uzanan zaman diliminde, kültürel donanımları ile farklı değerleri temsil eden kadın karakterlerin hikâyelerini merkeze alan *Pertev Bey ve Üç Kızı*, *Pertev Bey ve Torunları* ve *Pertev Bey ve İki Kızı* romanları bu yönde bir okumayı olanaklı kılar. İmparatorluğun son yıllarında ailesine destek olmak amacıyla çalışmak zorunda kalan ailenin büyük kızı Selmin'in dramatik hikâyesi ile Ayaşlı, birinci kitapta Batılılaşmanın ve Cumhuriyet rejiminin, "Osmanlı terbiyesi" ile yetişmiş kadınlar üzerindeki yabancılaştırıcı etkilerini, özellikle kamusal alana intibak sorunlarına referansla gündeme getirmektedir. Bu bağlamda, Ayverdi'den farklı olarak Ayaşlı düşüncesinde, çalışma hayatına katılım doğrudan cinsiyet rolleri ile bağlantısı üzerinden ele alınmaz; kadınlar üzerindeki baskının yol açtığı kimlik bunalımı ve uyum sorunu ön plandadır. Selmin örneğinde bu durum babası tarafından reddedilmesi ve işyeri sahibi ile yaşadığı metres ilişkisi üzerinden kurgulanır. Aynı zamanda bir resmî tarih eleştirisi olarak okunabilecek aşağıdaki satırlar, Selmin'in hikâyesinden hareketle, Ayaşlı açısından Osmanlı kadınlarının "değişen hayat" karşısındaki konumlarının çarpıcı bir ifadesidir:

> *[İ]ş hayatında muvaffak olmuş hanımlar, siz biliyor musunuz... o merdivenin son basamağına çıkana kadar, kaç tane kurbana basa basa gelebildiniz? Bu inkılaplar, devrimler(!) Kanun-u Medeni'nin tatbiki kolay olmadı. Ne kadar genç kız ve genç kadın kurban verdi... Sayısız... Hesapsız gürültüsüz ve sessiz olduğu için bilmiyorsunuz, bu sefaleti örten hâlâ Türk ve İslâm terbiyesi olduğu için bilmiyorsunuz... İnkılapların iç yüzünü bilmediğiniz için bilmiyorsunuz. Zira millete, tarihinin doğru bildirmesi işine gelmeyenler ... buna, ne olursa olsun, ne pahasına olursa olsun engel olanlar, hâlâ ayakta, iş başında; ... Türk milletinin kaderine hakimler* (Ayaşlı, 2014a: 125).

Rejim karşısındaki tutumunu farklı kadın tiplemelerine referansla imleyen Ayaşlı'nın zihin dünyasında, kültür, bilgi birikimi, zevk, nezaket, fedakârlık ya da farklı bir ifadeyle iyi ve güzel olan her şeyi temsil eden Osmanlı/eski rejim kadını ile "yeni Türkiye kadını" arasında kurgulanan zıtlık karakteristiktir. "Yeni Türkiye kadını" tasvirleri ile ağırlıklı olarak Ankara'daki (üst düzey) bürokrat eşlerine ya da ilk kuşak eğitimli/meslek sahibi Cumhuriyet kadınlarına yaptığı göndermeler ile ilk bölümde değindiğim Cumhuriyet'in kurucu kadrolarını küçümseyen, beğenmeyen tavrını sürdürür (bkz. Ayaşlı, 1990, 2013). Bu bağlamda hatıratlarında yakın çevresindeki politikacı, büyükelçi ve bürokrat eşlerini hedef alan Ayaşlı'nın "yeni Türkiye kadını"nı, kurgusal düzeyde, genç yaşında Ankara'da mevki sahibi, istikbali parlak, "yeni Türk" (2014a: 137) bir bürokratla evlenen Pertev Bey ailesinin küçük kızı Nermin temsil etmektedir. Özenti, sonradan görme, eğlence düşkünü bir karakter olarak tanımlanan Nermin, Ayaşlı'nın ifadesiyle tam bir "Ankara bayanı", Ankara'nın "Sayın Bayanı" olarak resmedilmektedir (1992: 60, 40, 28). Eserlerinde annelik ro-

lünü doğrudan ele almamakla birlikte, özellikle Pertev Bey ve ailesine ilişkin serinin özellikle son iki kitabında, bu bir alt metin olarak karşımıza çıkmaktadır. "Ankara'nın yeni aristokratlarının çocukları"nın Türk-İslâm kimliğine mesafelerini sıklıkla dile getiren Ayaşlı, Nermin'in "yabancı" kadınlarla evlenerek yurtdışına yerleşen oğulları ve komünizm sempatizanı kızına referansla yeni Cumhuriyet ailesini/annesini hedef almaktadır (2014b: 13). Ancak bu eleştirinin aile ve annelik ile sınırlı olmadığı; esas itibariyle "Batı['nın] kültür emperyalizmine" ve bağıntılı olarak yeni rejimin eğitim politikalarına yönelttiği eleştirinin bir yansıması olduğunu belirtmek gerekir (örn. bkz. 1992: 115; 2014b: 6-7).

Eğitimli/meslek sahibi kadınlar söz konusu olduğunda, Ayaşlı düşüncesinde işlevselci yaklaşım belirginleşir. Yeni rejimin "tahsilli" ve "mevki sahibi" kadınlarının, "halka hizmet" etmeleri, "memleket kadınını ve çocuğunu kalkındırma[ları]" dolayısıyla bir nevi annelik-öğretmenlik yapmaları beklentisi içinde olan Ayaşlı açısından sonuç hayal kırıklığıdır. Esas itibariyle Osmanlı kadını ile eşleştirdiği fedakârlık, koruyuculuk gibi özelliklerin kamusal alanda izlerini süren Ayaşlı, Cumhuriyet ile yaşanan kopuşun, "bütün güzel hasletleri ezen" egoist bir kadın neslî yarattığı kanaatindedir (Ayaşlı, 2013: 255-256). Dolayısıyla sorun kadın kamusallığı değil, kadının kamusal alanda temsil ettiği değerlerle ilintilidir. Bu bağlamda, hatıratlarında Cumhuriyet döneminin meslek kadınlarına yaptığı atıflarla, Osmanlı ailelerine mensup "eski rejim" kadınlarını ön plana çıkarma, olumlama eğilimi belirgindir.[13] Kurgusal düzeyde ise bu yaklaşım, aldığı terbiye itibariyle Osmanlı değerlerine bağlı ve fakat aynı zamanda yeni rejime uyum sağlayan kadını temsil eden, Pertev Bey ailesinin ortanca kızları doktor Berrin karakteri üzerinden okunabilir (örn. bkz. 2014a: 88-89).

Safiye Erol

Diğer yandan, Ayaşlı İslâm kültürünün yeni rejimdeki soy temsilcisi olarak Anadolu kadınını/"anasını" işaretlemektedir. Düşüncesine içkin seçkincilik göz önüne alındığında paradoksal görünen bu tespit, Ayaşlı'nın Batılılaşmanın/Cumhuriyet'in İslâmî inanç ve pratikler üzerindeki etkileri karşısındaki tutumunun bir ifadesi olarak alınabilir. Batılılaşma/inkılâp sürecinin bozucu etkilerinin dışında konumlandırdığı Anadolu kadını imgesi ile değişim/inkılâp/laiklik karşısındaki pozisyonunu sabitleyen Ayaşlı, aynı zamanda yerli, yaşayan İslâm'a atfettiği önemin altını çizer. Kurgusal ifadesini *Pertev Beyin İki Kızı* romanında "laik rejimin erişemediği", "sağlam, imanlı, Anadolu'nun mübarek kadını" olarak nitelenen Sıdıka Hanım karakterine referansla bulan bu duruş (bkz. 1992: 60) Ayaşlı'nın Ayverdi düşüncesi ile ortaklaştığı temel hatlardan birini oluşturmaktadır.

Burada not edilmesi gereken bağıntılı bir husus, tassavvuf ile kadın arasında kurgulanan ilişkidir. Ayaşlı'nın *Pertev*

Bey'in Torunları romanlarında, Pertev Bey ailesi kadınlarının tarikata bağlanmaları, Batılılaşma sürecinin bir sonucu olarak ele alınan mânevî yoksunluklarını aşmaları açısından bir çözüm olarak sunulur. Selmin'in Mevlevî tarikatına katılması ile başlayan mistik yolculuk, Berrin, Nermin ve komünizm sempatizanı kızı Tülay'ın benzer deneyimleri ile sonlanır. Bu çerçevede, tassavufî yaşam, ailenin kadınları açısından bir yandan "manevi çöküntü"nün panzehiri olarak sunulurken diğer yandan kadınlar arasında kurduğu ortak inanç ve iman pratiğiyle birleştirici bir işlev üstlenir. Bu kurgu çerçevesinde iman-inanç erozyonunun yarattığı köksüzlük ve kimlik bunalımına dikkat çeken Ayaşlı, yeni rejimin değerleri ile İslâm kültürü arasında bir uzlaşmanın gerekliliğine duyduğu inancı (1992: 60) gündeme getirirken bağlantılı olarak Batı kültürü ile yetişmiş Osmanlı üst sınıf kadını ve şehirli Cumhuriyet kadınının dinî-mânevî alana mesafesini sorunsallaştırır.

Ayaşlı ile benzer şekilde Ayverdi ve Erol eserlerinde izlerini sürebileceğimiz bu kaygının, ağırlıklı olarak tasavvuf-kadın bağlantısı üzerinden okuyucuya aktarılmasının, kadın olarak kendi tassavufî hassasiyetleri ile ilintili olduğu muhtemeldir. Ancak, söz konusu bağlantı, aynı zamanda muhafazakârlığın kadın doğasına yaptığı vurgu ve bu doğrultuda kadına atfettiği özellikler üzerinden bir okumayı olanaklı kılar. Akıl-duygu arasında kurgulanan zıtlık çerçevesinde, sezgi, ilham, şevk ve aşk gibi tasavvufî düşüncenin merkezinde yer alan unsurların doğrudan kadın doğasına işaret ettiğine dair yaygın inancın bu bağlamda temel bir referans olduğu söylenebilir.[14] Dolayısıyla tasavvuf kültürüne kadın üzerinden yapılan vurgu, erkekler karşısında kadınların görece ayrıcalıklı konumuna dair saptamalara bağlı olarak, dinî/mânevî alanda kadının varoluş zeminini genişlemesi/esnemesi talebi ile ilintilidir. Alt metinde yazarların, resmî İslâm'ın formalist kalıpları karşısındaki tutumlarını doğrudan takip edebileceğimiz bu duruş, aynı zamanda tasavvufun yorumsamacı/çok anlamlı yaklaşımına referansla İslâm'ı şehirli kadına uygun bir değer[15] olarak yeniden yorumlama girişimi olarak okunabilir ki bu en somut ifadesini "örtünme" konusundaki eleştirel – ve fakat "aşırılıklar" karşısında temkinli– yaklaşımlarında bulur.[16]

> *Erkeğin kahramanlığı bir çeşit, kadınınki başka çeşit... Erkek çığır açar, devlet kurar, kitleleri idare eder, kadın gelecek kuşakları kalıba döker*
> (Erol, 2016: 19).

Tasavvufî/İslâmî referansları çerçevesinde, Ayaşlı ve Ayverdi ile ortak bir yönelimi paylaşan Erol'un, "kadın meselesi"ne yaklaşımı, Kemalist rejim ve Batılılaşma ile ilişkilenme biçimine bağlı olarak her iki yazardan da belirli ölçüde farklılaşır. Ancak, böyle bir farklılaşma, Erol düşüncesinde muhafazakârlığın kadın konusundaki temel saptama ve öngörülerinden bir kopuşa değil, geçmişten/gelenekten kopmadan, *bugün*ün gereklerine uyumu önceleyen bir perspektifin hâkimiyetine işaret eder. Bu tespit çerçevesinde, Erol'un "kadın meselesi"ne yaklaşımını açımlamak ve söz konusu farklılaşmanın bağlamını kurmak açısından birbiri ile bağlantılı iki temel hususun belirleyici önemde olduğu söylenebilir. Osmanlı-Türk-İslâm kültürünü Batı karşısında idealleştiren milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı düşünce geleneği kapsamında, geleneksel/eski-modern/yeni arasındaki zıtlıklar üzerinden ilerleyen bir okumadan farklı olarak, Erol düşüncesinde, doğası/yaratılışı ve toplumsal konumu gereği "müşterek kader"i (2010a: 140) paylaşan bir kadın imgesi belirgindir. "Medeniyet inkılâbı" (2010a: 402) olarak ifadelendirdiği modernleşme sürecinin kadın-

lar özelindeki etkileri, kültürleri kesen bu ortaklığın temelini kurar. Bununla bağlantılı olarak, diğer husus ise, Erol düşüncesi ile Kemalist *medeni*leştirme projesinin toplumsal cinsiyet perspektifi arasında, özellikle kadın kamusallığı ve haklara referansla belirginleşen örtüşmedir.[17]

Kadınların üretim alanına katılımlarına bağlı olarak ev-dışı faaliyetlerinin genişlemesi, Erol açısından, dünyada yaşanan inkılâbın/değişimin (modernleşmenin) ana motifini oluşturur. İktisadi şartların ve "medeni gelişme"nin *kaçınılmaz* bir sonucu olarak ele aldığı değişimi olumlayan Erol, kadının "erkekle birlikte geçim yükü altına girme"sini, aynı zamanda kadının "cins olarak problemi"nin (2010a: 139) başladığı bir eşik olarak değerlendirir; kadın haklarının gerekliliğini, kanun önünde eşitlik ilkesine atıfla savunur. Her ne kadar kadının çalışma hayatına katılımını, verili bir durum, asri hayatın gereği olarak ele alıp tartışma dışı bıraksa da bu konudaki duruşu esas itibariyle tereddütlü/sınırlı bir kabule işaret etmektedir. Bu tereddüt, kadın ve erkek arasındaki yaratılışsal farklılaşmaya[18] referansla kadının özel alana, ev/aile muhitine, erkeğin ise ev-dışına, kamusal alana aidiyetine dair vurgular temelinde somutlanır. Edebi halini Erol'un romanlarında kadın kahramanların hikâyeleri (*Kadıköyü'nün Romanı*'nda Bedriye, *Ülker Fırtına*'sında Gülbün ve *Dineyri Papazı*'nda Nuran örnekleyicidir) üzerinden okuyabileceğimiz bu yönde vurgular, en çarpıcı ifadesini Bedriye'nin dilinden ifadelendirdiği satırlarda bulur:

> *Kadın yalnız sevgili, zevce ve ana olarak mânevî kuvvetlerinin bütün nûrunu saçabilmek imkânını kazanır. Kader benim tabiî faaliyetlerimi elimden aldı... [D]eğil mi ki haklıkı ve tabiî gayemde, sevgimde iflâs ettim; hiç olmazsa .. tatlı bir meşguliyet sâhibi oldum. Çalışıyorum...* (2015: 234)

Bu şekilde, doğası/yaratılışı itibariyle özel alana ait kıldığı kadın kahramanın çalışma/meslek hayatını "saadetten vazgeçerek",[19] sığındığı bir faaliyet olarak okuyucuya aktaran Erol, alt metinde kadının bunun imkânlarını "tabii faaliyetlerin" telafisi olarak, cinsiyetsiz(leştirdiği) bir kimlik üzerinden kurar.

Kadının varoluşuna dair benzer bir kompartmanlaştırma, Erol'un gazeteci kimliği ile "kadın meselesi"ne odaklandığı yazılarında da kendini gösterir. Ancak, bu çerçevede, "ezelî ve ebedî mesleği... mesuliyeti" olan "zevcelik, annelik ve ev kadınlığı"nın yanında, zorunluluk neticesinde "erkek vazifeleri"ni üstlenen kadının durumunu sorunsallaştırır. Kadının çalışma hayatına katılımına dair tereddüdü de tam bu noktada somutluk kazanmaktadır. Zira, kadın:

> *[y]aratılış itibariyle birinci ödevinden dışarı çıkamaz; medenî gelişme ve ekonomik durum bakımından ikinci mecburiyetten kurtulamaz. Şu halde kadın bundan böyle hem kadın hem erkek gibi verimli olmak durumundadır... hem içeri hem dışarı dönük fasılasız çalışma kadının ruh ve beden yapısında çöküntü yapmaz mı; bu çöküntüden doğacak nesillere irsiyet yoluyla nasıl bir tesiri olur?* (2010a: 140)

Burada Erol, kadının tabii olduğu çifte sömürüyü gündeme taşımakla birlikte, özel alanın cinsiyetçi rol dağılımında bir değişimi öngörmez ya da feminist bir perspektiften modern ataerkiyi sorunsallaştırmaz. Muhafazakâr öncüller doğrultusunda kadının özel alandaki rolünü doğallaştıran ve değişimin dışında konumlandıran Erol'un bu konudaki hassasiyeti biraz da alaycı bir üslûpla ifadelendirdiği, erkeğin kadına "doğal" vazifeleri hususundaki "yardımı" ile sınırlıdır (2010a: 142). Bağıntılı olarak, kamusal hayata katılımını özne olarak kadının özgürleşme meselesinden ziyade –ya da gelenek, dü-

zen, otorite gibi temel muhafazakâr değerler ile uyumu, dengeyi önceleyen, (muhafazakâr) bir özgürlük anlayışı çerçevesinde– aileye ve topluma faydası/etkileri üzerinden ele alan Erol'un bu yaklaşımı, "kadınlık hüviyetinden zerre kaybetmeden, iş hayatının icaplarına cevap vermeyi bilen" "mükemmel" kadın tahayyülü üzerinden işlerlik kazanmaktadır (2010a: 140). Kadının kamusallığını olumlarken yaratılışsal vasıflara referansla sınırlandıran, aynı zamanda ailevî/"aslî" vazifeleri üzerinden geleneksel konumunu sabitleyen Erol, bu bağlamda Kemalist toplumsal cinsiyet perspektifi ile uyumlu bir tercih ortaya koyar. Böyle bir tercih, esas itibariyle kadını toplumsal refaha katkısı, hem özel ve hem de kamusaldaki "verimli"liği üzerinden ele alan, işlevselci, toplumsal cinsiyet hiyerarşisini yeniden üreten bir anlayışı yansıtır.

Diğer yandan, Erol düşüncesinde kadın kamusallığı ve haklar söylemine dair not edilmesi gereken bir husus, özellikle Ken'an Rifâî tarikatına katılımı sonrasında kaleme aldığı yazılarında belirginleşen İslâmî hassasiyetlerine ilişkindir. Ancak bu hassasiyet, Ayverdi metinlerinde olduğu gibi diğer dinleri karşısına alan militarist bir bakış açısını imlemez; İslâmî paradigma içerisinden –ağırlıklı olarak Kur'an ve Hz. Muhammed'in hayatından aktardığı kesitlerle– kadının (yeni) toplumsal konumunu destekleme ve meşrulaştırma eğilimi olarak karşımıza çıkar. Laiklik politikaları çerçevesinde, Kemalist tasarımla bir zıtlığa işaret etmekle birlikte bu duruş, kurucu kadroların, din karşısındaki katı pozitivist tutumu karşısında, İslâmî değerlerin gündelik hayat içerisindeki belirleyici etkisine/önemine işaret eden, muhafazakâr modernleşme yorumunun (bkz. İrem, 2000; Mert, 2003) bir ifadesidir. Ayverdi ve Ayaşlı ile ortaklaştığı İslâm'ı modernleştirme kaygısı da böyle bir anlayışın kurucu bileşenlerinden biri olarak Erol metinlerinde ön plana çıkar. Erkeğin üstünlüğünün ve kadının itaatkârlığının vurgulandığı ayetin "sosyal, politik ve ekonomik şartlara göre iki cins arasında en sağlam uzlaşmayı temin edecek şekilde" tefsirini gündeme getirmesi –ki burada "her hâl ü kârda" erkeğin "civanmertlikle" kadının da "yumuşak başlılığı ile hareket" etmesini uygun gördüğünü ayrıca belirtmek gerekiyor–; farklı ayetlere referansla erkeklere/kocalara hoşlanmasalar dahi "aldıkları" kadınlarla/karılarıyla güzel geçinmeleri ya da boşanma durumunda karılarına vermiş oldukları malları geri almamaları yönündeki öğütleri, bu bağlamda örnekleyicidir (2016: 35-36).

Metinlerinde farklı boyutları ile değişimin, kadın ve toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından anlamını sorunsallaştıran Erol'un entelektüel üretimi, bu sorunsal üzerinden "medeniyet inkılâbı" karşısında ailenin sürdürülebilirliğinin imkânlarına dair bir arayış çabası olarak okunabilir. Muhafazakâr tasarımla uyumlu olarak, bir organizma olarak ele aldığı aileyi, toplumun ve devletin temeline yerleştiren Erol, aile müessesesinin korunmasını (2010a: 400) nihai toplumsal hedef olarak belirlemektedir. Bu hedefe atfedilen önem, düzen ve toplumsal ahlâk arasında kurgulanan bağlantıda somutlanır. Dinî metinlere göndermeyle "seksüel istekleri"n düzenlenmesi yönünde ahlâkî bir kontrol aracı olarak tesciliedeği ailenin (2010a: 400) sürekliliği, Erol düşüncesinde toplumsal ahlâkın garantisi olarak ele alınır. Bu şekliyle İslâm ve diğer tek tanrılı dinî düşünce geleneklerinde görüldüğü gibi, aile-evlilik, kadın/zevce, bedeninin-cinselliğinin işlevselleştirilmesi/denetlenmesi yoluyla cinsellik ekseninde tanımlanan (toplumsal) ahlâkî normların yeniden üretildiği bir alan olarak anlamlandırılır.

Erol'un, aile/evlilik konusunda gündeme getirdiği temel husus "cemiyet-tabiat sentezi" (2010a: 401), farklı bir ifadeyle

doğal bir dürtü olan şehvetin, toplumsal normlarla kontrol edilmesi/düzenlenmesi meselesidir. Bu kapsamda, erken dönem İslâm toplumlarını referans gösteren Erol, Ayaşlı ve Ayverdi açısından da geçerli olduğu gibi, erken evlilik ve kolay boşanma pratiklerinin işlevselliğine dikkat çekmekle birlikte bu, çağdaş hukuki düzenlemelere –örn. Medeni Kanun– ya da yeni rejime yönelik eleştirel bir tavrı imlemez; toplumsal, politik, ekonomik değişimin cinsellik alanındaki tezahürlerine odaklanır. Bir gelenek olarak "cemiyet-tabiat sentezi"ni, günün koşullarında (yeniden) inşa etmenin gerekliliğini gündeme getirir. Mânevîyatı güçlü ve aynı zamanda "medenî dünya rayicine ayarlanmış bir hayat görüşü"nü benimseyen bir gençlik tahayyülü (2010a: 350-352) Erol düşüncesinde, böyle bir inşanın imkânıdır.

SONUÇ YERİNE

Osmanlı İmparatorluğu'nun son kuşak kadınları olarak, modernleşme/Batılılaşmanın barındırdığı ikilemleri bizzat deneyimleyen Ayaşlı, Ayverdi ve Erol'un "kadın meselesi"ne yaklaşımları, toplumsal ve kültürel türbülans karşısında duydukları (muhafazakâr) kaygının izlerini taşır. Metinlerinde yansımalarını takip ettiğimiz, kaybolan bir geçmişi yeniden inşa etme çabası, öngörülemeyen bir geleceğin kendileri açısından olduğu kadar "sıradan" hemcinsleri –ve dolayısıyla aile ve toplum– için barındırdığı belirsizlik karşısında almış oldukları pozisyonun bir ifadesidir. Bu pozisyon bir yandan yeni rejimin getirdiği değişime uyumun kaçınılmazlığını gündeme taşırken aynı zamanda yeni içerisinde eskiyi üretmeye yönelik bir arayışı, geleneksel olanın inşasını imler. Sosyalleşme süreçleri, toplumsal konumları ve ilişkileri itibariyle "modern"i referans alan kişisel deneyimleri, kadın kamusallığı ve haklar temelinde, Cumhuriyet'in toplumsal cinsiyet rejimi ile uzlaşının doğrudan bir ifadesi olarak okunabilir. Bunun yanında tasavvufî faaliyetleri ve entelektüel üretimleri kendi kimliklerinde gelenekseli yaşattıkları en belirgin ortaklık olarak karşımıza çıkar.[20]

Bu bağlamda, kamusal alanın "kadın özne"leri olarak varoluş biçimleri, toplumsal ve siyasal tasarımları çerçevesinde, "sıradan" hemcinslerine dair söz söylemenin imkânlarını kurarken aynı zamanda "sıradan" ile ilişkilenme biçimlerine ilişkin bir yabancılaşmanın –bu aynı zamanda kendine yabancılaşma olarak da okunabilir– da altını çizmektedir. Entelektüel üretimlerinde izini sürebildiğimiz böyle bir yabancılaşma, her üç yazar/düşünür açısından da geçerli olan seçkinci duruşun ötesinde, eril zihniyeti (yeniden) üreten, meşrulaştıran perspektifte somutlanmaktadır. "Kadın meselesi"ne yaklaşımlarında ya da hemcinsleri için öngördükleri roller ve davranış kalıplarında, eril hegemonyanın sürekliliğine bir katkı olarak okumayı mümkün kılan, kadına yönelik işlevselleştirme, "kadın ne işe yarar" sorusunu merkeze alan bir tutum bu bağlamda belirleyicidir. Kadının yaratılışı itibariyle özel alana aidiyetine –farklı tonlamalarda olmakla birlikte– yapmış oldukları vurgular hemcinslerine yaklaşımlarında işlevselci bakış açısı doğrultusunda yöntemsel (eril) bir uzlaşıyı imlemekle birlikte, ataerkil değerlerin kadın üzerinde kurduğu tahakkümün paradoksal izlerini taşır. Aile-odaklı bir perspektif dâhilinde kadını kamusal alanda ikincilleştiren bu tutumları ile kamusal alandaki "güçlü" varoluş biçimleri arasındaki mesafe, ataerkil yapının kadını sürüklediği bu paradoksun ve yabancılaşmanın çarpıcı bir tezahürüdür. Ki böylesi bir paradoks/yabancılaşma, aynı zamanda, muhafazakâr erkek düşünürlerden farklılaştıkları temel bir unsur olarak belirginlik kazanır.[21]

Yazıyı sonlandırırken Ayaşlı, Ayverdi ve Erol fikriyatının günümüzde toplumsal cinsiyet rejimi ve kadının toplumsal konumuna dair yürütülen tartışmaları okumak açısından barındırdığı ipuçlarına değinmek gerekiyor. Muhafazakâr kültürel hegemonyanın, gelenek ve dinî referanslar üzerinden kadının araçsallaştırıldığı, mâneviyatı güçlü bir toplum tasarımının entelektüel temellerini, aralarındaki nüanslar saklı kalmak koşuluyla Ayaşlı, Ayverdi ve Erol düşüncesinde takip edebiliyoruz. Ayverdi tahayyülünün karakteristiği olarak belirginleşen; Ayaşlı ve Erol eserlerinde de farklı vurgularla görünürlük kazanan, kadının yaratılışı ile uygun olduğu öngörülen toplumsal ve kültürel kodları, aile odaklı rol ve sorumlulukları, buna bağlı olarak kültürel-biyolojik yeniden üretim işlevini merkeze alan yaklaşımın, bugün kadının toplumsal konumunun belirleyici unsuru olarak gündeme getirilen "fıtrat" tartışmaları ile örtüşen bir nitelik arz ettiğini söylemek mümkün görünüyor. Bu tartışmaların bir uzantısı olarak, evrensel toplumsal cinsiyet eşitliği normları karşısında bir alternatif olarak sunulan ve kadın ve erkeği bütünün parçaları olarak tanımlayan tamamlayıcılık anlayışı ve (toplumsal) cinsiyet adaleti perspektifi, Ayverdi'nin eşitlik karşıtı söyleminde doğrudan ifadesini buluyor. Ayaşlı'nın eski kadını idealleştiren tutumu ve Medeni Kanun eleştirisi de benzer bir düşünce örüntüsünün tezahürü niteliğinde. Erol'un özel alanı sorgulama dışında bırakan kısmi eşitlik vurgusunun yanı sıra hak mücadelesini tanıyan duruşu ise Ayaşlı ve Ayverdi'den önemli ölçüde farklılaşarak, pozisyonunu Kemalist bir çizgide sabitlerken İslâmî referanslarla, kadın-erkek ilişkilerine ve kadın fıtratına yaptığı göndermeler düşüncesinin günümüzde tanık olunan kültürel muhafazakârlaşma ile bağlantısını tescilliyor. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu soruları oluşturmamda, Bora (2009) ve Kandiyoti'nin (1988) çalışmaları ilham verici oldu.

2 Ayaşlı, Ayverdi ve Erol'a dair biyografik notlar için bkz. (Ayvazoğlu, 2003; Yardım, 2003; Yüksel ve Uluant, 2005; Dellorman, 2004).

3 Sâmiha Ayverdi'nin, Osmanlı'nın son döneminde İstanbul'da konak hayatını hikâyeleştirdiği anı-roman türündeki *İbrâhim Efendi Konağı* adlı eseri 2004 yılından itibaren Millî Eğitim Bakanlığı tarafından orta öğrenim öğrencilerine tavsiye edilen 100 temel eser listesinde yer almaktadır.

4 Ayaşlı, Feyhan Elbi, Füruzan Eksat, İffet Halim Oruz, Nurlye Selen ile birlikte kurucuları arasında yer aldığı *Kadın Gazetesi*'nde (1947-1979) çok kısa bir süre yazmış, *Gazete*'nin sahibi Oruz ile kişisel anlaşmazları neticesinde 8. sayıyı takiben ayrılmıştır (Yıldız, 2009; 26-27).

5 Ayaşlı, görüşlerini, yazar olarak araya girerek romanlarında da dile getirir. Bu bakımından, belirli bölümleri itibariyle hatırat türünün özelliklerini taşıyan romanları, toplumsal ve politik değerlendirmelerinin doğrudan takip edilebileceği kaynaklardır. Ayaşlı'nın roman tekniği ile ilgili olarak bkz. (Çeri, 2013: 29-43).

6 Bu, Murat Belge'nin (2002) ifadesiyle Erol'un edebiyatta "kimin önemli olması gerektiğine karar veren çevrenin dışında" olması ya da Erol'u "Ahmet Haşim'in nesirleri ile yarışabilecek ikinci isim" olarak niteleyen Selim İleri'nin (2010) tespitiyle önde görünmeyi tercih etmemesinden kaynaklanıyor.

7 Bora'nın sınıflandırması kapsamında "soy" muhafazakârlığın/kültürel muhafazakârlığın sınırları dahilinde tanımlanabilecek bu duruşun temsilcileri arasında, Yahya Kemal Beyatlı, Nihad Sami Banarlı ve Ekrem Hakkı Ayverdi sayılabilir. Detaylı bir analiz için bkz. (Bora, 1998: 84-90).

8 Dönem kapsamında kaleme alınan diğer pek çok edebi eserde de izlenebileceği gibi, Ayaşlı ve Ayverdi eserlerinde de "ev/konak" "kaybolan" zamanın hafızada somutlandığı, kaybedilene duyulan özlemi yansıtan en temel ve güçlü simgelerden biri olarak karşımıza çıkıyor. Türk edebiyatında farklı romanlara referansla bu yönde bir okuma için bkz. (Bertram, 2008: 103-189; Akcan, 2012: 107-119).

9 *Kadıköy'nün Romanı* özelinde, bu yönde bir okuma için bkz. (Buğdaycı, 2016).

10 Canzi ve yazdığı üç hikâyenin kadın kahramanlarına dair detaylı bir analiz için bkz. (Yamaç, 2016).

11 Kadın haklarına karşı tepkisi, tassavufun mânevî birlik idealine inancı ile bağlantılı değerlendirilebilir (Köse, 2009: 14).

12 Bu tutum, genel olarak eğitim konusundaki seçkinci tavrının bir yansıması niteliğindedir. 1950'li yıllarda okuryazarlığı yaygınlaştırma politikalarına tepkisi bu bağlamda örnekleyicidir. Bkz. (Bora, 2017: 356).

13 Hatıratlarında büyük bir övgüyle andığı Şule Yüksel Şenler bu bağlamda bir istisnadır (Ayaşlı, 2003: 236-238).

14 Ken'an Rıfâî örneği üzerinden bir okuma için bkz. (Ayverdi-Araz, 2009: 244-245).

15 Ayverdi özelinde benzer bir yorum için bkz. (Bora, 2016: 356).

16 Bu konuda örn. bkz. (Ayverdi, 2013: 207-208; Erol, 2010a: 306-307, 402).

17 Burada, Erol'un gençlik yıllarında, kısa bir süre CHP'de çalıştığını not etmek gerekiyor (Açıkgöz, 2002: 16).

18 Barışçıllık, sükûnet, temkin, alçak gönüllülük kadınlığa has vasıflar olarak tanımlanır (2010a: 140). Ayrıca Erol'a (2010: 412) göre her kadın "hekim istidadı taşır", "doğuştan doktorumsudur".

19 Genç yaşında boşanmasıyla birlikte hayata küsen ve mesleğine sarılan doktor Handan'ın hikâyesi de temel motifi itibariyle bu bağlamda örnekleyicidir (Erol 2010b: 95).

20 Kemalizm ve muhafazakârlık ile ilişkilenme biçimi üzerinden Ayverdi özelinde bir okuma için bkz. (Aytürk ve Mignon, 2013).

21 Muhafazakâr kadınların kendi hikâyeleri ve entelektüel ürünleri arasındaki bağlantıya dair biyografik bir çalışmanın bu bağlamda kapsamlı ipuçları içereceğini düşünüyorum.

Sabiha Sertel

BAŞAK TUĞ

Sabiha (Nazmi) (1895-1968), 1895'te Selanik'te, Dervişler namıyla bilinen dönme bir ailenin altıncı çocuğu olarak dünyaya gelir. Sabiha henüz sekiz yaşındayken babası annesini boşar. Buna rağmen annesi terzilik yaparak Sabiha'yı Terakki Mektebi'nde okutmayı başarır. Henüz Selanik'te bulunduğu yıllarda *Genç Kalemler* ve *Yeni Felsefe* gibi dergilerde yazıları yayınlanan Sabiha, 1913'te Balkan Savaşı sırasında ailesi ile birlikte İstanbul'a taşınır. 1915 yılında gıyaben edebi çevrelerden tanıdığı ve Paris'teki eğitiminden İstanbul'a dönmüş olan Mehmet Zekeriya (Sertel) ile evlenir. Çiftin evliliği, dönmelerle Müslümanların beraberliğine örnek olacağı düşünüldüğünden İttihat ve Terakki çevrelerince teşvik edilmiştir.

Bu noktadan sonra, Sabiha Sertel'in yayıncılık ve siyasi hayatı ölene kadar eşi Zekeriya Sertel ile birlikte devam eder. Birlikte çıkardıkları *Büyük Mecmua*, *Resimli Ay* ve *Resimli Hafta* (*Resimli Perşembe*) dergilerinde ve *Tan* gazetesinde, Sabiha Sertel kadın hakları, toplumsal eşitlik, sosyal adalet gibi çeşitli konularda yazılar yazar, hükümete getirdiği eleştiriler sebebiyle birçok kez mahkemeye çıkar, yargılanır ve yazı faaliyetinden men edilir. Bu dönemlerde, çeşitli çocuk kitapları ve önde gelen sosyalist eserleri Türkçeye çevirir. 1945 yılında yapılan *Tan* baskını sonucunda, eşiyle birlikte tutuklanır ve 1950 yılında ailece Türkiye'yi terk ettikten sonra Paris, Budapeşte, Prag, Leipzig ve Bakü'de yaşar. Sabiha Sertel, *Roman Gibi* (S. Sertel, 2015) adıyla yayınlanan anılarını yazmayı bitirdikten sonra yakalandığı kanser sonucunda 1968'de Bakü'de hayata veda eder.

Birkaç istisna dışında (Özkan Kerestecioğlu, 2006; Ertuna Biçer, 2010), birçok biyografik çalışma Serteller'i yekvücut zikretmeye eğilimlidir. Kızı Yıldız Sertel *Annem* (Y. Sertel, 1994) adlı biyografisinde Sabiha Sertel'i kişisel yönleri, annelik vasfı ve müstakil başarılarıyla resimleyerek bir bakıma bu eğilime direnir. Sabiha Sertel ise otobiyografisinde sıklıkla eşi Zekeriya Sertel'den bahseder; özel hayatlarında, gazetecilikte, yayıncılıkta ve siyasette yoldaşlıklarını çokça vurgular. Hatta zaman zaman eşinin düşüncelerini ve başarılarını kendininkilerden fazla önemser. Oysa Zekeriya Sertel'in 1968'de *Roman Gibi*'den bir yıl önce yayınlanan *Hatırladıklarım* adlı oto-portresinde Sabiha nadiren fakat sadece iyi bir eş, anne ve ev hanımı olarak hatırlanır. Yalnız bir sefer, Zekeriya Sertel kendisi sürgündeyken hem evin geçimini sağlayıp, hem de *Resimli Ay*'ı tek başına çıkaran "eşine" minnettarlığını ifade eder (Z. Sertel, 1977: 156). Nitekim, Sabiha Sertel bu durumu hatıratın yazımı sırasında fark etmiş ve "elli yıllık hayatını yazdın, içinde ben yokum," diyerek kırgınlığını dile getirmiştir (Y. Sertel, 2002: 361). Burada, otobiyografik anlatıda özel hayat ve duygularla ilişki bağlamında bir kadın-erkek farkından söz edebiliriz elbette. Ben bu biyogra-

fik pencerede, Zekeriya'nın hayatındaki yerine Sabiha'nın hatırlamak istediği şekliyle saygı göstererek Serteller'in entelektüel katkılarından bahsederken, Sabiha Sertel'in feminizminde müstakilen etkili olmuş gelişmeleri vurgulamaya çalışacağım.

Evlendikten üç yıl kadar sonra İstanbul'un işgal edilmesi üzerine, Halide Edip'in yardımıyla buldukları burslarla 1919'da New York'a yüksek öğrenim görmeye gitmeleri Serteller için entelektüel bir dönüm noktasıdır. Sabiha'nın Kolombiya Üniversitesi ve New York School of Social Work'te ["Sosyal İş Mektebi"(S. Sertel, 2015: 43)] aldığı sosyoloji dersleri ve okuduğu kitaplar, sosyalizmi ve sosyalist feminizmi keşfetmesini sağlar. Özellikle Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* ile August Bebel'in *Kadın ve Sosyalizm* eserleri, Sabiha'nın sınıf bilincini toplumsal cinsiyetle ilişkilendirmesi açısından dönüştürücü bir role sahiptir. Nitekim, Sabiha Sertel, 1935 yılında Bebel'in *Kadın ve Sosyalizm* kitabını çevirecek ve kitaba yazdığı önsözde şunları dile getirecektir:

> *Bebel benim düşünce hayatımı büyük ölçüde etkiledi. Bebel sanki beni kafamdan yakaladı, bir top gibi yeni ve bilmediğim bir evrenin içine fırlattı. Gözlerimi açtığım zaman kendimi başka bir evrende buldum. Memleketimdeki kadının, bütün dünyadaki kadının niçin, neden acı çektiğini, olaylarıyla, kanıtlarıyla ve tanıklarıyla gözümün önünde gördüm. Kadın sorununu, hâlâ emperyalistlerin ve kapitalistlerin ellerinde bir kukla gibi oynattıkları kadın örgütlerine, bir uçurtma kuyruğu gibi yapışarak savunduklarını sananlara, gerçek hastalığın nerede olduğunu, kurtuluş hareketinde çıkarlarının hangi cephede bulunduğunu göstermek istedim. Evde, işte, makinede, dairede çalışıp sömürülen kadına, bu hayatın, kaderin alnına çizdiği bir damga olmadığını, bu hayatı, çıkarının nerede olduğunu bilinçle kavradığı gün, kendisinin yıkmaya güçlü olduğunu göstermek için bu kitabı çevirdim* (Bebel, 1980: 16).

Sabiha Sertel, 1919'da yüksek öğrenim görmeye gittiği New York'ta.

Sabiha Sertel'in kadın sorununu sınıf mücadelesine içkin bir şekilde tanımlaması ve kadın örgütlerini kapitalistlerin birer kuklası olarak idrak etmesi, daha sonra ortaya çıkacak olan ikinci dalga radikal feministlerin gözünden bakılırsa indirgemeci bir yak-

laşım olarak görülebilir. Fakat bu metni 1930'lar çerçevesinde yani sadece seçme-seçilme hakkı ya da kamusal hayata katılım gibi kadınlar için "liberal" özgürlükler talep eden birinci dalga feminizmi içinde değerlendirdiğimizde sergilediği bütüncül yaklaşım dikkate şayandır. Sabiha Sertel sosyalist feminizmin Türkiye'deki öncülerindendir. Nitekim, *Resimli Ay* ve *Resimli Perşembe*'de kadın hakları bağlamında yazdığı yazılar ve okur mektuplarına verdiği cevaplarda, erkek egemen aile ve toplum yapısına getirdiği eleştiriler kadar, kadının ekonomik/sınıfsal bağımsızlığına yapılan vurgu da açıkça hissedilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun kalıntılarından modern ve demokratik bir Türkiye kurma arzusuyla Cumhuriyet'in ilanı arifesinde (Temmuz 1923) iki kızıyla birlikte İstanbul'a dönen Sertel çifti, var olan şartlar altında demokrasi ve sosyal adaleti tesis etmek için Mustafa Kemal'in "burjuva devrimi"ni can-ı gönülden desteklemiştir. Nitekim, Zekeriya döner dönmez büyük bir heyecanla ailesi ile birlikte Ankara'ya gitmiş, Basın Yayın Genel Müdürü olmuştur. Ne var ki Cumhuriyet'in ilanından hemen sonra basına konulan sansürü protesto ederek görevinden istifa eder (Y. Sertel, 1994: 108-12, 2002: 95-101). Her ne kadar Mustafa Kemal hükümetini demokratik olmayan uygulamaları açısından açıkça eleştirmekten geri kalmamış olsalar da, hem Sabiha hem de Zekeriya (Sertel) Osmanlı "mutaassıplığı"na karşı savaşan seküler ve ilerlemeci modernist dönem ruhunun yılmaz bekçileri olmuşlardır (Shissler, 2008: 14; Tuğ, 2000). Sabiha'nın medeni kanundaki bir değişikliği övdüğü makalesinde Sovyet inkılabını örnek göstermesi sebebiyle sosyalizm propagandası yaptığı yönünde Ankara'dan gelen bir dostunun tenkitleri üzerine *Roman Gibi*'de zikrettikleri, bu tutumu ileriki yıllarda dahi nasıl idrak ettiğini göstermektedir:

> *Sosyalizm, benim isteğimle kurulmaz. Bir toplumun sosyalist rejime geçebilmesi için objektif, subjektif şartların olgunlaşması lazım. Bugün Türkiye'de böyle bir durum yoktur. Ben burjuva demokratik devriminin gerçekleşmesini istiyorum. Demokrasinin bir şekil olarak alınmamasını, bütün sınıflara daha eşit haklar tanıyan bir sistem kurulmasını savunuyorum. Sosyal, kültürel konularda gençlerin de söz sahibi olmasını, teşkilatlanmasını istiyorum. Bu demokrasinin şartlarından biridir* (S. Sertel, 2015: 88).

Şubat 1924'te Cumhuriyet'in kurulmasından kısa bir süre sonra basın hayatına atılan *Resimli Ay* ve *Resimli Hafta* bu alıntıda bahsi geçen ilerici fikirlerin "halk"la temas içinde uygulamaya geçirildiği mecralar olmuştur. Sabiha Sertel *Resimli Ay*'ı şöyle tanımlar:

> *Davaların akademik, teorik bakımdan incelenmesini değil, bu teorileri halkın anlayabileceği bir dille halkın önüne sermeyi hedef almıştır. Bir bakıma Resimli Ay bir magazindi. Fakat halkın kültür seviyesini yükseltmeğe yarayacak bir magazin. Resimli Ay'ın propaganda metodu da tamamıyla yeni idi. Fikirleri bir klişe halinde, bir dogma halinde okuyuculara sunmak değil, bu fikirlerin, halkın günlük ihtiyaçlarıyla olan ilgisini açıklamak, onlara tutu-*

lacak yolu göstermek amacını güdüyordu. Bunun içindir ki, okuyuculara hayattan alınmış, canlı, reel konular sunulmuş, okuyucunun ruhunu, kalbini fethedecek yazılara önem verilmişti (S. Sertel, 201 S: 80).

Derginin resimli ve merak uyandıran gündelik konularla bezenmiş zengin içeriği, modernleşen Türkiye'nin gündelik hayata yansıyan temel meseleleri üzerine düzenlenen müsabakalar ve okuyucu anketleri ile kendisini çağdaşlarından ayıran yeni bir üslubu yansıtır. Bu anlamda, mecmua çağdaşı olan fikir dergilerinden çok kadın dergilerine benzemektedir. Fakat *Resimli Ay*'ın sayfaları karıştırıldığında okur katılımına hepsinden daha fazla önem atfettiği açıkça görülür. Bu özelliğiyle İstanbul dışından da geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmıştır. Nitekim, Yıldız Sertel'e göre "o sıralarda bir derginin satışı aşağı yukarı on beş yirmi bin iken, 'Resimli Ay'ın satışı otuz bine ulaşıyordu" (Y. Sertel, 2002: 133).

Sabiha'nın okurlarıyla buluşmanın coşkusunu yaşadığı ve kendi sesini bulduğu, dolayısıyla bir kadın gazeteciye dönüştüğü mecradır *Resimli Ay*. Gençlerin özellikle aile, aşk ve evlilik meselelerindeki sorunlarını ele almak üzere yayınlanan anketler, yapılan müsabakalar ve okur mektuplarına cevap mahiyetinde hazırlanan *Cici Anne* sütunu, Sertel'in katı bir sosyalizmden ziyade okurların gündelik hayat ihtiyaçlarıyla ve kendi tabiriyle zamanın "objektif şartları"yla uyumlu "toplumcu" bir modernizmi benimsediğini yansıtması açısından ayrı bir önemi haizdir. Bu anketler ve yazılar okurların görüşlerini sormakla birlikte sorunun üslubu (örneğin, "Kadın mı Hâkim Olmalı, Erkek mi?") "doğru" cevap konusundaki ısrarı, cevaba verilecek mükâfat ve anketin sonucu hakkında son "yargı"yı açıklayan yazı formatı ile pozitivist bir "toplum mühendisliği" çabasına işaret eder (Shissler, 2007: 9-11).

Cici Anne sütununa yakından baktığımızda ise, Sabiha Sertel'in mektuplar vasıtasıyla okurlarıyla doğrudan ilişkiye geçtiği bu mecrada çok daha esnek bir tavır takındığını gözlemleriz. 1924'te ilk sayısı çıkan *Resimli Hafta*'da yayınlanmaya başlayan *Cici Anne* sütunu, 1926-1929 arasında *Resimli Perşembe*'de, 1930-31 yıllarında da *Cumhuriyet*'te yayınlanmaya devam etmiştir. *Cici Anne*'nin uzun yıllara yayılmış başarısı, Serteller'in geniş halk yığınlarına ulaşma çabalarının cisim bulmuş halidir. Bu sütunda, Sabiha okur mektuplarından ülkenin sosyal durumuna dair edindiği bilgilerle ve bilinç yükseltme yoluyla genç kuşakların –ve özellikle genç kadınların– patriarkal toplum ve aile yapısını değiştirecek adımlar atmasına yardımcı olmaya çalışmaktadır. Fakat bunu radikal bir dava kadını olarak değil, bilakis şefkatli ve zaman zaman kendisinden beklenmeyecek kadar "temkinli" öğütler veren bir cicianne kimliğiyle yapar. Bu temkin, modern hayatın kadın özgürleşmesine ve kadının toplumsal hayata katılımına karşı olmamakla birlikte, Türkiye toplumunun hızla "kapitalist" bir "eğlence" toplumuna dönüştüğünü düşünmesi sebebiyle kadının bir metaya ya da "sermaye"ye evrilmesine gösterilen "sosyalist" bir tepkidir. Bu sebeple, Kemalist modernizmin ideolojisiyle örtüşen bir biçimde kadını iffetli, vakur ve mütevazı olmaya davet eder (Tuğ, 2000; Ertuna Biçer 2010: 90-146).

Sabiha Sertel, **Resimli Perşembe'de** *kadın hakları üzerine yazar.*

Öte yandan, Sabiha'nın hem yazdığı makalelerdeki hem de bu yazılar sebebiyle kendisine karşı açılmış davalardaki siyasi tutumu hiç de "orta yolcu" değildir. Kadının toplumsal hayata katılımını engelleyen, aşk, evlilik ve yaşam tercihlerini hiçe sayan muhafazakâr toplum ve aile yapısını kıyasıya eleştirdiği gibi, hükümetin devrimleri gerçekleştirmekte düştüğü zaafları (ve daha sonra *Tan* gazetesinde tek parti rejimini ve faşizmi) da sert bir dille eleştirmekten kaçınmaz. Yalnız, gittikçe artan siyasi baskılar sebebiyle bu tavrında zorunlu bir geri adım atarak popüler içerikli *Cici Anne* sütununa ve anketlere ağırlık verdiği düşünülebilir. 1925'te Takrir-i Sükûn Kanunu çıkarılmış ve birçok muhalif gazete ve dergi kapatılmıştı. Üstelik Zekeriya Sertel'in de içlerinde olduğu Cevat Şakir, Ahmet Emin Yalman, Sadrettin Celal Antel gibi bir grup muhalif yazar ve gazeteci İstiklal Mahkemeleri'nde yargılanmıştı. Nitekim, 1925-26 yıllarında Zekeriya'nın 18 ay Sinop'ta sürgünde olduğu dönemde Sabiha dergileri tek başına çıkarmıştır. Bu dönemde, okuyucu anketleri ve okur mektuplarına ayrılan bölümlerde gözlenebilir bir artış olmuştur (Shissler, 2008: 14; Erduran, 2004: 76-77, 84-85). Bu yolla, Sabiha cinsiyet eşitsizliğine ve patriarkal aile yapısına eleştirilerini doğrudan siyasi bir yazı haline sokmadan, göze batmayan bir biçimde devam ettirebilmiştir (Shissler, 2007: 16-19). Yine de bu tercihte, siyasi çekincelerin yanı sıra, Sabiha'nın okur katılımına önem veren gazeteciliğinin ve sosyolojik gözlem yeteneğiyle beslenen feminist aktivizminin de büyük payı olduğunu gözardı etmemek gerekir.

Cici Anne sütunu her ne kadar Sabiha Sertel'in gazetecilik hayatında ve feminist tarihinde önemli bir yapıtaşı olmuşsa da biyografik anlatısında önemli bir yer teşkil etmez. Hem kendi hem de eşi Zekeriya Sertel'in anılarında *Cici Anne*'nin hiç bahsi geçmez. Fakat kızı Yıldız Sertel, *Cici Anne*'yi "yazarın basın hayatındaki en büyük başarılarından biri" olarak tanımlar (S. Sertel, 2015: 43). Sanki Sabiha Sertel'in gözünde bu başarı Cumhuriyet'in eril kamusal alanında var olma mücadelesi bakımından "yeterince" itibarlı değildir. Erkek yazarların makaleleri arasında basılmayı hak etmiş siyasi yazıları, entelektüel tartışmalarda kabul edilmiş konumu ve siyasi "davalar"daki radikal tutumu biyografik anlatıda çok daha fazla yer tutar. Gerçekten de hiçbir durumda sözünü sakınmayan, hatta eşinden çok daha

korkusuz ve ateşli bir sosyalist olan Sabiha'nın, kamusal bir dava kadını ile eş-anne kimliği arasında sıkışmış biyografisi, *Cici Anne* olarak kadın kimliği ile verdiği feminist mücadeleyi görebilmekten uzaktır.

"Saçları ağarmış bir büyükanne gibi" okurlarının "mahrem-i esrarı, dert ortağı" (Zekeriya, 1926) olan *Cici Anne*'nin, neden kendi mahreminden hiç bahsetmemiş olduğu Sabiha Sertel'in feminizmine dair bazı ipuçları verebilir bize. Her ne ölçüde tutkulu ve özgür bir hayat yaşamış olsa da okurlarının mahremine gösterdiği ilginin aksine Sabiha Sertel özel hayatındaki mutsuzluklardan ve hayal kırıklıklarından kesinlikle bahsetmez. Bunu ancak bir ölçüde kızı Yıldız Sertel yapmıştır, o da büyük bir çekince ile. Yıldız Sertel, *Cici Anne*'nin "Evlilik Hayatınızdan Memnun Musunuz?" başlığıyla Temmuz 1929'da yaptığı bir anketten bahsederken, "acaba Cici Anne kendisi aile hayatından memnun muydu" diye sorar. Fakat hemen ardından bu soruya cevap vermeye "yetkisinin ve yeteneğinin" olup olmadığını sorgular. Babasının annesine söylediği bir "yalan"ın annesi üzerinde yarattığı etkiden söz ettikten sonra, Cici Anne'nin aile hayatı mutsuzdu gibi "yargılara girişmeye hakkımız yok," der ve ekler: "Cici Anne için aile hayatı, evi, çocukları, hayat ve fikir arkadaşı olan eşi ve de çok sıkı bağlarla bağlandığı *Resimli Ay* dergisi, daha da ötede *Resimli Ay* ailesi idi" (Y. Sertel, 1994: 153-55). Resimli Ay ailesi içinde Nâzım Hikmet'in yeri ayrıdır, fakat anılarda bu ilişkiyi de sadece bir dava arkadaşlığı olarak okuruz. Oysa Yıldız Sertel, Nâzım Hikmet'li yılları anlatırken satır arasında, bu dönemde Nâzım'ın annesine, babasının ise Nâzım'ın teyzesi Sare Hanım'a âşık olduğunu sonradan duyduğunu yazar (Y. Sertel, 2008: 15).

Cici Anne sütununda bilinç yükseltme faaliyeteriyle, ikinci dalga feminizminin "özel olan politiktir" şiarını 1920'lerde uygulamaya geçirmiş olan Sabiha Sertel'in kendi özelinin politikliğini görememiş olması, bu dönem Cumhuriyet kadınının eril entelektüel iktidar içinde var olabilme çabasının çelişkilerini yansıtır. Bu anlamda, Sabiha Sertel'in feminizmi başkalarının "küçük" hayatları üzerinde gerçekleştirdiği dönüşümü henüz kendi "büyük" idealleri ile bağdaştıramayan bir feminizmdir. ❐

Feminizm ve Sol: Türkiye'de 1970'lerde "Kadın Sorunu"

NARİN BAĞDATLI

1960'lar ve 1970'ler Türkiye'de gençlik ve sendikal işçi hareketlerinin kapitalizme muhalif kapsamlı toplumsal örgütlenmelerin ilk örneklerini ortaya koydukları, eşitlik ve özgürlük taleplerinin ülke tarihinde ilk kez açıkça dillendirilmeye başladığı, toplumsal hayata canlılık veren ve ülkeye özgü bir siyasal kamusal alanın oluşumunun ateşlendiği yıllar olmuştu. 1971'deki askerî muhtıraya rağmen 1974-1980 arası dönemde sendikalar, meslek odaları, öğrenci-öğretmen-memur derneklerinin bir bileşkesinden oluşan demokratik kitle örgütleri her türden muhalif potansiyelin örgütlenmesinde ve sosyalizmin temsil ettiği değerler sisteminin benimsenmesinde ve yaygınlaşmasında etkili oldu. Kamusal alan, dönüşüme karşılık verecek biçimde hızla olgunlaştı ancak 1980 darbesiyle birlikte önceki on yıldaki canlılığını aynı hızla yitirdi (Bağdatlı, 2011). Bir eyleyici kategorisi olarak bağımsızlıklarından söz edilemese de kadınlar bakımından 1970'ler, yaklaşık çeyrek yüzyıllık bir süreç içinde hem güçlü bir toplumsal harekete hem de başlı başına bir siyasallık tarzına dönüşecek özgül bir etkinliğin mayalandığı evre olmuştu.

Şirin Tekeli'nin belirttiği gibi 1934'te kadınlara seçme ve seçilme hakkının tanınmasından 1975 yılına kadar Türkiye'de kadın hareketinden söz edilemez. Eğitim olanaklarından yararlananlar bulunmakla birlikte kadınların geniş bir bölümü ataerkil ilişkilerin yarattığı baskı koşullarında özellikle kırsal bölgelerde eğitim, mülkiyet, sosyal güvenlik, gelir gibi haklardan mahrum bir şekilde ücretsiz aile işçisi olarak toplumun en ezilen kesimini oluşturmaktadır. 1975 yılından sonra ise sol hareketler içinde yer alan öncü kadınlar, ezilen kadınları işçi sınıfı mücadelesine katmak amacıyla kadınların sınıfsal konumlarına bağlı olarak yaşadıkları sorunları öne çıkararak feminizm karşıtı bir yaklaşımla çeşitli örgütlenmeler içine girerler (Tekeli, 2017: 338). Dolayısıyla Cumhuriyet sonrasında kadınlara sunulan medeni hakların önemine dikkat çeken, özellikle kırsal kesimde yaşayan eğitimsiz kadınların ezilmişliğine vurgu yapan kadın derneklerinin ele aldığı şekliyle kadın sorununa bakış açısı; 70'lerin ortasında yükselen sol hareketlerin etkisi altında, işçi ve emekçi kadınların sınıfsal konumlarına bağlı sorunlar üzerinden şekillenir (Talay Keşoğlu, 2010: 63, 64).

Türkiye'ye özgü modernleşmeye ilişkin 1970'lerden sonraki koşullar ve olgular, siyasal kutuplaşmaya bağlı şiddet olaylarının yükselişiyle sekteye uğrayıncaya kadar kamusal hayatta bir canlanmaya etki

eder; kadınlar da bu canlanmanın etkin bileşenleridir. Sosyalizmin yükselişe geçtiği bu yıllarda örgütlü mücadele içinde yer alan kadınların örgüt içindeki konumu ile sosyalist hareketler içinde "kadın sorunu"nun ele alınış biçimi arasında paralellik bulunur.

1970'lerde katı, hiyerarşik şekilde örgütlenmiş ve lider merkezli bir yapıya sahip örgütler, üyelerinin tartışmasız olarak benimsediği gündelik hayatı düzenleyen kurallar dayatır. Örgüt içinde kadınların ikincil konuma itilişi, devrimciliğin erkek kimliği olarak kurgulanışı, bütün kuralların erkekler tarafından konulması, kadınların özgül ihtiyaçlarının devrim sonrasına ertelenmesi, bugün 1980 öncesi sol hareketlerin örgütlenme yapısına yöneltilen en önemli eleştiriler arasında yer almaktadır. 1970'lerde kadınların siyasal faaliyetleri, iş, eğitim ve sorumlulukları cinsiyet kimliklerine göre belirlenir. Toplumun bir devrimci durumun arifesinde olduğuna dair savlar ve aşırı sağdan gelen saldırılar silahlı ve siyasal mücadele tarzları arasındaki sınırları belirsizleştirirken etkin siyaset, bütün bir erkek pratiği olarak temsil edilmeye başlar. Ataerkil örgüt yapısı içinde kadınların siyasete katılımı toplumsal cinsiyet rollerine sığdırılmış tamamlayıcı rollere, edilgen görevlere indirgenir.

Kadınların örgüt içindeki ezilmişliğine dikkat çeken Fatmagül Berktay, sosyalist örgütlerin toplumun bütününde olduğu gibi kurallarını erkeklerin koyduğu ve yürüttüğü toplumsal oluşumlar olduklarını, kadınların örgüt içinde yönetici konumda olsalar bile genel sorunların dışında kadınlık durumlarından kaynaklanan özgül sorunlar üzerinde durulmadığını; hatta sosyalist hareket içindeki kadınların nasıl giyineceğinin, nasıl davranacağının, ne okumaları gerektiğinin vb. örgüt içindeki "yönetici erkekler" tarafından belirlendiğini belirtir. Bu kurallar kadınlar tarafından çoğu zaman "devrimci görev" olarak kabul edilir. Türkiye Solu'nda kadın, cinsiyeti itibariyle "burjuvalaşmaya" daha yatkın görülmekte, buna bağlı olarak giyim kuşamının, hal ve gidişatının kontrol altında tutulması meşru kabul edilmektedir (Berktay, 1995: 314-316). Latife Fegan da siyasi mücadele içinde yer alabilmek için kadınların kendilerine cinsiyetsizleştirmeye yönelik kısıtlamalar koyduklarını, şu sözlerle ifade eder:

> *Hem devrimci hem de özgür kadınlar olacaktık artık! Devrimci kadın olmak, "kadınlığı" törpülemek, erkekler gibi giyinip davranmak, "duygusal olmamak" gibi açıkça adı konmayan koşullar içeriyordu. Öğrenci hareketinin parkalı, postallı genç kızlarını hatırlayın. Ama cinsiyete dayalı işbölümüne kimsenin itirazı yoktu!* (Fegan, 2011: 53).

Kadınlar da yönetici konumdaki erkeklerin dayatmalarını eleştirmeden devrim uğruna üstlenilmesi gereken sorumluluklar olarak kabul ederler. Kadın-erkek ilişkilerine dair değerlendirmelerde en çok eleştirilen konulardan biri de erkek devrimcilerin kadın yoldaşlarına "bacı" diye hitap etmesidir. Berktay'ın da belirttiği gibi bacı klişesi, bir hitap olmanın ötesinde "kadının bizatihi 'kadınlığı' devrimci olmasının önünde engel görüldüğü için, cinsiyeti ve bireyliği öne çıkmayan 'kadın arkadaş'" tipiyle bağlantılıdır (Berktay, 1998: 125). Bu klişe, 70'lerin genel devrimci tecrübesini olduğu kadar kadın devrimci tecrübesini de koşulladığı düşünülen gündelik hayata ilişkin daha kapsamlı bir sorunsalın semptomlarından biri olarak değerlendirilir. Eylemin ve eylemliliğin doğrudan siyasal iktidarın ele geçirilmesiyle bağlantılı olarak kavrandığı bir ortamda, sayısız heterojen öğeden ve tümü de çarpık bir altyapıya bağlı olarak şekillenmiş, uygun ya da akılcı biçimlerine ancak devrimden sonra kavuşacak sayısız çarpık ilişkiden oluşan gündelik hayat, şimdilik hem işleyişi hem de kitleler

önündeki temsili bakımından mücadeleye en az zararlı ve en nötr biçimlere teslim edilmelidir. Bacı-kardaş kalıbı da birbirlerine cinsiyet körlüğüyle yaklaşması öngörülen farklı cinsiyetlerden yoldaşların ilişkilerinin halk yığınlarının gündelik bilinçlerinin en temelli yapılandırıcılarından olan akrabalık terminolojisiyle ikamesidir.

Murat Belge, sosyalizm ile gündelik hayat arasındaki kopukluğu temelde Marksist-Leninist öğretiye dayandırır. Belge, ortodoks Marksizm'de "gündelik hayat" kavramının hemen hemen hiç yer almadığını hatta gündelik hayat gibi bir alanın yok sayıldığını; çünkü bir öncü parti içindeki sosyalist militanın aslında bir gündelik hayatı olmaması ve yaşadığı her anın siyasi eyleme ve kitleleri bilinçlendirmeye adanması gerektiğinin öne sürüldüğünü ifade eder (Belge, 1988: 217-223). Dolayısıyla tam da bu dönemde dünyada etkili olmaya başlayan, gündelik süreçlerde cinsiyetler arasında eşitsizliklerin ortadan kaldırılması gerektiğini savunan ikinci dalga feminizmin anlaşılmasının ve benimsenmesinin önünde ilkesel bir engel bulunduğu söylenebilir. Kadınlar, bağlı bulundukları örgüt içinde kendi yaşadıkları ikincilleşmeye, erkek egemen yapıya tepki gösteremedikleri gibi, kurdukları kadın derneklerinde de "kadın sorunu"nun ancak kapitalizmin alaşağı edileceği bir evrede ortadan kalkabileceğine inanmışlardır: "Sözde Eşittik" başlıklı sözlü tarih çalışmasında Gülseren Pusatlıoğlu 1970'lerde hâkim olan bu bakış açısını kendi deneyimi üzerinden aktarmaktadır:

> *Kadın sorununun sınıf sorununa bağlı olarak çözüleceği empoze görüşünden kopmak yıllarımı aldı. Sadece benim değil, bulunduğum grup içerisindeki tartışmalarda da hepimizin yıllarını aldı. Bu aslında örgütümüzde var olan erkek egemenliğinin bize yansıtılmasıydı. Feminizmin burjuva ideolojisi olarak gösterilmesi, yıllarca yaptığımız her şeye feminist denerek dışlanmamız, kadınların birbiriyle ilişkilenmesinin önünü kesen yaşanlar nedeniyle uzun süre kendime feminist diyemedim* (Pusatlıoğlu, 2011: 337).

Dönemin demokratik kadın örgütleri, cinsiyetçi işbölümünü pek sorgulamazlar. Talepleri daha çok kadınların toplumsal üretime katılımlarını ve üretim sürecindeki yerlerini sağlamlaştıracak hak ve kazanımlarla ilgilidir: Eşit işe eşit ücret, doğum izni süresinin uzatılması, kreş hizmetlerinin yaygınlaştırılması, kadının çalışmasını erkeğin iznine bırakan yasanın değiştirilmesi vb. Bir başka deyişle kadının aile içindeki cinsiyetçi işbölümüne dayalı konumu sorgulanmadan, ev ve bakım işlerinin sosyalist düzende kamusallaştırılmasıyla mevcut kadın sorunlarının çözümleneceğine inanılmaktadır (Devecioğlu, 1988: 2260). Örgütlü mücadele içinde yer alan kadınlar için o dönemde hâkim olan algı, erkeklerle eşit oldukları yönündedir. "...Kadınlığımızı asla öne çıkarmıyorduk, sanki bizler de birer erkek gibi 'eşit'tik." (Alpay, 2011: 165).

1970'lerde "kadın sorunu"na yaklaşımı belirleyen temel teorik çerçeve, August Bebel'in 1879 tarihli *Kadın ve Sosyalizm*'i ile Engels'in 1884 tarihli *Ailenin Devletin ve Özel Mülkiyetin Kökeni* eserleridir. Engels'in çalışması, kadınların kurtuluşunun toplumsal üretime katılımlarıyla doğrudan bağlantılı olduğuna (Engels, 1992: 78-79), Bebel'inki ise kadın sorununun tam olarak ancak sosyalist bir düzenin inşasından sonra çözülebileceğine (Bebel, 1980: 13) ilişkin genel kanının kaynağıydı. Bu öncüllerin mantıksal uzantısı, kadınların sorunlarının ev içi emeğin ve bakım emeğinin kamusallaşmasıyla çözüleceğidir; ancak kamusallaştırılacak bu tür işlerde, devrim öncesi ayrımcılığı yeniden üreteceğine kuşku olmayan cinsiyete dayalı iş bölümünün sü-

İKD, on binin üstünde üyesi olan ilk kadın örgütlenmesiydi. Derneğin 28 Nisan 1979'da sıkıyönetim tarafından kapatılmasını protesto etmek için Temmuz ayında İstanbul ve İzmir'den Ankara'ya düzenlenen yürüyüşlerden biri.

regitme olasılığı ve bunun sonuçları pek düşünülmez. Nitekim kadınların kurtuluşu için örgütlenenler, Latife Fegan'ın anlatısında da örneklendiği gibi cinsiyet eşitsizliklerini henüz sorgulamamaktadır: "...Kadınlar toplumsal üretime katılınca 'ev işlerini' kim yapacak diye sormuştum bir gün. Devrimden sonra ev işleri de kamusallaşacaktı! O kamusallaşan işlerde kimlerin çalışacağını sormayı Batılı kadınlardan öğrenecektim çok sonraları..." (Fegan, 2011: 56).

1970'Lİ YILLARDA "KADIN SORUNU" ETRAFINDA ÖRGÜTLENEN DERNEKLER

1970'lerde Türkiye'de kadın hareketine, kadın sorununun sosyalist mücadelenin başarıya ulaşmasıyla çözüleceği düşünülen ve genellikle bir sol fraksiyona bağlı olarak ortaya çıkan örgütler yön vermiştir. Sosyalist kadınların kurduğu ilk dernek, Nisan 1970'te Suat Derviş, Neriman Hikmet, Mediha Özçelik, Asiye Aliçin, Fikret Elbe, Necla Özgür, Züleyha Altüz'ün kurduğu Türkiye Devrimci Kadınlar Derneği'dir (Saygılıgil, 2017: 134).

Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından 1975 yılının Dünya Kadınlar Yılı olarak ilan edilmesi ve Türkiye Komünist Partisi'nin (TKP) yönlendirmesiyle 1975 yılında kurulan İlerici Kadınlar Derneği, başlangıçta bağımsız bir kadın örgütü olarak birbirinden farklı sol hareketler içinde yer alan kadınların da desteğini kazanmıştır. İKD'nin "Nasıl Bir Kadın Örgütü?" başlıklı çağrı metninde kadın sorununa sınıf açısından bakıldığı vurgulanmakta; o güne kadar kurulmuş olan "sosyete ve burjuva kadınların elinde oyuncak olmuş kadın sorununun gerçek sahiplerinin eline geçmesi için çaba göstermek önemli bir görev" olduğu belirtilmekteydi. Tüm kadınlar eşit işe eşit ücret; analığın toplumsal işlev sayılması; eğitimde, iş bulmada, mevkilendirilmede

fırsat eşitliği; yasal eşitliğin yaşanır bir eşitlik olması ve yasalarda bulunan kadınları aşağılayıcı maddelerin düzeltilmesi; kadınların toplumsal yaşamın her alanına aktif olarak katılmaları; yurt ve dünya sorunlarının ifadelendirilmesine ve çözümüne daha çok katkıda bulunmaları; pahalılığa, işsizliğe, savaşa, emperyalizme, faşizme ve gericiliğe karşı, barışın, demokrasinin ve bağımsızlığın bilinçli savunucuları olmaları için İlerici Kadınlar Derneği'nde birleşmeye ve dayanışmaya davet edilir (Pervan, 2013: 21). İKD, Türkiye çapında 33 şube 35 temsilcilik kurmuş; yayın organları olan *Kadınların Sesi* gazetesinin tirajı 35 bine kadar çıkmıştı (Akal, 2003: 26). Dernek, 28 Nisan 1979'da gerekçesiz ve süresiz olarak faaliyetten menedildi; tüm şube ve temsilcilikleri kapatılmasına rağmen 1980 askeri darbesine kadar çalışmalarını kesintisiz sürdürdü (Akal, 2003: 105). Devecioğlu'na göre 1970'lerde İKD'nin bağlı olduğu örgütün Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu'nun yönetiminde de etkili olması nedeniyle İKD, sendikal faaliyetler içinde yer alarak kitleselleşebilmişti (Devecioğlu, 1988: 2260).

İKD'nin tarihi üzerine yazılan *Kırmızı Çatkılı Kadınların Tarihi* adlı kitapta da belirtildiği gibi dernek içinde yer alan kadınların hiçbiri "kadın sorunu ve örgütlenmesi" hakkında teorik ve pratik bir deneyime sahip değildir. İKD'li kadınlar açısından "kadınların kurtuluşu" konusunda en önemli yol gösterici kaynaklar Marksist teorinin klasikleridir. Sosyalist ülkelerde kadınların sorunlarının büyük ölçüde çözümlendiğine inanılır. O dönem Batı'da yükselen ikinci dalga feminist harekete ilişkin sosyalist ülkelerin resmi yönetimleri tarafından benimsenen bakış açısı ve eleştiriler tartışılmaksızın kabul edilir (Pervan, 2013: 3). İKD kurulduğu ilk yıllarda kuruluş amacına uygun olarak özellikle işçi ve çalışan kadınların çıkarları doğrultusunda etkinlikler yapar. Yeni kadınlara ulaşma çabası ve örgütleme asli amaç olarak belirlenir. Şubelerin yapısına göre işçi, ev kadını, memur, öğretmen komisyonları gibi sorunları ortak olan kadınların birlikte çalışabileceği komisyonlar kurulur. İKD'de beş yıl boyunca baskı gücü oluşturmak için çeşitli kampanyalar düzenlenir; mitingler, gösteriler, yürüyüşler, toplantılar, açık oturumlar, söyleşi ve paneller yapılır; konser, tiyatro, film gösterimi vb. etkinlikler gerçekleştirilir; çeşitli bildiri, afiş, broşür, kitap yayımlanır. Eğitim Araştırma Komisyonu'nda İKD'nin yaygınlaşması ve üyelerinin bilinç düzeylerini yükseltmek için çalışmalar yürütülür. Marksizme giriş niteliğinde eğitimlerle yönetici kadrolar yetiştirmek amaçlanır. Etkinliklerin basına ulaştırılmasını sağlayan İKD Haber Ajansı, dernek kapatılıncaya kadar Türkçe ve İngilizce olarak yayımlanır. "Kadının kurtuluşunun toplumsal üretime katılması ile gerçekleşeceği" inancına uygun olarak kadının çalışmasının önünde en büyük engel olan çocuk bakımının toplumsal olarak üstlenilmesi için "Her İş Yerinde ve Her Mahallede Kreş", "Doğum İzinleri Birleştirilmeli ve Uzatılmalıdır", "Gündelikçi Kadınların SSK Kapsamına Alınması", "Kadınlara 20 Yılda Emeklilik", "Eşit İşe Eşit Ücret" gibi kampanyalar düzenlenir; 8 Mart etkinlikleri yapılır ve 1 Mayıs'larda İKD'li kadınlar, simgelerinden biri haline gelen başlarındaki kırmızı çatkıları ve kucaklarında çocukları ile miting meydanlarını doldurur (Akay, 2003: 169-178; Pervan, 2013).

İlerici Kadınlar Derneği'nin yayın organı olarak 2. Genel Kurul'da alınan kararlar doğrultusunda Ağustos 1975'te yayımlanmaya başlayan *Kadınların Sesi* gazetesi, kadınların sosyal, ekonomik ve demokratik konumlarını ve sorunlarının çözüm yollarını ortaya koymayı yayın politikası olarak belirler. 12 Eylül 1980'e kadar 61 sayı yayımlanan *Kadınların Sesi*,

tüm çalışanlarının kadınlardan oluştuğu, satışını ülkenin küçük büyük pek çok şehrinin sokaklarında kadınların yaptığı, kolektif bir emeğin ürünüdür (Akal, 2003: 144-145, 147). *Kadınların Sesi*'ne bir propaganda ve eğitim aracı olarak başta işçi ve işçi eşleri olmak üzere tüm emekçi katmanlardan kadınların sorun ve özlemlerini dile getirme; bu sorunlar etrafında örgütlenen ve işçi sınıfı önderliğinde demokrasi savaşımına katılan kadınların eylem ve etkinliklerini duyurma; Türkiye'de ve dünyada sürmekte olan kadın hareketi ve genel demokrasi mücadelesi ile kadınların kendi sorunları etrafında sürdürdükleri savaşımın bağını kurma; kadınlara, sorunların çözümü için mücadelenin gereğini anlatma ve onları buna özendirme işlevi yüklenir (Pervan, 2013: 516). İKD'nin üye sayısı on bini geçtiğinde, daha fazla kadına hitap etme kaygısı ile gazetenin diğer bölümlerini okutabilmek için 43. sayıdan itibaren promosyon malzemesi olarak yemek tarifleri ve dikiş-nakış örnekleri yayınlanmaya başlar (Akal, 2003: 147).

Şirin Tekeli, işçi sınıfı kadınlarını sosyalist mücadele için örgütleyen İKD'li kadınları harekete geçiren en önemli etkenin sınıf mücadelesi olduğunu ve bu öncü kadınların o dönem sol hareketler içindeki erkekler kadar "feminizm" karşıtı olduklarını ileri sürmektedir (Tekeli, 2017: 338). Nitekim İKD'nin yayın organı *Kadınların Sesi*'nin ilk sayısında dönemin feminizm algısına uygun olarak feminizmi burjuva bir hareket olarak niteleyip olumsuzlayan bir yazıya yer verilmiş; böylelikle hem derneğin hem de gazetenin kimliği netleştirilmeye çalışılmıştır. "Kadınlar Hakkında Yanlış Görüşler" başlıklı yazıda, çalışsın çalışmasın tüm kadınların kadın hakları için verilen mücadelenin, emeğin sömürülmesine karşı verilmekte olan mücadelenin ayrılmaz parçası olduğunun bilincine varması gerektiği vurgulanır.

Yazıda, kadın sorununa yaklaşım konusunda iki temel yanlış olduğu belirtilir. Bunlardan biri, kadın sorununun çözülemeyeceğini, kadınların doğuştan getirdiği biyolojik özellikleri nedeniyle erkeklere göre ikincil olduğunu kabul eden anlayışsır; diğeri ise kadın sorununu kabul etse bile sapurdığı iddia edilen feminist görüştür. Bu yazıyla feminizme bakış açısı, açıkça belirtilmiş olur: "Bu görüş, kadınları erkeklerin sömürdüğüne, kadınların, mücadeleyi erkeklere karşı vererek geri kalmışlıktan kurtarabileceğini savunur. Feminizm, ilk olarak kadın haklarından söz eden ve bu hakların kazanılması için kadınları aktif mücadeleye çağıran görüştü. Günümüzde ise, özellikle gelişmiş kapitalist ülkelerde yaygın olan bu görüşün yanıltığı kadınlar, kadın hakları, özgürlük ve eşitlik adına erkeklerle aynı helayı kullanmak, özgürlüğü kısıtladığı gerekçesiyle sutyen takmamak ve erkekler gibi davranmak ve giyinmek için mücadele veriyorlar" (*Kadınların Sesi*, 1, 1975: 3).

> *İKD'liler olarak feminizm diye bir şey olduğunu biliyorduk. Fakat feminist olmak burjuvaziye hizmet etmek demekti; çünkü feminist olmak kadınla erkeği ayırmak demekti. İşçi sınıfı mücadelesini bölmek demekti. Dolayısıyla feminizmin söylediği kadınların esas olarak kendi başlarına kurtulacağına dair o temel sözü ve feminizmin pek çok şeyden özgürleştiren yanı çok tehlikeliydi o zamanki komünistler ya da sosyalistler için* (Yurdalan, 2011: 292).

Solda fraksiyonlaşmanın artığı bu dönemde İKD, bağlı bulunduğu siyasal örgütün faaliyetlerini desteklemek adına kadın hareketinin genel çıkarlarını gözardı ettiği gerekçesiyle diğer sol örgütler tarafından eleştirilir. Zihnioğlu'na göre İKD'nin faaliyetlerinde sıkça yapılan "analar, bacılar" vurgusu cinsiyetçi bir söylemi yansıtır (Zihnioğlu, 2007: 1122).

İKD içinde yer almış kadınlar da geçmişe yönelik değerlendirmelerinde İKD'nin merkeziyetçi örgütlenme tarzına ve cinsiyet körü olduğuna değinirler. Politik çalışmalarında İKD'lilere en büyük baskının bağlı oldukları partiden geldiği, İKD'nin bir kadın derneği olmasına rağmen cinsiyetsiz bir örgüt gibi olduğu, kadınlara özgü sorunların göz ardı edildiği, İKD'de ev hayatı içindeki eşitsizliklere, ev içi işlerin kadına yüklenmesine ve dayağa karşı herhangi bir kampanyanın yapılmadığı belirtilir (Akal, 2003: 204-205).

Gülfer Akkaya'nın "Sözde Eşittik" adını verdiği 80 öncesinde sol hareketler içinde yer almış kadınlarla yaptığı sözlü tarih çalışmasında Nilgün Yurdalan, İKD'nin etkili olduğu dönemde işlevsel ve bağımsız politika üretemediğini; uygulamaların merkezden alınan kararlara göre yapılmış olmasını, kısaca yukarıdan aşağıya örgütlenme tarzını eleştirir (Yurdalan, 2011: 285).

Derneğin merkezî ve hiyerarşik yapılanmasına ve görünüşteki feminizm karşıtı konumlanışına rağmen Emel Akal, İKD'nin kurucu kadrosuyla yaptığı sözlü tarih çalışmasına "Kızıl Feministler" adını verir. Akal, İKD'nin kadının kurtuluşunun sınıfsal sömürüden kurtuluşa bağlı olduğu anlayışına dayanarak o dönem dünyada etkisini göstermeye başlayan ikinci dalga feminizmin kadınlarla erkeklerin yasalar önünde eşit haklara sahip olmasının kadının ikincilleştirilmesinin önüne geçemediğine, toplumun tüm kurumların sorgulanması gerektiğine ilişkin sistem karşıtı eleştirilerini gözden kaçırdığını kabul eder. Ancak Türkiye'nin 1970'li yıllarının toplumsal, ekonomik ve politik koşullarına bağlı olarak, o dönemin ilişkileri ve bilinç yapısı değerlendirildiğinde İKD'nin "feminist" bir örgüt olduğunu iddia eder. Akal, Batı'da feminist hareketin etkisinin arttığı 1970'li yıllarda Türkiye'de ilk kez Marksistlerin kadınların "ezildiğini" kabul ettiğini, kadınların toplumsal üretime katılarak "kurtuluşu" konusunu gündeme getirdiklerini; o dönemlerde feminist görüşü savunan hiçbir kadın örgütünün olmadığını ve İKD'ye feminist bakış açısıyla eleştiri yöneltilmediğini; aksine bazı sol çevrelerden İKD'nin "feminist" olduğu yönünde eleştiriler geldiğini yazar (Akal, 2003: 218). Yaprak Zihnioğlu, başlangıçta sol hareketlerden gelen İKD'nin kuruluşunun gereksiz olduğu, kadınların ayrı örgütlenmesinin işçi sınıfını böleceği yolundaki eleştirilere, Marksizm'in geleneksel "kadın sorunu"nu savunarak yanıt verdiğini ve diğer sol grupların da kadın sorununa eğilerek kadın dernekleri kurmasına etki ettiğini vurgular (Zihnioğlu, 2007: 1122).

Adana, Tunceli, Pülümür, Ardahan ve Giresun Devrimci Kadın dernekleriyle birlikte Devrimci Kadın Dernekleri Federasyonu'nu oluşturacak olan Ankara Kadınlar Derneği, (AKD) yine 1975 yılında kurulmuş ve kadın dernekleri bu tarihten itibaren kitleselleşmiştir (Devecioğlu, 1988: 2261). İstanbul'da 8 Mart 1977'de kurulan Devrimci Kadınlar Derneği ise dönemin politik mücadelesinin mahallelere yayılmasında etkili olmuştur. DKD'nin kuruluşunda yer alan Ümide Aysu, DKD'nin gecekondu mahallelerinde yaşayan kadınların politik mücadeleye katılması için çalıştığını; ancak mahallelerde örgütlenme çalışması yaparken farkında olmadan kadınların hayatlarına da dokunduklarını söyler: "Kadınlara okuma yazma öğretiyorduk, temas ettiğimiz kadınların hayatı değişiyor, evde daha güçlü oluyor, kocasına karşı sesini çıkarıyor, dışarı çıkıyordu. Daha önce çalışmamışsa çalışma hayatına atılabiliyordu. Kadınlık durumlarını çok sorgulamıyorduk, ev içi şiddeti açıkça anlatıyorduk. Dayakçı adamlarla mücadele ediyorduk. İnsanların üzerinde devrimcilerin etkisi vardı. Adam karısına şiddet uygulamaktan vazgeçebiliyordu. Bir çekinme hali vardı" (Aysu, 2011: 205-206).

Ayşegül Devecioğlu'na göre kitleselleşen kadın dernekleri kuruluş aşamalarında kadın sorunlarını dile getirmiş olsalar da 1976 sonrasında sol hareket içinde ortaya çıkan saflaşmalarla kadın örgütleri bağlı oldukları siyasi görüşün kadın kitlesi içinde yaygınlaşma çabasına daha fazla ağırlık vermiş ve daha çok anti-faşist mücadelede destekleyici olmuşlardır: "Yalnızca objektif varoluş biçimiyle değil; kendilerini algılayış tarzlarıyla kadın örgütlenmeleri, daha çok erkekler için erkeklerin egemen olduğu siyasi yapılara bütünüyle bağımlı ve o yapılara kadro devşirme amacını, bazen de daha farklı bir siyasi faaliyeti kamufle etme amacını taşıyan örgütlenmeler olarak ortaya çıkıyor" (Devecioğlu, 1988: 2260). Şubat 1978'de kurulan Mersin Kadınlar Derneği, Ankara Devrimci Kadınlar Derneği, Samsun Kadınlar Birleşme ve Dayanışma Derneği (ilk kongresinde Karadeniz Kadınlar Derneği olarak adı değişir) gibi kuruluşlar bu olguyu örneklendirir. Emekçi kadınlara sınıf bilinci aşılama amacıyla faaliyet yürüten bu dernekler, bağlı oldukları hareketin kadın kolları işlevi görür ve kadınları faşizme karşı mücadeleye çağırır (Ergün, Güler, Tanyer, 2012).

Türkiye İşçi Partisi'nin ilk kadın genel başkanı olan Behice Boran, 70'lerin ortasında sol hareketlerin kadın örgütlenmelerine önem verdiği dönemde partiye bağlı bir kadın kolunun kurulmasını gerekli görmemiştir. Türkiye Sosyalist İşçi Partisi (TSİP) ise 1979 yılında Demokratik Kadın Birliği adında bir kadın derneğinin kurulmasında yönlendirici olur (Talay, Keşoğlu, 2010: 69).

1970'lerde çeşitli sol fraksiyonlara bağlı olarak ortaya çıkan kadın örgütlenmelerinin hepsinin ortaklaştığı nokta, kadınların gündelik hayat içinde yaşadıkları sorunların ve bu sorunların çözümüne ilişkin taleplerin sosyalist devrimden sonraya ertelenmesi gerektiğidir. Sosyalist hareketin üyesi olarak kadın derneklerine katılan

kadınların sesi

İlerici kadınlar derneği yayın organıdır

AĞUSTOS 1975

İLERİCİ KADINLAR DERNEĞİ KURULDU

BAŞYAZI

Çağrı

Tüm çalışanları kadın olan Kadınların Sesi, *yayıncılık alanında yepyeni bir tecrübeyi temsil ediyordu.*

kadınlar feminizmi burjuva ideolojisi olarak görmekte, feminizmin yayılmasının sınıf dayanışmasını böleceğini düşünmektedirler. Sol partilerin uzantısı olarak ortaya çıkan kadın dernekleri, ezilen kadınların yaşadıkları konusunda bilinçlendirmeye yönelik çalışmalar yerine "'ana', 'fedakâr kadın' söylemi"ni benimseyerek toplumsal cinsiyet stereotiplerini olduğu gibi yeniden üretirler (Tekeli, 2017: 198). Dolayısıyla 1970'lerde kadınlar arasında kitleselleşmeyi sağlamış kadın derneklerinin kalıcı, gerçek bir kadın hareketini yaratabilmeleri açısından tarihî bir fırsatın kaçırıldığını belirten Devecioğlu, bunu 1970'lerde kadınların kitlesel desteğini kazanan örgütlenmelerin kadınların gerçek anlamda kendi özgül sorunlarına ve deneyimlerine odaklanan çalışmalar yürütmemiş olmalarına bağlamaktadır (Devecioğlu, 1988: 2261).

1970'lerde Batılı feminizmlerin bakış açıları özellikle eğitimli, kentli kadınlar

tarafından bilinmez değildir; mesele bunların kadın erkek ayrımı yaratıp sınıf mücadelesine sekte vuracak bireyselliğe dayalı burjuva ideolojileri olarak algılanıyor olmasıdır. Örgütlü mücadele içinde kadınların kendi deneyimleri üzerinden getirdikleri bireysel itirazlar kuşkusuz görülmüştür; ancak muhalefet içinde ortodoks sosyalist hegemonyanın etkisini belirgin bir şekilde hissettirdiği dönemde gündelik hayata özgü konular, kadınlara yönelik her türden tahakküm pratiği kolay kolay eleştirilebilir değildir. Katı, sekter, hiyerarşik örgüt yapıları dahilinde aşk ilişkilerinden cinsiyetçi iş bölümüne gündelik hayatın her alanında etkisini gösteren ataerkil baskı tarzına yönelik eleştiriler kamusal olarak dolaşıma sokul(a)maz.

Türkiye'de 1980 sonrasında sol hareketlerde kadınların konumuna ve örgütlenme tarzının ataerkil karakterine yönelik eleştirilerin bir örneği Sevgi Soysal'ın henüz 1970'lerin ortasında yayımladığı romanlarında bulunabilir. Soysal, *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti* ve *Şafak* romanlarında dönemin devrimcilerinin gündelik hayatlarına ve kadın erkek ilişkilerinin gündelik tezahürlerine yer verir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin devrimciler arasında bile yeterince tartışılamadığı ya da bu farkındalığın en azından kamusal olarak ifadesini bulmadığı koşullarda Sevgi Soysal'ın romanları durumu eleştirel bir tarzda temsil eder. İki kez tutuklu olarak kaldığı Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu'ndaki anılarına ilişkin kitabı da 1976 yılında basılır. Anılarında hapishanenin gündelik hayatı içinde Sevgi Soysal'ın tavırları eril hegemonyanın etkisindeki siyasi tutuklu kadınlar tarafından "feminist"lik olarak görülür (Bağdatlı, 2017: 265-284).

1980 SONRASI GELİŞEN FEMİNİST HAREKETİN ETKİSİ

12 Eylül 1980 askeri darbesinin ardından sol örgüt üyelerinin kaçaklık, gözaltı, hapishane tecrübelerini yaşadıkları süreçte dışarıda kalabilen ya da daha az süre tutuklu kalan kadınlar, örgütlü mücadele içinde bulundukları dönemi değerlendirme ve eleştirebilme fırsatı yakalarlar. 1981-82 yıllarında aralarında sol hareketleri feminist bakış açısıyla eleştirenlerin, eğitimlerini yurtdışında tamamlayıp dönenlerin ya da YÖK yasası nedeniyle üniversiteden istifa edenlerin bulunduğu kadınlarca oluşturulan "bilinç yükseltme" grupları, ataerkil egemenlik, cinsiyetçilik, cinsiyetçi iş bölümü, ev içi emek, beden politikaları, özel olanın siyasal statüsü ve kadınlık durumu üzerine tartışmalar yürütür (Tekeli, 2017: 339).

1980 sonrasında gelişmeye başlayan feminist hareketteki sol örgütlerden gelen kadınları değerlendiren Aksu Bora, feminizmin kadınlar üzerindeki dönüştürücü etkisine dikkat çeker:

> *Özellikle sol hareketlerden gelen kadınlar, hayatı bir tür "vazifeli personel" gibi yaşarken, yani hep kurtarılması gereken birileri, yeni dönemde yeni görevler, dünyanın yükü, düzenin çarkı vb. ile uğraşırken gözden kaçırdıkları, ertelediklerı, bastırdıkları, unuttukları, bilmezden geldikleri kendi "kadınlık durumları" ile hesaplaştılar; en azından bunu denediler. Sonra, böyle bir mahremiyetin, sıcaklığın ve yakınlığın olduğu yapıların kendilerini nasıl açtığını, üretken kıldığını gördüler. Örgütlenme dendiğinde ilk akla gelen formel ve hiyerarşik yapılardan çok farklıydı, küçük kadın grupları; ama annelerinin kabul günlerinden de farklıydı. Çünkü "politik"ti. Çünkü ezilmenin fark edilmesi, dillendirilmesi, paylaşılması ve ortak bir mücadele alanı açılmasını hedefliyordu* (Bora, 1996: 39).

Tüm bunlara rağmen toplumsal ve psikolojik açıdan yıkıcı etkileri olan darbenin ardından sisteme muhalif ilk toplumsal hareketlerden biri olarak sayılabilecek feminizm, 70'lerde olduğu gibi kimi sol

çevreler tarafından tepkiyle karşılanmış, sisteme hizmet etmekle; sınıf mücadelesini bölmekle suçlanmıştır. Bu dönem, yakın geçmiş değerlendirmelerinde, eleştirilerde, hatta 70'leri konu edinen romanlarda "Eylûlist" nitelendirmesiyle eleştirilmiştir. 1980 sonrasında 78 Kuşağı tecrübesini, 12 Eylûl öncesi ve sonrasını edebiyata yansıtan romanlarda örgüt içinde kadınların konumunun eleştirisi ve darbe sonrasında 78'li kadınların kadın hareketi içinde yer almaya başlamaları ele alınan temalar arasındadır (Bağdatlı, 2016).

Kültürel alandaki baskılara rağmen kadın hareketinin meşrulaşmaya başlamasında Şubat-Ağustos 1983 arasında haftalık çıkan *Somut* dergisinin 4. *Sayfa*'sında ilk feminist yazıların yayımlanmasının önemli bir payı vardır (Ovadia, S., Doğu, E., 2013). *Somut* dergisinde altı ay boyunca bir sayfa da olsa feminist kadınların hiyerarşiyi ve liderliği yok sayan, günlük hayata feminist bakış açısıyla eleştirel yaklaşabilen, kadınların özgürce kaleme aldıkları ilk feminist yazılar, kültürel kamusal alanda feminizmin görünür olmasını sağlamıştır. 1983 sonrasında ise daha geniş çevreye ulaşma ve kadın emeğinin değerlendirilmesi için on üç feminist kadının ortak kurduğu bağımsız, özerk bir yayıncılık faaliyeti olarak *Kadın Çevresi* platformu oluşturulur (Tekeli, 2017: 273). Bu süreçte bazı sol fraksiyonların feminizme öfkesi devam etse de zaman içinde feminizm, 1970'lerdeki sol örgütlerin otoriter, merkeziyetçi disipline ve itaate dayanan ilişki tarzı ve çalışma biçimini ters yüz eden anlayışıyla sol içinde de saygınlık kazanır. Zaman içinde feminizmin darbeye karşı yavaş yavaş şekillenmeye başlayan demokratik muhalefetin ilk hareketi olduğu görüşü benimsenmeye başlar (Tekeli, 2017: 278). Feminizmi erkek egemenliğindeki bir sol hareketten bütünüyle bağımsızlaşmanın yanı sıra kitleselleşmenin de eşiğine taşıyacak 80'lerin ikinci yarısındaki "kampanyalar dönemi"ne dek (Özdemir, 2016: 310-14) Türkiye kadın hareketinin çıkardığı en önemli ders erkeklerle aynı sınıfsal konumu paylaşmanın, hatta sınıf mücadelesine ortak olmanın dahi erkek tahakkümünden kurtulmak konusunda bir yararı olmadığıdır. Bu yalın gerçekle birlikte kapitalizmle ataerki arasında, bu sistemlerin birbirinden beslenmesine bağlı derin bir ilişki olduğunun idrak edilmesi de 1980 sonrasına tekabül eder. Yoksulluğun kadınlaşması olgusunun giderek belirginleştiği koşullarda, yanında, arkasında, dâhilinde bulunmasını arzu edeceği toplumsal ve siyasal bir güç olarak kadınlara da hitap edecek bir sol düşüncenin, kadınlara dayatılan ev içi ve bakım emeğinin karşılıksızlığı ve görünmezliğiyle mücadelenin yanı sıra ev eksenli esnek üretim ve ücretli ev işçiliği konusunda feminist eleştirinin sunduğu olanakları (Acar-Savran, 2007: 1148) dikkate alması gerekecektir. ❐

Feminizm ve Sendikalar

NECLA AKGÖKÇE

Feminizm kadınların hak ve özgürlüğünü savunan, bunun için mücadele veren, farklı tarihsel dönemlere, ülkelere, somut durum ve ihtiyaçlara göre talepleri ve eylem biçimleri değişen, toplumsal ve siyasal bir kurtuluş hareketidir. Maddi temelini ev içi emek sömürüsünden alan patriyarkaya onun tarihsel ve toplumsal olarak belirlenen çeşitli biçimlerine karşı mücadele, feminizmin kurtuluş hedefinin ana eksenini oluşturur. Kadın emeği feminist politikanın temel aldığı konulardan biridir ve emek politikaları çerçevesinde kadınların yalnızca ücretli emek sömürüsü değil, eviçlerindeki ücretsiz emek sömürüsü, bu iki sömürü biçiminin birbirleriyle ilişkilenme halleri de yer alır.

Sendikalar ise işçilerin kapitalizm şartlarında ücretli emek alanında uğradıkları hak ihlallerini, kötü çalışma koşullarını ortadan kaldırmak ya da hafifletmek, ücret başta olmak üzere çeşitli ekonomik ve sosyal çıkarlarını savunmak için kurulmuş örgütlerdir. Bu çıkarlar başlangıçtan itibaren üretimin merkezinde yer alan ve örgütlenmeye daha yatkın olarak tanımlanan erkek işçilerin çıkarlarıdır. Sendikaların kimliklerinin temsil ettikleri işçi grubunun çıkarları tarafından belirlendiği düşünüldüğünde onların erkek egemen örgütler olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Toplumsal hareketler tarihsel olarak birbirleriyle etkileşim halindedir, bu etkileşim kadın kurtuluşunu hedefleyen feminizm ve sendikal hareket ilişkisi için de geçerlidir. Birinci, ikinci, üçüncü ve şimdilerde dördüncüsünü yaşadığımız iddia edilen feminist dalgaların yükseldiği dönemlerde, Türkiye de dahil olmak üzere dünyanın farklı ülkelerinde bazen eş zamanlı bazen de gecikmeli olarak sendikal harekette de kadın işçi çıkarlarının daha fazla telaffuz edildiği ve bu doğrultuda bazı politikalar üretildiği görülüyor. Feminist hareketin talepleri, güncel temaları, örgütlenme biçimleri kimi zaman doğrudan, kimi zaman da sosyalist, sosyal demokrat siyasi hareketler aracılığıyla, o hareketlerin ideolojik yönelimleri doğrultusunda sendikal hareket içine taşınıyor, bu hareketin gündemini, kadın üyelerin işyerinde ve sendika bünyesinde birbirleriyle, erkeklerle olan ilişkilerini etkileyerek bu örgütlerde bazı değişim ve kısmi dönüşümlere yol açıyor. Yazıda feminizmin sendikalı kadın işçi hareketine yansımalarına gerek örgütsel gerekse ideolojik alanda görünürlük kazandırarak ücretli kadın işgücünün politikasını oluşturmada feminizmin sendikalara, kadın emek örgütlerine sunduğu, sunabileceği katkı ve imkânları tartışmayı hedefliyorum.

BİRİNCİ DALGA FEMİNİZM: KADIN SENDİKALARI VE SENDİKANIN KADINLARI

19. yüzyılın ortalarından itibaren yükselen ikinci feminist dalganın her alanda eşitlik talebi bir süre sonra kadın işçi hareketine de yansıdı. Bu dönemde daha sonraki yıllarda sendika içi kadın çalışmasının seyrini belirleyecek olan iki temel eğilimin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bunlardan ilki *Suffragetta*'lerin etkisiyle kurulan bağımsız kadın sendikaları, ikincisi ise Clara Zetkin ve arkadaşlarının öncülük ettiği işçi sınıfının gücünü par-

çalayacağı gerekçesiyle kadınların ayrı örgütlenmesine karşı çıkan Alman Sosyal Demokrat Partisi (sosyalist) tarafından savunulan sendikalarda kadın çalışması yapma geleneğidir.

Kadın sendikalarının en yetkin örneklerinden biri, önce birlik olarak kurulan 1906 yılında federasyona dönüşen İngiltere Ulusal Kadın İşçi Federasyonu'dur. Kadın iş kollarında öncülük ettiği fiili grev ve direnişlerle ücret eşitliği, kadın işçi sağlığı ve güvenliği alanında ciddi kazanımlar sağlayan, itibarını artıran federasyonun üye sayısı 1914 yılında 20 bine ulaşmıştı (Lindsley, 2006: 127).

Dönemin öne çıkan kadın sendikalarından bir diğeri ise 1903'te kurulan Amerikan Kadın Sendikaları Birliği'dir. Amerikan Kadın Sendikaları Birliği fabrika bölgelerinin yakınında bulunan işçi mahallelerinde aile, aşk ve kadın cinselliği gibi kadınlık durumu üzerinden dönemin sendikalarında rastlanılmayan eğitimlerle ve çalışma biçimi ile radikal bir kültür yaratılmasına katkıda bulunmuştur (Rowbotham, 2010: 219).

Aynı dönemde Almanya'da Clara Zetkin, Lily Braun gibi öncü sosyalist kadınlar da Alman Sosyal Demokrat Partisi bünyesinde kadın politikası oluşturmaya başlamışlardı. "Proleter kadının bağımsızlık mücadelesi, burjuva kadının kendi sınıfının erkeğine karşı mücadele ile denk bir mücadele olamaz, onun mücadelesi kendi sınıfının erkeğiyle birlikte kapitalist sınıfa karşı verdiği mücadeledir," (Dornemann, 2010: 112) tespitini yapan Zetkin başta olmak üzere sosyalist hareketin öncü kadınları kadın işçinin erkeklerden farklı, özel sorunları ve çıkarları olduğunun bilincindeydi. Sorun bu çıkarların en iyi nasıl, kimler tarafından temsil edileceğinde düğümleniyordu. Kadın çıkarları sınıf mücadelesinin bir parçası olarak kabul edilerek bu çerçevede mi savunulacak yoksa cinsiyete özgü çıkarlar olarak görülüp kadınlara ilişkin özel politikalar ve yapılar aracılığıyla mı gündeme getirilecekti. Kadınlar da proletarya kapsamında değerlendirilerek kadın çıkarları sınıfın genel çıkarları potasında eritildi. Sosyalist feminist Lisa Vogel proleter hanelerdeki ev içi emeği de gözden kaçıran bu bakış açısının, kadın sorununun sınıfa bağlı özgün biçimlerini görme fırsatını ortadan kaldırdığını vurgulayarak "Ampirik anlamda, hâkim sınıf kadınının ev işleriyle olan dolayımlı ilişkisi, işçi sınıfı kadınının asla bitmeyen ev içi angaryasıyla çok az benzerlik taşır. Kuramsal düzeyde ise ayrım daha da keskinleşir, çünkü sadece işçi sınıfı hanesi içindeki karşılığı ödenmemiş ev içi emek, kapitalist üretim için gerekli olan emek-gücünün yeniden üretimine katkıda bulunur," (Lise, 2015: 176) tespiti yapar. Gerçekten de bu anlayış ücretsiz emeği dışarıda bırakarak kapitalizmin bütünlüklü bir biçimde analiz edilmesini engellediği gibi pratikte de sosyalist kadınların hem patronlara hem de bağlı oldukları örgütler (sosyalist partiler ve sendikalar) içindeki erkeklere karşı ikili mücadele vermek zorunda kalmasına yol açtı.

Türkiye'de de zaman zaman sosyalist hareketin farklı gruplarının politikaları belirlediği, yalnızca ücretlerin ve çalışma koşullarının iyileştirilmesine odaklı bir sendikacılığı değil baştan itibaren kapitalizme karşı mücadeleyi "sınıf sendikacılığı"nı benimsediğini iddia eden DİSK ve bağlı sendikaların bazılarında – bugün hâlâ rastlanabilen– kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmalarının sınıf hareketini böldüğü şeklindeki ezber, bilgi, inanç ve tutumların tarihsel olarak bu eğilimden beslendiği söylenebilir.

İKİNCİ DALGA: KADIN İŞLERİNİN NİTELİĞİ VE DEĞERİ

70'li yıllarda yükselen kadın mücadelesi sendika üyesi kadınları da etkiledi. Sendikalarda kadın çalışmalarının eksikliği, temsili bunun araçları gündeme getirilip tartışılırken bu dönemde greve çıkan ka-

dın sayısında ciddi bir artış gözlemlendi. Londra yakınlarında Dagenham Ford Fabrikası'nda çalışan 187 terzi kadının 1968 yılında ücretlerinin erkek ücretlerine eşit olması için yaptığı grev bunun en iyi örneklerinden biridir. Fabrikada ücret sistemi yüksek vasıflı el işçiliğinden, vasıf gerektirmeyen işlere kadar beş skalaya göre oluşturulmuştu. Arabaların oturaklarını ile bunların kılıflarını diken kadın terziler az vasıflı üretim işçilerinin bulunduğu B ücret skalasında yer alıyor ve kendileri ile aynı skalada çalışan erkeklerin aldığı ücretin % 85'i ile yetinmek zorunda kalıyorlardı. Grev aynı skalada yer alan kadın ve erkeklerin ücretlerini eşitlemek için yapıldı. Bu durum o zamana kadar sendikayı da rahatsız etmemişti. Grev kadınların zaferi ile sonuçlandı, aynı ücret skalasında kadın erkek ücretleri arasında eşitlik sağlandı. Bu grev mevcut ücret sistemlerinin kadınların ücretli emeğini değerlendirme konusundaki yetersizliğini açığa çıkardığı gibi erkek egemen sendikaların da kadın üyelerinin çıkarlarını korumadaki isteksizliğini, politika noksanlığını gözler önüne serdi.[1] İngiltere'de kadınlar ve sendikalar üzerine araştırma yapan feminist akademisyenler Dageham Grevi'ni feminizmin İngiliz sendikal hareketinde görünür olma anı olarak tanımladılar (Gill, 2009:90).

1973'te Almanya'da Pierburg Fabrikası'nda Türk, İtalyan, Yunan, Yugoslav, İspanyol kökenli 2 bin kadın işçi yine greve çıktı; grevciler göçmen kadınlar için ücret eşitliği talep ediyordu. Aynı dönemde Belçika'da bir silah fabrikasında 3 bin kadın greve giderken Kuzey Fransa'da 1975 yılında C.I.P tekstil fabrikasında 150 kadın işçi fabrikalarının kapatılmaması için üç yıllık bir greve gitti. Direnişleri başarı ile sonuçlandı, fabrika bir mobilya şirketine devredildi. Kadınlar işlerine devam ettiler.

70'li yıllardaki bu hareketlilik, Batı'da bir grup feministe sendikalarda uzman olarak çalışma imkânı sağladı. Onların çabaları sonucunda konfederasyonlar ve bağlı sendikalarda kadın komisyonlarının sayısı hızla arttı. Sabine Blaschke 1970'i takip eden yıllarda Avusturya Sendikalar Birliği'ne (ÖGB) bağlı sendikaların büyük bir bölümünde kadın komisyonlarının tüzükle tanımlandığını ve bu komisyonların sendikaların görünür organları olmaya başladığını yazar (Blaschke, 2008: 93).

TÜRKİYE'DE SENDİKALAR KADIN KONULARI İLE TANIŞIYOR

İkinci dalga feminizmin ücretli istihdama ilişkin, talepleri, bağımsız feminist hareketin yükselmesinden önce 1970'li yılların ikinci yarısında Türkiye'nin iki büyük işçi konfederasyonuna, DİSK'e ve Türk-İş'e 1975 yılında Birleşmiş Milletler'in Kadın Yılı ilan etmesi ile birlikte girdi. DİSK'te kadın çalışmaları İlerici Kadınlar Derneği'nden (İKD'li) kadınların aracılığıyla yürütülürken yönetimlerde ve uzmanlık kadrolarında bulunan TKP'li erkekler de kadın sorununu parti politikasının bir parçası olarak değerlendirdiklerinden kadın çalışmalarına açık bir müdahalede bulunamadılar.

Amerika'da yükselen ikinci feminist dalga Uluslararası Hür Sendikalar Birliği'ni (ICFTU) etkileyerek, 1970'li yılların başından itibaren birlik içinde kadın işçi sorunlarının gündeme gelmesi sonucunu doğurdu. ICFTU'nun üyelerinden olan Türk-İş de diğer bağlı sendikalar gibi birlik içinde kadın politikaları oluşturma sürecine katıldılar.

DİSK VE İKD'NİN KADIN ÇALIŞMASI

21-24 Mayıs 1975 tarihinde toplanan DİSK'in 5. Genel Kurul Kararları'nın Kadın Hakları bölümünde kadınların ezilmişliğine, "geri bırakmışlığına" değinilerek konfederasyonun ileride izleyeceği kadın politikasının ana hatları belirtiliyordu. Kadın yılının, kadın taleplerinin,

çalışan kadınların kreş sorununun altını çizen konfederasyon onların hem "aile birliği" hem de "toplum düzeni" içinde eşit hak ve eşit ücrete sahip olması için örgüt olarak gerekli çalışmaları yapacağını deklere ediyordu (2013: 7).

Çerçevesi çizilen bu politika İKD'nin tüzüğünde "ülkemiz kadınlarının sosyal ekonomik hak ve özgürlüklerini savunmak, eşit işe eşit ücret, doğum izinleri, kreş sorunu, kadın emeğinin vasıflandırılması, kadınların iş güvenliğini... (*a.g.e.*: 71) biçiminde tanımlanan derneğin kuruluş ve amaç maddeleriyle uygunluk teşkil ediyordu.

Dernek üyeleri saydıkları bu amaçlar doğrultusunda 1975-1980 arası dönemde DİSK, *Maden-İş Dergisi*, Türk-İş'e bağlı Petrol-İş gibi sendikalarda çalıştılar ve dergilerinde kadın üyelerin sıkıntılarını ve taleplerini gündeme getiren yazılar kaleme aldılar. DİSK'e bağlı sendikalarla ortak kadın eğitimleri düzenlediler. Hatta İKD'lilerin çabalarıyla Cibali Tütün Fabrikası ve İstanbul Yapı Sen'de sendikaya bağlı bir kadın komitesi kurarak sendikal mücadeleye ivme kazandırdılar.[2] Onların 1974-1980 arası dönemde DİSK sendikalarında yaptığı kadın çalışmaları, kadın işçinin özel sorunları olan bir grup olarak kabul edilmesini, 8 Mart kutlamalarının sendikaların gündemine girip bir gelenek olarak yaygınlaşmasını sağladı. Toplu sözleşmelerin kadın erkek eşitliği alanında bir araç olarak kullanılabileceğini, sendikalarda kadın komitelerinin kurulması gerektiği gibi bugün hâlâ tartışılan ve çözüm bekleyen sorunlar ilk defa onlar tarafından formüle edilerek sosyalist politikanın çizdiği sınırlar dâhilinde sendikalara yansıtıldı. Evde yapılan işlerin kadınların siyasete ve sendikal hayata katılımını engellediği tespitini yapmalarına rağmen, ev içi emek konusuna girmekten bu hizmetlerden faydalanan emekçi kocaya açık bir eleştiri yöneltmekten kaçındılar. Çünkü, kadın-erkek eşitliğinin sağlanmasında, tüm çalışanların ortak birliğini zedeleyecek davranış ve eylemlerden uzak durmayı kendilerine ilke edinmelerinin yanı sıra kadınların eşitliği için verilecek mücadeleyi de barış, demokrasi ve toplumsal ilerleme, sosyalist mücadelenin bir parçası olarak değerlendiriyorlardı.

Bu arada Batı'da ikinci feminist dalga tüm farklılık ve eşitlik talepleriyle rüzgâra dönüşmüştü. DİSK'teki politika kurucuları erkekler sendika üyesi kadınları bu akıma karşı uyarıyordu.

> *Ülkemizde burjuvazinin, kadınların geri durumunun yalnızca erkeklerin suçu olduğu düşüncesini yayarak, kadınlarla erkekler arasında dikey bir bölünme yaratma ve böylece işçi sınıfını zayıflatma çabaları artık iflas etmiştir. Emekçi kadınlar, iki katlı sömürülerinin gerçek nedeninin kendileriyle birlikte ezilen kocaları, babaları olmadığını, bu sömürünün kimlerin işine yaradığını gitgide daha iyi anlıyorlar.*[3]

Söylem düzeyinde bir tür burjuva feminizmi tanımı yapılarak –ki Türkiye'de o dönemlerde böyle bir hareket yoktu– işçi kadınları bir baba edasıyla korumak, kollamak için pratikte var olmayan bu feminizme değirmenlere karşı mücadeleye benzer bir şekilde bayrak açıldığını görüyoruz.

Sosyalist hareketi içinde bazen açıkça bazen de bir dip dalga olarak hâkimiyetini sürdüren, bu hareketle organik bağı olan sendikaların kadınlara yönelik politikalarına damgasını vuran "bilinçlendirilmesi gereken kadın" imgesi ise patriyarkal ideolojik ön kabul olarak o dönemde inşa edilmişti. Bu imge bugün sendikal hareket içinde hâlâ varlığını sürdürmektedir.

KADIN İŞÇİYİ FEMİNİSTLERDEN KORUMAK: ICFTU-TÜRK-İŞ

Türk-İş'in 1970'li yılların sonlarında dünya sendikal hareket içinde sağ eği-

limli olarak bilinen Uluslararası Hür İşçi Sendikaları Konfederasyonu (ICFTU) ile ilişkileri yoğundu. Amerika'da yükselen feminist harekete bağlı olarak bağımsız kadın yapıları ve dernekleri çoğalarak sendikal yapıları, bu arada ICFTU'yu da etkilemişti. Birliğin 3-5 Ekim 1977'de İsveç'in Taljoviken kentinde toplanan kadın çalışma grubu, "Kadın İşçilerin Sendikalara Katılması Raporu"nu hazırladı. Kadınları sendikal faaliyete katmanın önem ve aciliyetine vurgu yapan raporda bir feminizm paniği göze çarpıyordu:

> *Son yıllarda gelişmiş ülkelerde yeni bir eğilim ortaya çıkmıştır. Kadın işçiler kendi sorunlarına çözüm bulmak için sendikalar dışında çeşitli kadın dernek ve kuruluşlarına üye olmaktadırlar... Kadın haklarının korunması ve yaygınlaştırılması için olumlu çalışmalarda bulunan bu kuruluşların, çalışma hayatı ile ilgili sorunlar açısından sendikalar kadar etkin olamayacakları bilinen bir gerçektir... Kadınlar sendikalar dışındaki çeşitli dernek ve kuruluşlara kaymaktadır. Bu eğilim tehlikeli sonuçlar doğurabilecektir.*[4]

Bu çizgi bugün ITUC'a dönüşen Dünya Sendikalar Birliği'nin, daha sonraki kadın politikalarının da temelini oluşturdu. Yükselen feminist dalgaların sendikalarda işçi kadın hareketliliğini artıracağı, sendikal yapıları zorlayıp dönüştürebileceği kaygısını taşıyan çeşitli sendikalar, birlikler, feminist gündemleri bünyelerinde ehlileştirdiler, bağlı sendikalara kadın politikası olarak sundular.

12 Eylül darbesi ile DİSK kapatılırken Türk-İş bu süreçten etkilenmedi, darbe öncesi başlayan kadın çalışmaları devam etti. Bu doğrultuda 31 Temmuz 1981 tarihinde Türk-İş Kadın İşçiler Bürosu Türk-İş Genel Başkanı'nın katıldığı resmî bir törenle kuruldu. Kadın bürosunun kuruluş amacı kadınları sendikal faaliyetlere katmak, buna yönelik eğitim ve toplantıları organize etmek olarak belirlendi.[5] Bu eğitimler ve panellere kadın kurtuluş hareketi içinde yer alan feminist kadınlar da eğitimci, konuşmacı olarak katıldılar.

Dönemin en önemli toplantılarından biri Türk-İş Kadın Bürosu tarafından örgütlenen 20-21 Mart 1989 tarihinde İstanbul'daki Çalışan Kadınlar Birinci Ulusal Kurultayı'dır. Kurultay'da Türk-İş'e bağlı sendikalardan 300 kadın işçi vardı. Konuşmacılar arasında feminist hareketten akademisyen Şirin Tekeli de bulunuyordu. Tekeli, yaptığı sunumda Parlamento'nun ezici çoğunluğunu erkeklerin oluşturduğunu, oradan çıkan yasaların erkeklerin çıkarlarını savunduğunu belirtiyor, "Yasalar, patriyarkal sistemlerde kadınların erkekler tarafından ezilip sömürülmelerini desteklemektedir," (Tekeli, 1989: 24) tespitini yaparak, yasalar önünde eşitliğin ya da sonraki dönemlerde sıkça kullanılan sendikaların pek sevdiği "fırsat eşitliği" mücadelesinin yetersizliğine dikkat çekerek, kadınları ezen ya da sömüren farklı bir sistemin; patriyarkanın varlığına vurgu yapıyordu. İş yasaları da dâhil olmak üzere erkekler tarafından ve onlar için çıkarılan yasaların kadınların aleyhine işleyebileceğini gösteriyordu.

SEYHAN ERDOĞDU DÖNEMİ: KADIN ÇALIŞMASINI KURUMSALLAŞTIRMA ÇABALARI

1993-1996 yılları arasında Türk-İş Kadın Bürosu başkanı olan Seyhan Erdoğdu'nun çabaları ile Türk-İş'te ve bağlı sendikalarda da kadın çalışmalarına kurumsal bir nitelik kazandırılma doğrultusunda ciddi adımların atıldığını gözlemliyoruz. Erdoğdu, kadın erkek eşitliği mücadelesine kadın işçiyi katmak için sendika bünyesinde kadın örgütlenmesinin zorunluluğuna vurgu yaparak, bu yapıların sendikal hiyerarşi içindeki yerine ve işleyiş biçimlerine dikkat çekerek çerçeveyi şöyle çiziyordu:

Düzenli olarak yapılan kadın konferansları, Sendika yönetimlerince desteklenen kadın komiteleri, yönetim kurullarında kadınlar için ayrılmış sandalyeler, sendika tüzüklerindeki seçim maddesinde yapılan değişikliklerle nispi temsil garantisi, sendikal faaliyetin kadın üyeleri göz önünde tutarak yeniden düzenlenmesi, eğitimdir (Erdoğdu, 1995: 29).

Yönetim kurullarında kadınlara sandalye ayrılması şeklindeki olumlu ayrımcılık ilkesi yazının hazırlandığı dönemde DİSK'te bile telaffuz edilemiyor. Erdoğdu, Türk-İş'te kadın çalışmalarının örgüt içinde meşruiyet kazanması doğrultusunda uluslararası sendikaların deneyimlerini örnek olarak alırken bağımsız feminist hareketle de arasına sınır koymadı. Feminist akademisyenler aracılığıyla kadın hareketinin genel gündemleri sendikanın kadın politikalarına da yansıtıldı. 1994 yılında bir *Türk-İş Kadın Bülteni* çıkarılarak burada sendikanın kadın politikası ana hatlarıyla tartışılmaya açıldı. Konfederasyon başkanı bile bu konuda söz söylemeye başladı.[6] Aynı yıl konfederasyonun bütününde kadın işçilere yönelik eğitimler başlatıldı. Bu eğitimler Gülay Toksöz, Yıldız Ecevit, Serpil Sancar Üşür, Eser Köker gibi akademi bünyesinde çalışan feminist kadınlar tarafından veriliyordu.

Sonuç veren toplantılardan biri de 4-5 Eylül 1995'te yapılan Kadın Sendikacılar Kurultayı'dır. Kurultaya, 22 bağlı sendikadan delege sıfatı taşıyan 150 kadın katıldı. İstihdam ve Kadın, Sağlık ve Kadın, Kadının Sendikal Faaliyetlere Katılımı vs... gibi ana başlıkların bulunduğu kurultayda, ilk gün çalışma grupları oluşturuldu; delege kadınlar, konuları gönüllü feminist uzmanların da katıldığı gruplarda tartıştı.[7] Çalışma gruplarına ayrılarak konuların tartışılması, her atölyenin kendi kararlarını kendisi sunması ve daha sonra bunların ortaklaştırılması ile sonuç raporunun hazırlanması o dönemde feministlerin kullandığı bir yöntemdi, sendikaların çalışma biçimi ise farklıydı.

Sendikal hareket perspektifinden bakıldığında katılımın yüksekliği, bölgelere eşit dağılımı, temsiliyetin delegeler aracılığıyla sağlanması gibi unsurlar açısından Batı sendikalarında kadın komisyonları aracılığıyla yapılan kurultaylara benzeyen kurultayda, sonuç bildirisinde yer alan kararlardan bazıları çözüm önerileri ile birlikte daha sonra Türk-İş'in 5-10 Aralık 1995'te yapılan 17. Genel Kurulu Kadın Kararları'na yansıtıldı. Kararlarlar arasında sendikalarda kadınlara liderlik ve sendikacılık eğitimleri gibi erkek egemen yönetimleri ve örgütlenme biçimini zorlayabilecek radikal öneriler de bulunuyordu.[8]

2000'Lİ YILLAR İŞÇİ KADINLARLA FEMİNİST KADINLAR BULUŞUYOR

2000'li yılların başı ve ilk on yılında Türkiye feminizmi içinde dağılma ve bir araya gelme dinamiklerinin aynı anda görüldüğünü söyleyebiliriz. İdeolojik ve politik farklılıklar temelinde bir dağılma yaşanırken benzer politik görüşleri savunan feminist kadınlar belli yapılar çerçevesinde bir araya gelerek örgütlendiler. Kadın işçi hareketi ilişkilenme açısından 2008 yılında Sosyalist Feminist Kolektif ve buna bağlı olarak çıkarılan *Feminist Politika* dergisinin özel bir önemi var. Feminist hareketteki bu toparlanma kadınların gücünü ve eylemliliğini artırırken, *Petrol-İş Kadın Dergisi*'nin de kimliğine kavuştuğu bir noktada, onların da çabalarıyla feminist kadınlarla işçi kadınlar sendikaların grev ve direniş deneyimleri sırasında bir araya gelmeye başladılar. Feministlerin yürüttüğü kampanyalarda bazen DİSK'e bazen Türk-İş'e bağlı sendika üyesi kadınlar birlikte hareket etse de bu ilişki konfederasyonel düzeyde bir ilişki değildi. Genel olarak bir sendikada sürdürülen kadın çalışmalarının sendikal harekette açtığı yeni ufuk ve

alan üzerinden kadınlar arası bir iş birliği olarak gerçekleşti. O zaman *Petrol-İş Kadın Dergisi* aracılığıyla yürütülen bu ilişkinin son dönemlerde belli oranlarda Birleşik Metal İş'e kaydığı görülüyor.

PETROL-İŞ KADIN DERGİSİ'NİN AÇTIĞI YOL

Feminist hareketle sendikal hareketin buluşmasını sağlayan araçlardan biri Petrol-İş Sendikası tarafından 2003 Ocak'ında iki aylık periyotlarla çıkarılmaya başlanan *Petrol-İş Kadın Dergisi*'ydi.

Derginin bizce önemli olan işlevi, sendikal kadın gündemlerine feminist gündemleri ve bağımsız feminist hareketin gündemine de ücretli emek alanında sendika üyesi kadınların gündemini eklemlemek oldu. Böylece sendikal hareketteki kadınlar yapılageldiği biçimde bir ya da birkaç sosyalist grup ya da partinin kadın politikası ile değil bağımsız feminist hareketin tümüyle ilişkilenmiş oldu, bu durum hem etki alanının hem de dayanışma yelpazesinin, genişlemesine yol açarken öğrenmeye yatkın bazı sendikalı erkeklerin önyargılarını da belli ölçülerde sarsabildi.

Antalya Serbest Bölge'de 2006 yılında kadın ağırlıklı işyeri Novamed'de yapılan grev esnasında sendika-feminist hareket iş birliğine iyi bir örnek teşkil eden kadın dayanışması kampanyası, dergi aracılığıyla kuruldu. Novamed'de bağımsız kadın hareketinin tümünün sendika üyesi kadınlarla dayanışması söz konusuydu ve bu feministlerin öncülüğünde gerçekleşti. Novamed deneyimi sendika bünyesinde kadın çalışmalarına itibar kazandırırken feminist hareketin de toparlanmasının önünü açtı.[9]

Novamed grevinden sonra feministlerle sendikalı kadınlar arasında kurulan bu iş birliği farklı kadın grev ve direnişlerinde de varlığını sürdürdü. 2015'te AKP operasyonu ile sendika başkanının değişmesi ve sendika genel politikasında ortaya çıkan sağ yönelim, *Petrol-İş Kadın Dergisi*'nin politik çizgisini ve içeriğini, haberlerin sunuluş biçimini de etkiledi. Dergi kadın kurtuluş hareketi ile arasına mesafe koyarak kendisine çizilen sınırlı, dar gündemin dışına çıkmadan kadınların sorunlarını (!) ele almak şeklinde süregelen bir eğilime teslim oldu. Bu yaklaşım aynı sendikanın Gebze Şubesi tarafından 2018 yılında yürütülen kadınların öncü olduğu Flormar direnişinin sendika merkez politika ayağının zayıf kalmasına, feminist dayanışmanın sendika dışında inşa edilmesine, IndustriALL Kadın Komitesi ile ilişki kurulamamasına yol açarak grevin sonucunu etkiledi. Kadınlar Birlikte Güçlü içinde oluşturulan Flormar Kadın Dayanışma Grubu aracılığıyla grevin son günlerine doğru IndustriALL Kadın Komitesi'ne yollanan mektup ile kadın komitesi ancak harekete geçebildi.

SENDİKAL GÜÇ BİRLİĞİ PLATFORMU KADIN KOORDİNASYONU: ŞİDDETİN NEDENİ ERKEK İKTİDARI

Petrol-İş Kadın Dergisi, 2011 yılında Türk-İş içinde sosyal demokrat sendikaların bir araya gelmesi ile kurulan, Sendikal Güçbirliği Platformu Kadın Koordinasyonu'nun oluşturulmasında tayin edici rol oynadı. Platform Deri-İş (Deriteks), Hava-İş, Tekgıda İş, Tümtis, TGS'yi temsilen sendikalarda başka görevi olan kadınların, sendika başkanlarının izni ile kuruldu. Bir sendika yapısı olmasına rağmen 2012-2013 yılları arasında Türk-İş'te gündeme alınmayan Kadına Yönelik Şiddet ve Kadına Yönelik İşyeri Şiddeti kampanyalarını yaptı. Bu kampanyaların ayırt edici özelliği biçim ve içerik açısından feminist kampanyalarla taşıdığı benzerlikti. Koordinasyonun 2012'de çıkardığı broşürde şiddetin kökeni ile ilgili olarak "Bu şiddet maddi temelini, iş ortamlarında hâkim olan erkek egemenliğinden, kadınlar aleyhine işleyen güç

ilişkilerinden alır... İşyerinde cinsel tacizi önce kadın arkadaşlarınızla konuşun, tacizci ile karşılaşmalarınızda yanınızda kadın arkadaşlarınızın olmasına dikkat edin"[10] gibi feminist saptamalarda bulunuluyor, kadın kadına dayanışmayı öğütleyen mücadele yöntemleri öneriliyordu. Bu broşürler ve afişlerde işyeri şiddeti, dünya ve Türkiye sendikalarının politik metinlerinde olduğu gibi işyeri iklimini olumsuz etkileyen, işletmedeki fırsat eşitliğini bozarak verimin azalmasına ve işgücü kayıplarına yol açan bir sorun olarak değil, erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarını sürdürmeye yarayan bir baskı biçimi olarak ele alınıyor, şiddete karşı savaşta yasalardan faydalanılması gerektiğinin altı çiziliyor ama kadınların güçlendirilmesi ve kadın dayanışması bir mücadele yöntemi olarak öne çıkarılıyordu.

TÜZÜKLERE TOPLUMSAL CİNSİYET DOKUNUŞLARI

Tüzükler sendikaların işleyişini, organlarını, bu organların birbirleriyle ilişkilerini belirleyen temel metinlerdir. Sendikalar işgücünün değişen koşullarına, farklılaşan üye profillerine, dönemin yeni ihtiyaçlarına göre tüzüklerinde değişiklik yaparlar. Bir sendikada kadın çalışmalarını yürütecek ve koordine edecek kadın komitelerinin ya da komisyonlarının tüzükle tanımlanması, o sendikanın ana faaliyetleri arasına alınması, çalışmaların sürekliliğinin sağlanması için elzem olduğundan, kadınlar 1900'lü yılların başından itibaren bu konuyu tartışmaya başladılar ve ilk yapılar böylece kurulmaya başlandı.

AB'nin eşitlik ve ayrımcılık politikaları çerçevesinde Ekim 1997'de imzalanan ve Mayıs 1999'da yürürlüğe giren Amsterdam Anlaşması'ndan sonra ise Batı'da bazı konfederasyon ve sendikalarda bu kez *gender mainstreaming* (eşitliğin dahli) politikaları çerçevesinde, tüzükler toplumsal cinsiyet bakış açısıyla gözden geçirilerek cinsiyetçi maddelerden arındırıldı. Sağ eğilimli konfederasyonlar ve sendikal birlikler tüzüklerinin amaç bölümlerine "toplumsal cinsiyet temelli her türlü ayrımcılığa karşı mücadele edeceklerini bildiren hükümler" koydular. Değişiklikler kadına yönelik ayrımcılığın yanı sıra cinsel kimlik ve yönelimlere ilişkin ayrımcılıkları, ırk ve yaş ayrımcılığını da kapsıyordu.

Türk-İş'e bağlı sendikalardan Petrol-İş'in bu konuda da öncü bir rol oynadığını söylersek abartmış olmayız. Sendikanın 17-18 Eylül 2011 tarihinde İstanbul'da yapılan 26. Olağan Genel Kurulu'nda ana tüzük toplumsal cinsiyet bakış açısıyla gözden geçirilerek bugün pek çok sendikaya örnek teşkil eden, kadın-erkek ve toplumsal cinsiyet eşitliği ve ayrımcılıkla mücadeleye dair bir dizi madde eklendi. Bu eklemeler herhangi bir Batı konfederasyonu veya sendikasında rastlayabileceğimiz türden, tüzüğün amaç ve ilkelerine, sendika içinde toplumsal cinsiyet çalışmalarının ve eğitiminin nasıl yapılacağına, kadın komisyonlarının kurulmasına ilişkin takip edilecek yol ve öneriler niteliğindeydi. Daha sonra Sosyal-İş, TGS, Tez-Koop-İş, Birleşik Metal-İş vb... sendikaları da tüzüklerinin amaç maddelerine cinsiyet eşitsizliklerine karşı mücadeleyi koydular.

TÜZÜK VE TİS'LERDE KADININ BEYANI ESASTIR

Tüzüklerin cinsiyetlendirilmesi çalışmaları sırasında, Batı sendikalarında da rastlanmayan ve feminist mücadelenin kazanımlarından olan "kadınlara yönelik cinsel şiddet, şiddet ve ayrımcılıklarda soruşturmanın başlatılması için kadının beyanı esas alınır, erkek aksini ispatla yükümlüdür" ilkesi sendikal hareketin de gündemine taşındı.

Petrol-İş Sendikası 2011 Genel Kurulu'nda sendika içi disiplin cezalarının ta-

nımlandığı 123. maddeye "Kadına yönelik cinsel taciz, mobbing ve şiddet uygulayanlar hakkında aşağıdaki disiplin cezalarını vermeye yetkilidir. Kadınlara yönelik suçlarda, kadının beyanı esastır, karşı taraf aksini ispatla yükümlüdür"[11] biçiminde bir paragraf eklendi.

Türkiye Gazeteciler Sendikası da (TGS) 2013 Aralık ayında yaptığı olağan genel kurulunda tüzükte tadilat yaparak cinsel kimlik ve cinsel yönelime ilişkin ayrımcılıklara karşı mücadeleyi de sendikanın görevleri arasında saydı. Ana tüzüğündeki disiplin kurulunun işleyişini ve görevlerini gösteren 23. maddeye "Kadınlara yönelik şikâyetlerde, kadının beyanı esastır, karşı taraf aksini ispatla yükümlüdür. Kadına yönelik şiddet vakaları ivedilikle sonuçlandırılır ve kadının kimliği ile yaşadıkları, isteği dışında, iç ve dış kamuoyu ile paylaşılmaz"[12] biçiminde daha ayrıntılı bir yorum getirdi.

Bir süredir, genel üye eğitimlerine toplumsal cinsiyet eğitimini katan ve kadın işçilere yönelik yılda iki kez güçlendirme eğitimini eğitim programına işleyen DİSK'e bağlı Birleşik Metal-İş Sendikası da imzaladığı bazı toplu sözleşmelere toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine karşı mücadele etmek maddesini ekledi. Sendikanın Acel Elektrik San, Mata Ahşap ve Otomotiv San. Ticaret Şirketi, Valfsan Dış Ticaret. Ldt. Şti. ile bağıtladığı sözleşmelere toplumsal cinsiyet eşitliğini gözeterek "işverenin cinsiyet, cinsel kimlik, cinsel yönelim konularında ayrımcılık ve düşük ücret uygulamayacağı..." maddesini ekledi. Böylece işyerinde cinsel taciz, şiddet, mobbing gibi suçlarda kadınların korunması ilkesini gündeme getirdi ve bu suçların iş akdi feshine neden olabileceği belirtilerek suçun takibi sendikanın merkez yönetimine ve kadın komisyonuna verildi. Kadına yönelik şiddet ve tacizin takibi görevinin ikincil düzeyde kalmasına rağmen kadın komisyonuna verilmesi bir kazanımdır. Bunun dışında cinsel tacizi, cinsel yönelim ve kimliği de içine alır bir şekilde tanımlayan sendika, işyerlerinde cinsiyet temelli sorunların ve ayrımcılıkların çeşitliliğini kabul ettiğini vurguluyordu.

"Kadının beyanı esastır"ın tüzükte yer alması feminist mücadele açısından ayrı bir öneme sahiptir. Petrol-İş ve TGS'nin ana tüzüğüne yansıttığı "kadının beyanı esastır" ilkesi ile bu iki sendika da kadına yönelik şiddetle mücadelenin yalnızca işyeri sorunu olarak görülemeyeceğine, sendika içinde de cinsiyetçi tutum ve davranışlara rastlanabileceğine, örgütsel olarak cinsiyetçiliğin üretilebileceğine vurgu yapıyor ve buna karşı mücadeleyi de taahhüt ediyordu. Erkeklere yönelik bu tür yaptırımlar, erkekler arası hiyerarşik ilişkiler sistemi olan sendikal patriyarkalizmi tartışmaya açan niteliğe sahip olması nedeniyle örgütü dönüştürücü bir potansiyel de barındırır.

KÜRT KADIN HAREKETİNİN EVİÇİ ŞİDDETE KARŞI TOPLU SÖZLEŞMELİ MÜCADELESİ

Linda Briskin, sendika üyesi kadınları kadın toplulukları, siyasi partiler ve gruplardan kadınlarla yan yana getirmenin ve kurumlar, gruplar arası bir iş birliğinin (koalisyonun) sonuç alınabilecek bir strateji olduğunu, bunun pek çok ülkede uygulandığını konu edinir. Kanada'da da sendikaların NAC (Kanada Ulusal Kadın Birliği) ile feminist gruplarla çocuk bakımı ücret eşitliği gibi temel konularda yaptığı işbirliğinin sendikalar üzerinde baskı oluşturarak onları feminist mücadeleyi hesaba katmaya zorladığını ve bu süreçte sendikal hareketteki kadınların da kimi zaman bireysel kazanımlara kilitlenmiş feministlere kadın işçinin kolektif mücadele deneyimlerini aktardığını, bunun karşılıklı güçlenme süreci olduğunu yazar.[13] Bizde böyle bir işbirliği BDP ve daha sonra da HDP'den seçilen kadın belediye başkanlarının sendikalarla yaptığı toplu sözleşme müzakerelerinde gö-

rüldü. Onlar sayesinde erkeklerin ücretli işte çalıştığı, kadınların da ev işi ile ilgilendiği cinsiyetçi rol dağılımı üzerinden hak tanımlarının yapıldığı klasik toplu sözleşeme düzeninde gedikler açılmaya başlandı. Seyhan Belediyesi Küçükdili Beldesi'nin Demokratik Toplum Partisi'nden belediye başkanı olan Leyla Güven, 15 Aralık 2005'te Genel İş Sendikası ile imzaladığı iki yıllık toplu iş sözleşmesine aile içi şiddete karşı bir madde koydurarak eşine şiddet uygulayan sendika üyesi erkeğin ücretinin yarısının kesilerek şiddete uğrayan kadına verilmesini ekledi. Ayrıca sözleşmeye nikâhsız evliliklere dair de "Resmî nikâh yapmadan düğün yapıp eşiyle yaşadığı belirlenen işçinin iş akdi, ihbar tazminatı ödenmeksizin feshedilir" hükmü yer aldı.[14]

Onların açtığı bu yoldan bazı sosyal demokrat belediyeler de yürüdü. Beşiktaş Belediyesi 2018 yılında Genel İş Sendikası ile imzaladığı bir protokolde, eşini döven belediye çalışanının ücretinin yarısının eşine verileceğini karar altına aldı. Şişli Belediyesi'nin Genel İş Sendikası ile imzaladığı 2018-2020 dönemi toplu sözleşmesi de kadınların iş yerinde ve evde uğradıkları şiddet ve ayrımcılıklara karşı mücadelede örnek oluşturabilecek niteliktedir. Bu sözleşmedeki başka bir yenilik ise bağımsız kadın kurum ve derneklerinin toplu sözleşme görüşmelerine katılımı oldu. Sözleşmeye göre "eşine ve çocuklarına şiddet uygulayan işçinin maaşının % 50'si bir yıl süreyle eşine ve çocuğuna ödenecek"ti. Bir başka madde babalık izni süresinin 5 günden 30 güne çıkarılmasıydı.[15]

Eviçi şiddete karşı yaptırım, kadını güçlendiren ve ailede, toplumun çeşitli alanlarında erkek egemenliğini aşındıran bir uygulamadır. Aynı biçimde babalık izninin artırılması da çocuk bakımının yalnızca kadınların değil erkeklerin de görevi olduğunun altını çizdiği gibi erkekleri bakım işlerini paylaşmaya zorlar.

Feminizmin temel taleplerinin sendikaların gündemine bu biçimde girmesi ile sendikalar tarafından savunulan ücretli kadın emeği çerçevesinin ve bu çerçevenin belirlediği ücret, sosyal haklar ve kadın işçi sağlığı gibi kavramsallaştırmaların cinsiyetçi yapısını da gözler önüne sermesinin yanı sıra yeni kavramsal çerçeveler oluşturmak gerektiğinin de altını çiziyor. Kadınların ev içlerinde yaşadıkları şiddet ve emek sömürüsünü hesaba katarak oluşturulan bir emek ve kadın politikası, sendikal mücadelenin etki alanını genişlettiği gibi onların feminizasyonuna da katkıda bulunur.

#ME-TOO KONFEDERASYONLARDAN ŞİDDET KARŞITI DEKLARASYONLAR VE ILO 190

2017 yılının sonlarına doğru Rose McGowan ve bazı Hollywood yıldızları ünlü ve nüfuzlu film prodüktörü Harvey Weinstein'ın cinsel saldırılarına son vermek ve onu hâkim karşısına çıkarmak amacıyla #MeToo (ben de) etiketi altında sosyal medyada bir "sessizliği kırma" hareketi başlattı.

#MeToo cinsel tacizi ve saldırıları ifşa etmenin ötesinde işyerlerinin neoliberal ekonomi koşullarında kadınlar, özellikle de genç kadınlar açısından ne kadar güvensiz, şiddete, cinsel tacize ve cinsel saldırıya açık mekânlar olduğunu, çalışma yasaları aracılığıyla kadınların nispeten koruma altına alındığı, sendikalaşma düzeyinin yüksek olduğu ülkelerde bile bu tür saldırılar karşısında koruma tedbirlerinin ne kadar yetersiz kaldığını da gösterdi. Hareketi takiben sendikalar 2017 yılında kadına yönelik işyeri şiddetini ve işyerindeki ayrımcılıkları gündeme getirerek tartışmaya başladılar. Türkiye'de de bazı sendikalar üyesi bulundukları sendikal birliklerin oluşturduğu şiddet karşıtı deklarasyonları imzaladılar. Sendikaların kadın yapılarının dünya ve Avrupa çapında örgütledikleri bu geniş kampanya sonucunda ILO'nun, 10-21 Haziran tarihle-

rinde Cenevre'de yapılan Uluslararası Çalışma Konferansı'nda "İşyerinde Şiddet ve Tacizle Mücadele" konusunda ilk küresel sözleşme olan ILO 190 Konvansiyonu ve Tavsiye Kararı kabul edildi.

ILO'nun bu toplantısında, hizmet, perakende ticaret vb... alanlarında örgütlü UNİ Küresel Sendikal Birliği'nin Genel Sekreteri Christy Hoffman sözleşme kabul edildikten sonra yaptığı konuşmada "Tarihi bir an yaşıyoruz, bu kadınların ve eşitlik mücadelesinin bir zaferidir," derken Alman Sendikalar Birliği (DGB) Yönetim Kurulu'ndan Christina Stockfisch bu kararın alınmasında #me-too hareketinin nasıl etkili olduğunu belirterek "#me-too hareketi işyerlerinde şiddete ve cinsel tacize karşı uluslararası bir standart belirlememizin ne kadar acil olduğunu bize gösterdi," tespitini yapıyordu.[16]

İmzacı devletleri çalışma yaşamında şiddet ve tacizi ortadan kaldırması için işveren, işçi örgütleri ile birlikte kapsayıcı önlemler almaya, uygulamada etkinlik sağlamak amacıyla denetim mekanizmaları oluşturmaya ve yaptırımlar uygulamaya çağıran ILO sözleşmesi, genel olarak sendikal alanda dikkate alınmayan eviçi şiddetini de işyerine dair çözümlenmesi gerekli bir sorun olarak ele alıyordu.[17]

ILO'nun yeni kabul edilen 190 Sayılı Sözleşmesi'nden hareketle Metal İş Kolu'nda MESS'le bağıtlanan 2019 Grup Toplu Sözleşmeleri kapsamında, işkolunda örgütlü Türk-Metal ve Birleşik Metal İş Sendikaları kadın kurullarının oluşturulmasını talep olarak ileri sürdüler. Türk-Metal Sendikası, kadın işçiler kurulunun amacını "Kadın işçilerimizin işyerinde maruz kaldığı her türlü ayrımcılığın, şiddetin ve psikolojik tacizin önlenmesi için gerekli tedbirlerin alınmasını ve kadınların kendi sorunlarına sahip çıkmasını istiyoruz. ILO Sözleşmelerinde somutlaşan evrensel değerlerin hayata geçirilmesini istiyoruz" diye tanımlıyor. Kurulun yapısı iki sendika temsilcisi, iki işveren temsilcisi olarak belirlenmiş. İşyerinde kadına yönelik şiddet ve taciz konusunda işverenle ortak çalışmalar yapılabileceğini vurguluyor. Birleşik Metal-İş Sendikası'nın toplu sözleşmesinde kurul Toplumsal Cinsiyet Kurulu olarak yerini almış durumda.[18] Müzakere yürütenler, dünyanın feminist grevlerle sarsıldığı bir dönemde kadınların haklarına sahip çıkmadığı, şeklindeki erkek egemen önyargının çoktan geçerliliğini yitirdiğinin farkında bile değiller. Toplu sözleşmelerin erkekler arası bir müzakere süreci olarak işlemesi, yönetici ve uzmanların kadın konularını kendine dert edinmemesi veya duyarsızlığı, sendika içi kadın yapılarından öğrenmemeyi de ilke edinmeleri politik hatalara neden olduğu gibi sendika kadın literatürü açısından bir türlü gelenek oluşturulamaması sonucunu da doğuruyor. Sendika içi merkezî bir kadın yapısı –her iki sendikada da kadın komisyonları tüzükte sendikanın bir organı olarak tanımlanmış değil– ile güçlendirilip bilgi ve pratik tahkimi yapılmayan, kadın kurulları patron temsilcileri tarafından sendikalı kadınları baskı ve denetim altına almanın mekanizmaları olarak işleyebilir.

GREVLERİN FEMİNİZASYONUNDAN FEMİNİST GREVLERE

Toplu sözleşme düzeninin oturmadığı zamanlarda ve ülkelerde kadınların büyük bölümü sendikasız olduğundan, çalışmadan kaynaklanan en sıradan hakların elde edilmesinin neredeyse tek yöntemi fiili grevlerdi. Alman tarihçi Gisela Notz, kadın grevleri üzerine yaptığı araştırmasında kadınların grevlerde erkek işçilere hep destek olmasına rağmen, onların ücret eşitliği için verdikleri mücadelenin erkek işçiler ve sendikalar tarafından ücret rekabeti nedeniyle hoş karşılanmadığını, desteklenmediğini, kadınların grev sürecinde erkeklerden çok az dayanışma gördükleri tespitini yapıyor.[19]

İşçi mücadeleleri tarihinde tutulan grev günlükleri ve sendika raporlarında kadınların sayısal ağırlığı olduğu, grev komitelerinde çoğunlukta bulunduğu tarihsel grevlerde bile, greve çıkan işçilerin cinsiyetinden bahsedilmez, bütün işçiler erkekmiş gibi anlatılır. Ancak grevin taleplerine, fotoğraflarına, işçi isimlerine bakarak greve çıkanların kadın olduğunu anlarsınız. Kadınlar kendi talepleri, kimlikleri, önderlikleriyle grev ve direnişlerde yer almak için patronların yanı sıra örgütlü oldukları işçi sendikalarıyla da uzun süre mücadele etmek zorunda kalmışlardır.

Bugün de grevlerin tümüyle kadınlaştığından bahsetmek için çok erken fakat sendikalar tarafından yürütülen grevlerde kadın işçi sayısında ciddi bir artış göze çarptığı gibi kadınlar bazen sendikalarından bağımsız onlara rağmen grup halinde veya tek kişilik direniş örgütleyebiliyorlar. Batılı merkezî kapitalist ülkelerde neoliberal ekonominin oluşturduğu yapısal değişikliklerle üretimin merkezi, erkek sektörü olan ağır sanayi üretiminden kadın ağırlıklı hizmet sektörüne kaydı. Devletin küçültülmesi çerçevesinde, sosyal devlet tasfiye edildi ve bakım, eğitim, sağlık hizmetleri özel sektöre devredildi. Ücretlerin, sendikalaşmanın düşük olduğu bu alanlarda çalışma şartları daha da kötüleşti. Bu durum kadınlara greve gitmekten başka yol bırakmadı.[20]

Fakat son yıllarda dünyayı sarsan feminist grevler hem içerik ve hem de biçim açısından sendikalı kadınların yürüttükleri grevlerden farklı. Kadınlar Polonya'da 2016 Ekim'inde Kara Pazartesi eylemleri ile kürtajı yasaklamaya yönelik yasa tasarısını protesto etmek için kitlesel grev ve eylemler örgütlediler. 2017 yılından itibaren de Amerika'dan İspanya'ya, İsviçre'den Arjantin ve Brezilya'ya kadar bir feminist grev dalgası hüküm sürüyor. Feminist grevlerin talepleri sadece kadınların ücretli emek alanı ile sınırlı değil; güvencesiz işler, bakım emeği, kürtaj hakkı, kadına yönelik şiddet, göçmen kadınlar, ırkçılık, cinsel kimlik, cinsel yönelim ayrımcılıklarıyla mücadele de bu grevlerin konuları arasında yer alıyor. Feministler tarafından organize edilen, her kadın grubunun kendi sorun ve çıkarları ile dahil olduğu bu grevlere İspanya, Arjantin, Brezilya, İsviçre gibi ülkelerde bazı sendikalar da destek veriyorlar. Sendika katılımları grevleri güçlendirirken feministlerin önderliği sendikal hareketin "grevler sendikalar tarafından örgütlenir, bu onların işidir" anlayışının da sonuna gelindiğini gösteriyor.

Greve katılan sendika üyesi kadınlar, ücretli emeğin o andaki sorunlarından hareketle taleplerini sunuyorlar. Bazı sendikalar feminist grupların öncülüğünü kabul etmiş durumdalar. 2018'in 14 Haziran'ında İsviçre'de yapılan grevden önce Şubat ayında bir bildiri yayınlayan İsviçre Sendikalar Birliği (SGB) kendi taleplerini şu şekilde sıralıyordu: "Kadın işlerinin parasal ve toplumsal olarak yeniden değerlendirilmesi, bakım işleri için daha fazla ücret ve zaman, işyerinde şiddete cinsel saldırı ve tacize karşı asla müsamaha gösterilmemesi, işlerin güvencesizleştirilmesine karşı mücadele."[21]

Kadın emeğinin değerinin yeniden tanımlanması ve işyerinde cinsel tacize ve şiddete karşı mücadele, bu grevler sayesinde sendikal hareketin gündemine oturmuş gibi gözüküyor.

Feminist grevler kadınların özne olması halinde grevin içeriğinin ne kadar değişebileceğini göstermenin ötesinde sendikaların kadın işçilere yönelik çalışmalarına hangi konuların dâhil edebileceğine dair de bir perspektif sunuyor.

SONUÇ

İşçi sendikalarında kadın çalışmalarının tarihi bir hayli eski. Kadınlar önce sendikalaşmak sonra da erkek egemenliğindeki bu kurumlarda kendilerini var etmek

için yıllar boyu mücadele verdiler. Kadın kurtuluş hareketinin yükseldiği dönemlerde sendikal hareket içinde de kadın işçinin sorunlarının daha fazla tartışılıp örgüt bünyesinde kadınlar lehine önemli adımlar atıldı. İkinci feminist dalga yaygınlığı, kadınlara özgü iyice belirginleşen talepleri ile sendikaları da epey sarstı ve onların gündemine, kadın yapılarının, sendika içi kadın gruplarının, ev içi emeğinin ve kadına yönelik şiddete karşı mücadelenin girmesine sebep oldu. Türkiye sendikalarında Batı sendikalarında olduğu gibi bir feminizasyon süreci yaşanmadı. Bunda bir yandan sendika üyesi kadın işçilerin azlığı buna bağlı olarak düşük temsiliyet oranı, sendikal kadın yapılarının eksikliği etkili olurken diğer yandan sendikalarda feminizmi hâlâ bir yaftalama olarak gören bir feminizm düşmanlığı da rol oynadı.

Feministler dünya çapında yürüttükleri grevlerle, grevin tanımını ve kültürünü değiştirdiler. Farklı ezilme biçimlerini içine alan daha geniş bir grev tanımı yaparken erkek egemen grev kültüründe gedikler açtılar. Latin Amerika'da ve Batı'da bazı sendika federasyonları da feministlerin öncülüğünde bu süreçlerde yer aldılar. Feminist grevler sonucunda ücretli kadın emeğinin neredeyse tek kolektif biçimi olan sendikalardaki erkek hâkimiyetini ne kadar etkiler? Kırılmalara ve kadınları da içine alan yeni örgütlenme biçimlerinin ortaya çıkmasına yol açar mı? Şimdiden bir şey söylenemese bile umudumuzu korumanın da kimseye zararı olmaz... ❐

DİPNOTLAR

1 http://www.schattenblick.de/infopool/medien/altern/da-541.html

2 İlerici Kadınlar Derneği 1975-1980, *Kırmızı Çatkılı Kadınların Tarihi*, der. Muazzez Pervan, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013, s. 71.

3 "Kadınların Kurtuluş Mücadelesi Demokrasi Mücadelesinin Ayrılmaz Parçasıdır", *DİSK Dergi*, İstanbul: Ocak 1976: 23.

4 Türk-İş/ ICFTU, *Kadın İşçilerin Sorunları Seminer Notları*, Türk-İş Yayınları, no. 126, Ankara: 1979: 18.

5 Sendikal Eğitim Atölye Çalışmaları Altı Sempozyum, *Türkiye Sendikalarında Kadın Eğitimi*, Tarih Vakfı ve Yurt Yayınları, İstanbul: Ocak 1999: 199.

6 *Türk-İş Genel Başkanı Bayram Meral'in Konuşması: Türk-İş Kadın İşçiler Bülteni*, sayı 1, Ankara: Temmuz 1994: 1.

7 "Türk-İş Kadın Sendikacılar Kurultayı Yapıldı", *Türk-İş Dergisi*, Ankara: Eylül 1995: 12.

8 Seyhan Erdoğdu, "Türk-İş Genel Kurul Kararları ve Kadın İşçiler", Ankara: *Türk-İş Dergisi* Aralık 1995 sayısı, *Türk-İş 97 Yıllığı - 1996'dan 97'ye Değişimin Dinamikleri*, Türk-İş Araştırma Merkezi, haz. Prof. Dr. Oğuz Oyan: 336.

9 Novamed Grevi'nin ayrıntılı tahlili için bkz. Saygılıgil, Feryal, *Serbest Bölgede Kadın Olmak*, İstanbul: Güldünya Yayınları, 2018.

10 "Kadınız Sendikalıyız Şiddete İsyandayız", broşür, İstanbul: Sendikal Güçbirliği Platformu Kadın Koordinasyonu, 2012: 2.

11 *2011 Petrol-İş Sendikası Anatüzüğü*, Petrol-İş Sendikası Yayınları, İstanbul: Eylül 2011.

12 2013 TGS Anatüzüğü, https://tgs.org.tr/biz-kimiz/tuzuk/

13 http://www.hartford-hwp.com/archives/26/145.html Briskin Linda, Women and unions: Contribution to organized labour, York University, Canada, 8 Şubat 2000.

14 http://www.hurriyet.com.tr/gundem/is-sozlesmesinde-nikahsiz-evlilik-ve-aile-ici-siddet-3914041

15 https://www.ntv.com.tr/ekonomi/sisli-belediyesinde-babalik-izni-30-gune-cikarildi-8-martta-kadinlara-izin-de,qm71TKOL90eGbsTTYVB96A

16 https://www.uniglobalunion.org/de/news/historischer-sieg-im-kampf-um-die-gleichstellung-der-geschlechter-ilo-uebereinkommen-zur

17 https://www.ilo.org/ankara/publications/WCMS_719976/lang--tr/index.htm

18 https://ekmekvegul.net/dergi/turk-metalin-kadin-isci-kurullarina-dair-sorular

19 Gisela Notz, *Den Aufstand wagen, FrauenStreik Streitfragen*, beiträge zur feministischen theorie und praxis Hrsg.: Sozialwissenschaftliche Forschung ve Praxis für Frauen e.V. 17. yıl, sayı 36, Köln, 1994.

20 Artus Ingrid, Frauen*Streik! Zur Feminisierung Von, Arbeitskampfen, Analysen Nr. 54, 1. Auflage, Rosa-Luxemburg-Stiftung, Berlin, Şubat 2019, *a.g.e.*, s. 5.

21 Frauen*Streik: Die SGB Forderungen, www.sgb.ch

Yasal Eşitlikçi Siyasal Hak Talepleri Ekseninde Türkiye'de Liberal Feminizmin Serencamı

BERRİN KOYUNCU-LORASDAĞI

GİRİŞ

Eşit haklar, esas gövdesi çok derinlerde olan bir buzdağının önemli uç kısmıdır. Yalnızca uç kısmı olması, hem eşitlik kavramının sınırlılığının bir yansıması, hem de kadınların baskı altında tutulması sorusunun ne denli derin ve temelli olduğunun bir göstergesidir (Mitchell ve Oakley, 1984: 26-7).

Liberal feminizm, Judith Evans'ın (1995) işaret ettiği gibi, kuramsal olarak fazla derinliğe sahip değildir. Liberal feminizm daha çok Mary Wollstonecraft, Harriet Taylor ve John Stuart Mill'in çalışmalarında temsil edilen tarihsel bir gelenek olarak gelişmiş ve literatürde feminizmin liberalizmden köken alması nedeniyle liberalizm ve feminizm arasında doğal bir ortaklık ilişkisi olduğu genel kabul görmüştür (bkz. Eisenstein, 1981; Groenhout, 2002, Kensinger, 1997). Bu gelenek, Sanayi Devrimi, liberal devlet ve kapitalist üretim organizasyonu ile pekişen "ayrı alanlar"[1] fikrinin sonucunda kadınların kendi (özel-aile) alanlarından dışlandığı erkek (evrensel-normsiyasal) alanlarına dahil olma talebi çerçevesinde serpilir. Özel/kamusal alan ayırımı ya da "ayrı alanlar" fikrinin beslediği ve meşrulaştırdığı aynılıkçı-eşitlik anlayışı, bu hak talebine eşlik eder. Bu kabul bir yana, liberalizmle feminizmin çatışma içinde olduğunu savunan (Jaggar, 1983) radikal, sosyalist/Marksist feministler, liberalizmin erkeğin aile içinde otoritesini sorgulamamasından kaynaklı cinsiyetçi ve patriarkal, aşırı bireyci ve soyut eşitlikçi olmasını, kadının özgürleşmesini eğitim, siyasal hak eşitliği ve ekonomik özgürlükle kısıtlamasını, sistemsel eşitsizlikleri sorgulamamasını, özel/aile alanının siyasal olandan dışlamasını ve bu nedenlerle kadının ikincilliğinin kökenlerini anlamada yetersiz kalmasını ve kurtuluşuna imkân tanımamasını eleştirirler. Öte yandan feminizm ve liberalizm arasındaki çatışmanın abartıldığını iddia eden Martha Nussbaum (1997) gibi liberal feministler, kendini sosyalist feminist olarak konumlandıran ve liberal feminizmin radikal ve sosyalist feminizmle uyumsuz olduğu görüşüne katılmayan Susan Wendell (Wendell, 1987: 91) ve özel/kamusal alanı ayrımı nedeniyle liberalizmin cinsiyetçi bakış açısını eleştiren Anne Phillips (2001), feminist kuramın liberal kurama belli ölçüde ihtiyacı olduğunu savunurlar. Nussbaum ve Phillips, aile/devlet/millet/toplum/dinî grupların baskın olduğu ve genel yararının erkeğin iyiliğiyle özdeşleştirildiği ortamlarda, kadınların bu grupların üyesi olmanın dışında ayrı bireyler olduğunun

farkına varılması bakımından liberalizmin bireycilik unsurunun feminizme hizmet edeceğini iddia ederler. Ayrıca liberal feminizm ve eşit haklar mücadelesi, Juliet Mitchell ve Ann Oakley'in (1984) yukarıdaki alıntıda dikkat çektiği gibi, eşitsizliğin derin temelleri olduğunu ve gerçekte var olan ayrımcılığın büyüklüğünün ve gücünün ancak yasal eşitsizlik giderildikten sonra farkına varılabileceğini (Wendell, 1987) göstermesi bakımından üzerinde tartışmayı hak eder.

Bu minvalde, Türkiye'de kadın çalışmalarında da kadının konumu/kurtuluşu/özgürleşmesine dair tartışmalarda, Cumhuriyet Dönemi'nde 1920-1930 yılları arasında gerçekleşen yasal reformlar ve eşitlik anlayışı, bunların kadınlar için anlamı ve ulus-devlet için stratejik önemleri, kritik bir referans noktası olmuş ve özellikle 1980'li yıllardan itibaren kadın çalışmaları yazınında kadınların gerçek anlamda özgürleşip özgürleşmediği sorunsalı etrafında tartışılmıştır. Bir yandan "devlet feminizmini" benimsemiş ve Cumhuriyet'in ve "kadın inkılâbının" kadınlar için kazanımını vurgulayanlar (Afetinan, 1958, 1975; Abadan-Unat, 1979; Taşkıran, 1973), diğer yanda ise bu eşitlik fikrinin kadına kamusal alanda eşitlik getirirken özel alandaki eşitsizlikleri göz ardı ettiği, bu süreçte kadınların birey olarak görülmediği (Kadıoğlu, 1999: 122) ve gerçek anlamda özgürleşme sağlamadığını (Bingöllü, 1979; Kandiyoti, 2003; Tekeli, 1982) savunanlar yer alır. Bu çetrefil konu, Türkiye'de kadın çalışmalarında çok boyutlu (toplumsal, siyasal, ekonomik) ve farklı perspektiflerden (modernist, modernleşme eleştirisi vb.) ele alınmış ve sorgulanmıştır. Bu tartışmalarda düğüm noktasının, Türkiye'de kadınlara siyasal hakların tanınma biçimi ve arkasındaki niyet olduğu iddia edilebilir. Türkiye'de kadınlara siyasal hakları reformist Kemalist Cumhuriyet elitlerinin iktidarını paylaşma lütfu olarak mı sunulmuştur? Kadınlar siyasal hakları için mücadele etmiş midir? Türkiye'de İngiltere'deki gibi güçlü bir süfrajet hareketten bahsetmek mümkün müdür? Bu haklarla kadın-erkek eşitliği ve kadınların özgürleşmesi mi hedeflenmiştir yoksa Kemalist elitler tarafından bu haklar (demokratik bir yönetim ve modernleşmeyi sembolize etmesiyle) "araçsallaştırılmış mıdır"? Bu sorulara dair literatürde epey mürekkep tüketilmiştir. Aslında burada kilit soru, kadınların eğitim, çalışma ve diğer yasal hakları bir yana siyasal haklarının neden başlı başına bu kadar tartışılmaya devam ettiğidir. Bu çetrefil soruya basit bir yanıt verecek olursak siyasete katılım ve temsil yetisi için elzem olan siyasal haklar, aslında kimin vatandaş/birey sayılıp sayılmadığını gösteren turnusol kâğıdı göreviyle kritik öneme sahiptir. Yine kadınların iktidara ortak olma ve bulunduğu özel alandan kamusal alana geçiş talebine işaret eden siyasal haklara direnç, eril hegemonyanın hâkim olduğu siyasal alanın paylaşılmak istenmemesine yönelik bir mücadeledir.

Bu yazının amacı, Türkiye'de liberalizm ve feminist fikriyat arasındaki ilişkiyi, liberal feminizmin nirengi noktası olan siyasal hak talepleri etrafında gelişen hak-temelli/yasal eşitlikçi feminizme dair birikim çerçevesinde ortaya koymaktır. Yazının sınırları içerisinde, II. Meşrutiyet'ten itibaren gelişen kadın-erkek eşitliği ve eşit siyasal haklar talebi, 1920'lerde örgütlü siyasal hak mücadelesi ile Nezihe Muhiddin (Kadınlar Fırkası-Türk Kadın Birliği), 1990'lı yıllardan 2000'li yıllara ise Kadın Adayları Destekleme Derneği (KA.DER)[2] özelinde incelenerek Türkiye'de liberal feminizmin serencamına dair ipuçları sunulacaktır.

LİBERAL FEMİNİZMİN SİYASAL HAK TALEPLERİ TEMELİNDE GELİŞİMİNİN KISA TARİHİ

Feminizmin liberal kökeni ya da liberal anlamda kadın hakları, Devrimler ve Ay-

dınlanma etkisiyle gelişen, erkeklerin vatandaş olarak sahip oldukları doğal haklara, kadınların da sahip olmaları gerektiği iddiasını benimseyen yasal eşitlikçi görüşe ve kadınların erkeklerin hâkim olduğu siyasal alana dahil olma talebine dayanır. Amerika'da süfrajet hareketin başlangıcı olarak değerlendirilen ve Elizabeth Cady Stanton'un "Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi"ni (1776) kadınlar için uyarladığı "Seneca Falls Bildirgesi" (1848) ve Olympe de Gouges'nin Fransa'da "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi"ni (1789) temel alarak ve ona karşılık kaleme aldığı "Kadın ve Kadın Yurttaşların Hakları Bildirgesi" (1791), evrensellik ve eşitlik iddiasında olan ilk bildirgelerde kadınların yok sayılmasına karşı çıkıştır. Stanton ve Gouges, kadınların erkekler gibi doğal, dokunulmaz ve kutsal haklara sahip olduğu ve bu nedenle eşit/aynı vatandaşlık haklarına sahip olması gerektiğini savunurlar. Bu haklar, özgürlük, mülkiyet, güvenlik, baskıya direnme, yönetime katılım, kamusal alanda sesini duyurma, boşanma ve çocukların velayeti gibi haklardır. Stanton, kadınların siyasal haklar savunusunu ahlâki gerekçelerle ve kadın ve erkeğin birbirini tamamladığı düşüncesiyle ülke işlerinde kadınların görüşüne de ihtiyaç olduğu gerekçesiyle temellendirirken Gouges'nin "kadınların giyotine gitme hakkı varsa kürsüye çıkma hakkı da vardır," sözü, hak talebini gerekçelendirmesinin en güzel ifadesidir.

19. yüzyıl klasik liberal feminist teorinin öncülerinden Mary Wollstonecraft *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* (1792), Harriet Taylor ve John Stuart Mill *Kadına Seçim Hakkının Verilmesi* (1851) ve *Kadınların Bağımlılığı* (1869) eserlerinde, kadınların erkeklere tabiyetinin doğal olmadığını ve bunun toplumdan kaynaklandığını iddia ederler. Görüşlerinde farklılıklar olsa da, liberal feminizmin gelişimine katkıda bulunan bu üç eserin ortak noktası, feminizmi sadece kadınların değil insanlığın ilerlemesi fikri ile ilişkilendirerek Tanrı'nın yarattığı varlıklar olarak kadınların hem bireysel çıkarını hem de ahlâki iyiyi hesaplayabilecek rasyonel bireyler olarak toplumdaki rollerini belirlemede erkekler kadar özgür olmaları ve kendi konumları üzerine düşünmelerine ve potansiyellerini geliştirmelerine imkân tanıyacak erkeklerle eşit eğitim ve siyasal haklara sahip olmalarının erkeklerin ve ailenin ahlâki ve entelektüel gelişimlerine etkisi üzerinden ve insanlığın ilerlemesine olan inanç ve iyimserlik (oy hakkının ilerleme nosyonunun parçası olduğu) temelinde faydacı ve liberal ilkelerle savunulmasıdır.

Kadınların erkeklerle eşitlik ve liberal hak mücadelesinde eğitim, çalışma hakları ve siyasal haklar iç içe geçmesine rağmen, en fazla tartışma yaratan mesele eşit siyasal hak talepleri olmuştur. Bu tartışmalar, kadınların bu hak/görev/sorumluluk için mental/duygusal/fiziksel olarak yetersizliği/yetkinliği, siyasal hakları hak edip/etmedikleri, bu haklar tanındığında kadınların ev ve çocuk bakımı sorumluluklarında yaratacağı etkiler etrafında dönmüştür. Kadınların siyasal haklar talebinde hem militan mücadelesiyle hem de diğer ülkelerdeki mücadeleye ilham vermesi nedeniyle akla ilk gelen ülke olan İngiltere'de 19. yüzyılın ikinci yarısında İngiliz kadınların oy hakkı başta olmak üzere mülkiyet, eğitim ve istihdam haklarının genişletilmesine yönelik mücadelesinden söz edilebilir. Bu mücadelenin önemli dönüm noktalarından biri, 1867'de John Stuart Mill'in İkinci Reform Yasası görüşmesinde liberal doğal haklar nosyonu çerçevesinde kadınlara oy hakkını yasa değişikliği önerisiyle parlamentoya taşıması olmuştur. Mill'in önerisi, kadınların eğitimsiz ve duygusal olduğu, asli görevlerinin de ev ve çocuk olduğu gibi gerekçelerle reddedilmiştir. Örgütlü kadın oy hareketi ise 20. yüzyılın başında hem İngiltere hem de Amerika'da bu amaçla kurulmuş birlikler

11 Nisan 1930'da İstanbul'daki Türk Kadınlar Birliği mitingi: Türkiye'de kadınların eril siyasal alanda var olma ve vatandaş sayılma kutlaması.

ya da dernekler aracılığıyla militan/radikal (elbette neyin ne kadar militan olduğu tartışılır) ya da ılımlı stratejilerle (farklı tonlarda) yürütülmüştür.

İngiltere'de süfrajetler olarak daha çok bilinen ve militan ya da radikal olarak nitelendirilen Kadınların Sosyal ve Siyasal Birliği (WSPU-1903) Emmeline Pankhurst öncülüğünde, "söz yerine eylem" sloganıyla ve taşlama, yangın çıkarma, bombalı saldırı, açlık grevi vb. eylemleriyle oy hakkı taleplerini ortaya koyuyorlardı; ta ki Ağustos 1914'te Pankhurst'ün kadınlara militanlığa son vererek savaşta mücadeleyle oy elde etme çağrısına kadar. Anayasal yolla hak talebindeki grup ise Millicent Garrett Fawcett öncülüğünde Kadınların Oy Hakkı Toplulukları Ulusal Birliği (NUWSS-1897) etrafında toplanmıştır. İngiltere'de ekonomik ve sosyal olarak güçlü ve sınıf farkına inanan ve 1914 yılına kadar sayısı yaklaşık 50.000'i bulan NUWSS üyelerinin oy hakkı inancı, liberal doğal haklar nosyonundan köken alır; oy hakkı, aklın evrenselliği, ilerlemenin kaçınılmazlığı ve Parlamento'daki erkeklerin kadınlara oy hakkını ilerlemenin parçası olarak görmeleri nedeniyle verecekleri desteğin doğal bir sonucu elde edilmelidir (Hume, 1982: 10). Bu nedenle kadınlara oy hakkı talebi, milletvekillerine mektuplar ve parlamentoya dilekçe göndererek ve kamuya açık toplantılar yaparak hükümetin, kamuoyunun ve parlamento üyelerinin konuya dikkatlerinin çekilmesiyle ve parlamentoda yasa tasarısı ile gerçekleşebilirdi. NUWSS bütün partilere eşit mesafe ve sadece oy hakkı için çalışma ilkeleri ile Türkiye'de KA.DER'i çağrıştırır.

Amerikan sûfrajet hareketi İngiltere'de olduğu gibi 19. yüzyılın ortalarında Susan B. Anthony ve Elizabeth Cady Stanton öncülüğünde, örgütlü siyasal hak mücadelesi ise 20. yüzyılın başlarında Carrie Chapman Catt ve Alice Paul önderliğinde gelişmiştir. Chapman Catt, 1916 yılında üye sayısı iki milyonu bulan Ulusal Amerikan Kadınlar Oy Derneği (NAWSA-1890) ve bu anayasal yollarla mücadeleden sonuç alınmayacağını düşünen Alice Paul ise daha radikal strateji benimseyen Ulusal Kadınlar Partisi (NWP-1913) etrafında mücadele etmiştir. Paul, WSPU'nun protesto taktiklerini izlese de şiddetten uzak durmuştur. Hedefi, kadınlara oy hakkı tanınmadan hükümetin demokrasi söyleminin anlamsız olacağı argümanıyla Woodrow Wilson üzerinde baskı yaratarak oy hakkı için desteğini sağlamaktır. Bu nedenle de Beyaz Saray'ı kazıklarla çevirme eylemi yapmıştır.

İngiltere'de ve Amerika'da kadınların 1866-1928 yılları arasında söz konusu sûfrajet örgütlerle verdikleri siyasal haklar mücadelesinin kadınlara siyasal haklarının tanınmasında payları ne kadardı, mücadeleleri ne kadar etkili oldu, değerlendirmesi oldukça güç. Bu noktada, iki ülkedeki mücadeleden kısaca bahsedilmesinin nedeni, Türkiye'de siyasal hakların alındığı/verildiği eksenindeki tartışmalarda karşılaştırmalı çalışmalara ihtiyaç olduğunu göstermesidir. Zira bu mücadelenin hangi ortamda geliştiği (siyasal, sosyal ve ekonomik ortamın ve Parlamento ve partilerin bu konudaki tutumları) mücadelenin gücünü ve karakteristiğini belirlediği gibi benimsenen stratejileri de etkilemektedir (Kowal, 2000: 242; Purvis, 2013). Örneğin İngiltere'de Parlamento'da hem liberal hem de muhafazakâr partiler, İşçi Partisi zaten destekliyordu, yasal olarak kadınlara siyasal hakların tanınmasını destekliyordu (Hume, 1982: 18). Stratejilerinde ve ortamlarında farklılık olsa da, Amerikan ve İngiliz sûfrajetlerin ortak noktaları, sınıf farklılıklarını yok sayarak hakları orta-üst sınıf kadınlar için istemiş olmalarıdır ki bu da liberal feminizmin karakteristiğini yansıtması bakımından önemlidir. Bu arka planda, bir sonraki bölümde, Türkiye'de liberal feminizmin kökeni ve siyasal haklar çerçevesinde yasal eşitlikçi fikriyat ve mücadeleyi ele almak istiyorum.

OSMANLI'DAN ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNE TÜRKİYE'DE LİBERAL FEMİNİZMİN NİRENGİ NOKTASI: İLERLEME VE KADININ ÖZGÜRLEŞMESİ EKSENİNDE EŞİTLİK TALEBİ

Hürriyet, hürriyet sadalarıyla koca kıtaları kanlara boğdukları esnada bile kendilerinden daha büyük, daha mühim olan âlem-i nisvanı gözleri görmedi. Onlara hukuk-ı siyasiye değil, hukuk-ı insaniye bile bahşetmekten çekindiler... Lâkin hukuk-ı insaniyemizi olsun istemeye hakkımız yok mudur? (*Kadınlar Dünyası*, 1913).

Türkiye'de kadın haklarının gelişimine dair dinamiklere bakıldığında, Fransız Devrimi ve Aydınlanma'dan etkilenen liberal feministlerin taleplerine ve gerekçelerine benzer saiklerle ortaya çıktığı görülür. Kadınların eğitilmesi, ailenin ve toplumun ilerlemesi için şarttır ve gereklidir. Bu minvalde, Tanzimat döneminde ilk defa kadınlara orta öğretim imkânı sunulması ve mesleki ve kültürel gelişimlerini sağlamak için okulların (öğretmen, ebe, sanayi okulu gibi) açılmasıyla resmî eğitime başlanması ve diğer yasal düzenlemelerin gerçekleştirilmesi kayda değerdir (Kurnaz, 1991; Taşkıran, 1973). Ancak Stanton ve Gouges'nın erkeklere tanınan haklardan kadınların dışlanmasına itirazına benzer yukarıdaki alıntıdaki biçimde dile getirilen hak talebi açısından Türkiye'de liberal feminizmin kökeni, Jön Türk Devrimi'nin özgürlükçü atmosferin-

de gelişen Osmanlı kadın hareketine ve bu çerçevede eğitim, çalışma, oy hakkı mücadelesine dayandırılabilir. Emine Semiye "İslâmiyette Feminizm" (1910) adlı makalede, kadın ve erkeklerin akıl bakımdan farkları olmadığı ve Osmanlı toplumunun ilerlemesi için kadınların eğitim ve çalışma haklarına sahip olması ve kadın-erkek eşitliğinin sağlanmasının gerekliliğine dikkat çeker. Semiye, kadınların ekonomik özgürlüklerini kazandıklarında da erkeklere boyun eğmeyeceğini vurgular. Semiye'nin dile getirdiği talepler ve gerekçesinin Wollstonecraft ve Taylor'ınkinden farkı yoktur ve Semiye bu talepleri dile getiren tek kadın değildir. Halide Edib, kadınların eğitildiği takdirde yeteneklerini geliştirebileceği ve ailenin ilk eğiticisi olarak faydalı olabileceğini belirterek Meşrutiyet döneminde kadın meselesini liberal açıdan savunan kadınlardan biridir.

Kadınlar, bu dönemde kadın haklarını savunmayı şiar edinen kadın dernekleri (Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti, Teâli-i Nisvan Cemiyeti) ve çeşitli dergi ve gazetelerdeki (*Hanımlara Mahsus Gazete, Kadınlar Dünyası*) "Kadınlar da Hürdür, İnsandır", "Hürriyet İsteriz", "Çalışmak Hakkımızdır", "Millete ve Hükümete Bir Hitabe: Hak İstiyoruz" başlıklı *Kadınlar Dünyası*'ndaki yazılarıyla eğitim, çalışma, sosyal, siyasal, ekonomik hak taleplerini ve kadın-erkek eşitliği savunusunu dile getirmeye başladılar.[3] Zafer Toprak (Toprak, 2015: 25), Teâlî-i Nisvân ve Teâlî-i Vatan gibi kadın derneklerinin İngiltere'deki süfrajet hareketle yakın temasta olduğunu, Kurnaz (Kurnaz, 1991: 74) bir grup kadının 1908 yılında Meclis-i Mebusan'ın açılışına dinleyici olarak katılmayı talep ettiğini belirtir. Burada dikkat çekici olan, kadınların eğitim, sosyal ve çalışma hakları daha kolay ifade bulurken siyasal haklarını dillendirmekte çekince göstermeleridir. Bu çekinceyi, II. Meşrutiyet döneminde kurulan derneklerin kuruluş bildirgelerinde ya da *Kadınlar Dünyası*'ndaki yazılarda siyasetle alâkaları ya da siyasal hak talepleri olmadığını özellikle belirtmelerinde görmek mümkündür. Bunu öncelikli olarak "insan sayılmak" ve eğitim, çalışma ve diğer sosyal hakları alabilmek için bir "uyum stratejisi" olarak değerlendirebiliriz. Bu bakımdan söz konusu dönemde siyasal ve ekonomik ortamın kadınların oy hakkı talebini dillendirmeye elverişli olmadığını ve hak savunucusu kadınların İngiltere'de ve Amerika'da olduğu gibi örgütlü bir siyasal hak mücadelesi yürütemediğini görüyoruz.

1912-1913 Balkan Savaşları, Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı süreci, kadınların bu liberal hak taleplerini bir kenarda tutarak, odaklarını daha çok hayırseverlik dernekleriyle yaralılara, askerlere, geride kalan eşlerine ve çocuklarına yardım konusuna çevirmelerine neden olmuştur, tıpkı İngiltere'deki süfrajetler gibi. Savaş dönemlerinde kadınların emeklerinin mükâfatlandırılması veya kadınların çalışma hayatına katılmaları ile kendilerini ispat etme imkânı buldukları ortamlar olarak savaşların kadınların siyasal hak elde etmeleri için uygun zemini hazırladığı söylenebilir (Tekeli, 2017: 380; Zihnioğlu, 2003: 119). Şirin Tekeli'nin (Tekeli, 2017: 304) kadınların siyasal hakları dünyada üç dalga halinde (Birinci Dünya Savaşı ve İkinci Dünya Savaşı sonrası ile 1930'lar olmak üzere) elde ettiğini belirtmesi, bu bakımdan şaşırtıcı değildir. Türkiye'de de bu yönde kadınlar için parti kurma teklifinde bulunacak kadar radikal ve örgütlü siyasal hak talebi ilk kez, Hülya Adak'ın (Adak, 2007) "İmparatorluğun süfrajetlerinden" biri ve Zihnioğlu'nun (2003) da 1909'dan 1930'a kadar hayatını siyasal hak talebine vakfetmiş bir kadın olarak nitelendirdiği Nezihe Muhiddin tarafından dile getirilmiştir. Nezihe Muhiddin'in mücadelesine odaklanmadan önce, bu dönemdeki kadın

Nezihe Muhiddin ve Türk Kadın Birliği (1927-1935)

YAPRAK ZİHNİOĞLU

Erken Cumhuriyet'in yaygın adlandırmasıyla Nezihe Muhiddin Hanım (1889-1958, İstanbul) geçiş dönemlerindeki altüst oluşları yaşamış ve son yıllarına değin yazmaktan, üretmekten, düşünmekten, eylemlilikten vazgeçmemiş, kadın tarihimizin "enfüsi" bir şahsiyeti. II Meşrutiyet öncesi yazılarıyla basında yer alan Nezihe Muhiddin'in ilk bakışta göze çarpan özelliği, kanımca, düşünsel ve eylemsel cesareti. Siyasal açıdan dikkat çeken yanı ise, ürettiği kadın kurtuluşu politikalarının herhangi bir siyasi partinin programatik çerçevesinden bağımsızlığı. Bunlara pozitif/olumlu politika tarzını da eklemeliyim.

Nezihe Hanım'ın siyasi düşünce hayatında evreler var. İlk gençliğinde, Osmanlıcılığın yaygın olduğu dönemde bu akımdan etkileniyor, hemen sonra yerine geçen Türkçülük akımına kısa bir süre sempati gösteriyor ve uzaklaşıyor, nihayet Cumhuriyet ile birlikte demokratik değerlere yaklaşıyor. Erken Cumhuriyet'in baskıcı ortamında konuşmaktan, yazmaktan, eylemlilikten vazgeçmiyor, ana akıma uymak yerine benimsediği düşüncelere göre davranıyor. Ve yaşamı boyunca kadınlar için mücadele etmekten vazgeçmiyor. Nezihe Muhiddin'i incelerken gördüğüm bir başka –veri yetersizliği nedeniyle göremediğim daha nicesi vardır– önemli husus pozitif/olumlu politika yöntemini kullanması. Bu tarzının ince bir düşünce ürünü olduğunu görmemek imkânsız. Özellikle Cumhuriyet'in kurucu kuşağının baskın kadın ve feminizm karşıtı tutumunun yaygınlaştığı kuruluş yıllarında Nezihe'nin feminist politika yaptığını düşünürsek, eril ortamda kadın yanlısı en küçük bir adımı, tutumu doğru değerlendirmek ve desteklemekle bu kuşatmayı delebileceğini görmüş olmalı.

Böylesi güçlü bir kadın hakları savunucusunun, erilliğin bu kez modern formunun kamusal alanda en uç noktada dolaştığı söz konusu devirde ötelenmesi, her ne olursa olsun susturulması ve değersizleştirilmesi kaçınılmazdı. Yeni gelen eylemci kadın kuşakları ve İnas Darülfünunu talebesi/mezunu atak genç kadınlarla sürecek ve güçlenecek olan feminist hareketin, önde gelen figürlerinden birini, en ağır ceza ile, kişilik linci ile cezalan-

hakları ve eşitlik anlayışından kısaca bahsetmek gerekir.

Bir sosyal toplum, cinsinden yalnız birinin asri icapları kazanması ile yetinirse, o sosyal toplum yarıdan fazlası zaaf içinde kalır (*Mustafa Kemal*, aktaran Taşkıran, 1973: 83).

Türk kadını dünyanın en aydın, en fazileetli ve en ağır kadını olmalıdır. Ağır sıklette değil, ahlâkta fazilette ağır. Türk kadınının vazifesi, Türk'ü zihniyeti ile, pazusu ile, azmi ile muhafaza ve müdafaaya kudretli, nesiller yetiştirmektir (*Mustafa Kemal*, aktaran Taşkıran, 1973: 90).

dırmadan (Zihnioğlu, 2003) önünü almak mümkün olmayacaktı.

Cumhuriyetçi erkek kuşağın bu yöndeki başarısı, her şeye rağmen, Nezihe Muhiddin açısından, ilk yıllarda kâğıt üstünde bir kazanım oldu. Amaç kadın hareketini korkutma ve sindirme olduğu için Nezihe Muhiddin sembol olarak seçilmişti ve kadınlar aynı şeylerin başına gelmemesi için onun kadar atak davranmama, kendilerini, kurdukları kurumları koruma çizgisine çekildiler. Nezihe Hanım içinse bu saldırı yaşamında yavaş yavaş etkisini gösteren, özellikle kısa bir arayla eşi Memduh Tepedelengil'i (ö. Eylül 1946) ve kardeşi Dr. Faik Muhittin Adam'ı (ö. Ekim 1946) kaybettikten sonra klinik müdahalelerle ve ilaçlarla ağırlaşan bir çöküş ve ölüme gidiş süreci oldu. Ölümünden önceki son on yıla ait klinik geçmişinin araştırılması, hekimlerinin kimler olduğunun ve nasıl bir "tedavi" süreci uyguladıklarının ortaya çıkarılması, bugün Nezihe Hanım'ın ailesinin kalan fertlerine düşüyor. Bu araştırma, kadın tarihçileri tarafından modern eril dönemlerin isyankâr kadınlarına kamu alanında eril devlet ve özel alanda doğrudan erkek eş, yakın vb. tarafından başvurulan klinik müdahalelerin ne olduğu başlığıyla yapılırsa, en açık sözlüsü Rıza Nur olmak üzere, erkeklerin hatırat yazınında rastladığım, dönemin kadınları "tedavi" yöntemlerine ilişkin önemli verilere ulaşılacağını kuvvetle düşünüyorum.

Nezihe Muhiddin

Bilindiği gibi, 1996-2003 yıllarında hazırladığım çalışmamda (*a.g.e.*) esas olarak Kadınlar Halk Fırkası ve Kadın Birliği'nin 1923-1927 yılları arasındaki faaliyetlerini ve bu bağlamda Nezihe Muhiddin'in düşünsel dünyasını incelemiştim. Ve 1927 sonrası, 1935'te kapatılana değin Türk Kadın Birliği'nin faaliyetlerine kısaca değinmiştim. Türk Kadınlar Birliği'nin[1] 1927-1935 dönemi, yeni çalışmaları hak ediyor. Bu ya-

Mustafa Kemal'in 1923'te İzmir'de yaptığı konuşmadan yapılan yukarıdaki alıntılar, Kemalist dönem kadın hakları ve kadın anlayışının Aydınlanma ve pozitivizm etkisinde toplumun ilerlemesi için kadın ve erkeğin eşit vatandaş olmaları yönünde geliştiğini ortaya koyar. Bu bakımdan erken Cumhuriyet dönemi kadın hakları ve kadın-erkek eşitliği anlayışı en bariz ifadesini, "inkılâbın mana ve kavramını" temsil ettiği iddia edilen Medeni Kanun'da (1926) bulur. Çokeşlilik son bulur, kadına eşit boşanma, velâyet, şahitlik ve miras hakkı tanınır. Ancak bu değişikliklere siyasal haklar henüz dahil edilmez. Zafer Toprak'ın (Toprak, 2014:

zıda ben gerek Nezihe Muhiddin hakkında ve gerekse TKB'nin söz konusu dönemine ilişkin, ileride ayrıntılı işlemeyi düşündüğüm kimi değerlendirmelerimi kısaca sunmayı amaçlıyorum.

Nezihe Muhiddin'in TKB ile ilişkisinin kesildiği 1927 Temmuz'undan sonra daha çok *Cumhuriyet* gazetesinde olmak üzere, Birlik ile "sabık reisi" arasında "kavga, şiddet, husumet, dayak, çekememe" sözcüklerinin sık kullanıldığı yorumlu, alaycı, kinayeli ve imzasız "haber"ler yayınlanmaya başladı. Kuruluş hükümetinin yarı-resmî yayın organı *Cumhuriyet* gazetesi, Nezihe Muhiddin'in düşüşünden yeterince ferahlık duyması/sevinci yetmemiş gibi, eski ve yeni Birlik "reis"leri ve üyeleri arasında dedikodu, çekişme, anlaşmazlığı öne çıkarmayı amaç edinen bir yayın çizgisi izledi. *Cumhuriyet*'in, her iki tarafı da değersizleştirme politikasına yaslanan bir yaklaşımla, Birlik ve Nezihe Hanım arasındaki ilişkide geçtiğini öne sürdüğü olayları abartarak, değiştirerek, yanlış bilgi vererek yürüttüğü bu çizgi, Cumhuriyetçi erkek kuşakların, politik açıklamalarıyla ters düşüyor. Ve kadın haklarına ve feminizme ilişkin gerçek duygu ve düşüncelerinin göstergesini oluşturuyor. *Cumhuriyet* gazetesi o dönemde sadece Nezihe Muhiddin'in –önce yanlış isimle verdiği– vefat haberinde "ölümünü ... teessüfle bildirdiğimiz" ibaresini kullanmıştır. Bu bakımdan bu dönemin satır araları doğru okunmalı ve bu yayınlara kadın tarihçileri temkinli yaklaşmalı.

Nezihe Muhiddin'e devlet eliyle, basın aracılığıyla gerçekleşen kişilik lincinin amacının aslında tüm kadınları, kadın ve feminist hareketini sindirme ve "yola getirme" stratejisi olduğunu düşünüyorum. Kadın Birliği'nin Şehzadebaşı'ndaki merkezine 1927 Temmuz'unda polis baskınıyla başlayan bu süreç, Birliğin daha önce dernek kurma ve yürütmede siyasi deneyimi olan kadın üyelerince de doğru anlaşılmıştı. II. Meşrutiyet'in, Birinci Dünya Savaşı'nın altüst oluşlarını yaşamış, yardımseverlik, cephe gerisinde lojistik destek gibi amaçlarının yanı sıra kadın haklarını da içeren programları olan kadın cemiyetlerini/derneklerini kurmuş ve aktif olmuş Kadın Birliği üyelerinin, hükümetin bu hamlesinin kendilerine ve kurumlarına da yönelik olduğu, dahası devamının geleceği mesajını içerdiğini kavramaları, dönemin diğer politik linç örnekleriyle de birleştiği için zor olmamıştı.

Üstelik bu açık mesaj, aslında basında, aydınlar, edebiyatçılar, siyasetçiler, düşünürler, akademisyenler gibi daha geniş çevrelerde de doğru anlaşılmıştı. 2003'ten sonraki çalışmalarımda, onun aleyhinde yazan çizenler de dahil herkesin, hükümetin iddia ettiği gibi, Nezihe Muhiddin'in "Cemi-

155) belirttiği gibi, Léon Duguit'in anayasa kitabının *Hukuk-i Esasiyye* (Menemenlizade Edhem, 1923) adıyla çevirisinin Osmanlı ve Cumhuriyet anayasacıları ve Mustafa Kemal tarafından okunması ve yararlanılmasıyla kadınların siyasal hakları tartışılmış olsa da Tekeli (1977) TBMM'nin 1920'de açılmasından kadınlara seçme-seçilme hakkının tanındığı 1934 yılında kadar Meclis'te birkaç tartışma dışında bu konuda bir gündem maddesi olmadığını ifade eder. Bu nadir tartışmalardan biri, 1923 yılında Birinci Meclis'te seçim kanunu hakkında İkinci Grup'un lideri Erzurum milletvekili Hüseyin Avni Bey'in kadınların henüz oy kullanma sa-

yetler Kanunu'na muhalif hareket" ederek, Birlik kasasından usulsüz olarak para alma, "cemiyete mahsus binayı ikametgâh ittihaz" etmekle emniyeti suiistimal etme "suç"larını işlemediğini, neredeyse kesin olarak bildiğini gördüm. Ancak, ağır baskıcı otoriter dönemlerde yaşandığı üzere, çoğu kişinin bu suç atmaya, mesnetsiz iddialara, karalamaya karşı çıkmaya takati olmadı. Ayrıca bu soğukkanlı kamusal sessizliğin yapılanları kabullenmeme mesajını içerdiğini ve bir tür direniş metodu olduğu da düşünülebilir. Yoksa, dönemin baskılarını hafifletmek için çıkarılan "13 Mayıs 1929 Kabahatlilerin Affı"[2] kanunu ile mahkemelerden kurtulan Nezihe Hanım'ın, kadınlara Belediye seçimlerine katılmak hakkı tanındıktan[3] hemen sonra, Ekim 1930 Belediye seçimlerinde Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın Meclis adaylığı başka türlü nasıl izah edilebilir?

Nezihe Muhiddin, saldırıların başladığı ilk günden ölümüne az kalan bir zamana değin gurur ve cesaretle kendini, tutumunu, feminizmini savunurken ve kamu alanında başı dik var olma savaşı verirken aslında, devletin kadınları sindirme otoritesine karşı da mücadele ediyordu, ancak bu mücadelede yakın dostları dışında, yanı başında fazla kimse yoktu. Buna karşın, Taha Toros'un, eşi Memduh Tepedelengil ile "mutsuz evlilik" yaşadığı yorumunun, aile üyesi ve siyasi tarihçi Mizyal Karaçam Şengil'den öğrendiğimize göre (Şengil ile görüşme, 2018) doğru olmaması ihtimali çok yüksek. Şengil'in, aile albümündeki, yeni gün ışığına çıkan, Memduh Tepedelengil'in, TKB'nin bir etkinliğinde çekilmiş fotoğrafı ve aileden gelen bilgileri aktardığına göre Memduh Bey, Nezihe Hanım'ı etkinliklerinde desteklemişti.[4]

Nezihe Muhiddin'in baskılara direnme savaşı, mahkemelerdeki dirençli tutumu ile ve Valiliğe karşı açtığı davayla başladı, 1930'daki *Türk Kadını* kitabının yayımı ile devam etti. Aynı yıl, dönemin yaygın deyişiyle Serbest Fırka'nın önde gelen üyeleri arasına girişiyle, seçimler sırasında basına verdiği/verebildiği demeçlerden siyasal görüşlerini tahmin etmeye daha çok yaklaşıyoruz. Nezihe Muhiddin'in Serbest Fırka'ya katılmasının nedeni demokrasi ve düşünce özgürlüğünü geliştirmek, tek-parti yönetimine, döneme ilişkin diktatörlük iddialarına karşı tutum almak içindi. Bu yolla kadınların özgürlük alanının genişleyeceğini düşünmüş olmalıdır. Ona göre parlamenter sistemin gereğini yerine getirmek için çok partili bir siyasal hayata geçilmesi ve kadınların seçme ve seçilme haklarını bir an önce kazanması gerekiyordu. Bu haklar, aşırı güce sahip birkaç erkek hegemonun iki dudağı arasından çıkacak keyfi kararlara bağlı olamazdı. Ne-

lahiyetinde olmadığı ve eşlerinin onları temsil edebileceği yönündeki görüşü karşısında Tunalı Hilmi Bey'in kadınlar için seçme-seçilme hakkını savunmaya çalışması ve kendisine tepki gösterilerek konuşmasına izin verilmemesidir. Yine 1924 Anayasası'na dair Meclis'te ikinci seçim devresinde yapılan toplantıda, "Her Türk milletvekili seçimine katılmak hakkına sahiptir," ifadesinin kadınları da içerip içermediği konu edilmiş, sonuçta da ifade "her erkek Türk" olarak kabul edilmiştir (İnan, 1975: 134-135). Bu tartışmalar kadınların seçme-seçilme hakkını elde etmesi bir yana, kadınların yeterince yetkin bulunmayarak aile reisi olan er-

Kadınlar aleyhindeki bir karikatür (Cumhuriyet, 13 Ekim 1931).

zihe Muhiddin'in desteklediğini düşündüğüm ikinci önemli husus, devletin Müslüman olmayan vatandaşlarına karşı yoğunlaşan ayrımcı politikalarına ve siyasal alanda hâkim kılınmak istenen Türkçülüğün aşırı yorumlarına karşı Serbest Fırka'nın bazı hamleleridir.

Bu düşüncelerinin Kadın Birliği'nin bazı üyeleriyle ters düştüğünü ileri sürmek mümkündür. Görebildiğim kadarıyla TKB'nin 1927 sonrasındaki yönetiminde iki ana fikir çizgisi temsil ediliyordu. İlki Nezihe Hanım'la kadın hakları konusunda aynı düşünen feministler, ikincisi hükümetin görüşlerini Birlik'te hâkim kılmak isteyenlerin, Saime Eraslan'ın başını çektiği ve daha çok onun yakınlarından oluşan, devleti temsil eden grup. Bu iki çevre, birleştirici, deneyimli bir politikacı olarak Latife Bekir Çeyrekbaşı'nın başkanlığı üzerinde anlaştı. Ve bu görevi Latife Bekir Hanım (Moralı, 1969) layıkıyla yerine getirdi.

Kadın Birliği'nin Nezihe Muhiddin sonrası dönemde, 1927 Ağustos'undan başlayıp hükümetin Birliği kapanmaya zorladığı 1935 Mayıs'ına değin etkinlik ve siyasal tutum alışına yakından baktığımızda bir varoluş mücadelesini görüyoruz. Hükümetin "Nezihe Muhiddin bu Birlik'ten gönderilmeli" görüşüne tam olarak katılan ve kategorik olarak Nezihe Muhiddin karşıtı olan Kadın Birliği üyelerinin bu operasyonda etkin olduğunu biliyoruz. Ancak, döneme ilişkin yeni inceleme ve bulgularıma göre, kalan Birlik üyelerinin ve eylemcilerinin büyük çoğunluğu baskı dönemlerine özgü bir varlık-yokluk savaşı verdiler. Latife Bekir Çeyrekbaşı, Efzayiş Yusuf, Seniha (Rauf) Sami Moralı, Necile Tevfik, Lamia Refik gibi öncü kadınlar, Birliğin ayakta kalması ve her ne olursa olsun kadın haklarını savunmaya devam etmesi konusunda anlaşıyorlardı. Ancak bunun için yeni bir strateji benimsemeleri gerekiyordu. Eski başkanları Nezihe Muhiddin gibi

kekler gibi vatandaş bile sayılmadıklarına işaret eder.

Türkiye'de kadınlar 3 Nisan 1930'da belediye seçimlerinde seçme-seçilme hakkını elde etmiştir. Aynı gün Afetinan'ın (1958) Türk Ocağı'nda yaptığı konuşmada, kadınların ekonomik ve siyasi anlamda ehliyet ve akıl sahibi olduğu, her alanda erkeklerle eşit olduğu, ayrıca bu hakkın demokrasinin, kadınların özgür hissetmelerinin ve toplum içindeki görevlerinin gereği olduğuna dikkat çekmesi kayda değerdir. Afetinan'ın (Afetinan, 1958: 39) "Bizim feminizmde gayemiz, kanun önünde vazife ve hakta eşitliktir," diyerek kadınların seçme-seçilme hakkını Cumhuriyet'in eşitlik

açık kadın politikası yürütmeyecekler, hükümetle ters düşmeden, kamu alanında iktidarın dikte ettiği söylemi benimsiyor gibi görünerek, kadınlar arasında daha çok çalışarak ve örgütlenerek etkinliklere devam edeceklerdi. Basının fazla ilgilenmediği toplantılarda, içeride, feminizm, kadın hakları, kadınlara seçme ve seçilme hakkı konularını tartıştılar, konferanslar verdiler. Dışarıda, kamuda "yardımseverlik" boyutuna ağırlık verdiler. Bu kısılmış sesle kadın hakları politikası yapma ve siyasi iktidarla ters düşmeme tarzı, Kemalizm'i benimseyen 1950 sonrası kadın derneklerince eleştirilmeden benimsendi ve yaygınlaştı.

Çok genç yaşından itibaren yaşamı boyunca kadın hakları ve çocuklara, yoksullara yardım için çalışmış ve gözlerini kapatana dek çalışacak olan Latife Bekir Çeyrekbaşı'nın (ö. 1952) başkanlığı altında Kadın Birliği ağır baskı döneminin koşullarına uyarlanarak 1927-1935 yılları arasında varlığını sürdürmeye çalıştı. İktidarın kadınları "söz dinleyen ve dinlemeyen" ölçütüne göre cezalandırma-ödüllendirme politikalarını benimsemedikleri halde, kabullenmiş göründüler.

Cumhuriyet'in erken döneminde etkin olan bu hareketin susturularak feminizmin bastırılması ve 800 üyesiyle Türk Kadın Birliği'nin kapatılışı Türkiye'nin reformlar tarihinde önemli bir kayba işaret eder. Yüz yıl önce başlayan, kadın haklarını savunmada kararlı, reformcu kadın hareketinin kazanımlarının bugüne gelene değin kadınların yaşamında ne büyük bir değişim yaratacağını hayal etmek bile zor görünüyor. ❐

DİPNOTLAR

1 Bundan sonra TKB. Derneğin kuruluş adı Kadın Birliği'dir (Şubat 1924), 1925'ten sonra üyelerince Türk Kadın Birliği olarak değiştirildi. 1950'deki, Latife Bekir Çeyrekbaşı'nın katkılarıyla yeniden kuruluşunda adı Türk Kadınlar Birliği oldu.

2 13.5.1929 tarihli ve 1441 sayılı "Kabahatlerin Affı ve Bazı Cürümlerin Takibat ve Cezalarının Tecili Hakkında Kanun."

3 3.4.1930 tarihli ve 1580 sayılı "Belediye Kanunu" Madde 13 - Her Türk, nüfus kütüğüne yerli olarak yazıldığı beldenin hemşerisidir. Hemşerilerin belediye işlerinde reye, intihaba, belediye idaresine iştirake ve belde idaresinin devamlı yardımlarından istifadeye hakları vardır". http://www.yds.gov.tr/dosyalar/1326978039-1580.pdf

4 Mizyal Karaçam Şengil, üçüncü kuşaktan yeğeni ve İnkılap tarihçisi olarak, Nezihe Muhiddin üzerine kapsamlı bir kitap üzerinde çalıştığını açıkladı (Şengil, *a.g.y.*).

ilkesine ve demokratik yönetime dayandırması, liberal eşitlikçi feminizm anlayışını destekler. Toprak (Toprak, 2014: 449), İnan'ın konuşmasında Léon Duguit'in ***Hukuk-i Esasiye*** kitabından yararlandığını belirtir. İnan'ın çarpıcı diğer iddiası, kadınlara oy hakkı tanınmasının arkasındaki faktör, Mustafa Kemal ve Afet İnan'ın tasarı öncesinde yaptıkları konuşmalardır. Hülya Adak (Adak, 2009: 44-45), Afet İnan'ın anlatısının kadınların oy hakkını nasıl aldıkları değil, Mustafa Kemal'in bu hakları kadınlara nasıl verdiğinin öyküsüne dayandığını savunur.

Türkiye'de kadınlara genel seçimlerde seçme-seçilme hakkı, 5 Aralık 1934'te

Anayasa'nın 10. ve 11. maddelerinde yapılan değişiklikle tanınmıştır. Bu hakkın neden dört yıl arayla verildiğine ilişkin Tezer Taşkıran (Taşkıran, 1973: 129) "böyle uygun görüldüğünü" söylemekle yetinirken Şirin Tekeli (1982) bu hakkın sembolik değerine işaret eder. Bu noktada kadınlara belediye ve parlamento için oy hakkının kademeli tanınmasının Türkiye'ye özgü olmadığını belirtmek gerekir.[4] Kanun değişikliğini öneren Başbakan İsmet İnönü niyet konusunu şöyle ifade eder:

Bugün yaptığımız bu teşebbüs, Büyük Millet Meclisi'nin ve Türk inkılâbının yıllardır güttüğü siyasetin tam bir yarımıdır... Teklifimizle Türk kadınına bu hakkı bir lütuf olarak veriyoruz kanaatinde asla değiliz ve kimse bu kanaatte olmaz. Bizim kanaatimiz, Türk kadını için böyle vazifelere girmek, esasen hakkı olduğu ve yanlış olarak, zulüm olarak çoktan beri geri bırakıldığı merkezindedir... Bizim inkılâbımızın en baş ayırımlarından biri, kadınlara verdiğimiz mevki ve kadın haklarını tanımakta gösterdiğimiz isabettir. Türk inkılâbı denildiği vakit, bunun kadının kurtuluşu inkılâbı olduğu beraber söylenecektir (akt. İnan, 1975: 176).

İnönü'nün ifadesine göre, kadınlara siyasal hakların tanınmasında kadınların "gerikalmış konumlarından kurtarılması" niyeti olduğu kadar, Türk kadınının Kurtuluş Savaşı'ndaki katkıları da önemli bir faktördür. Böylelikle kadınlar ehliyet sahibi vatandaş sayılarak siyasal toplumun üyesi haline gelmiş ve kadın-erkek eşitliğinin sağlanmasında ciddi bir adım atılmıştır (Tekeli, 2017: 177). Erken Cumhuriyet döneminin kadını birey olarak görmeyen bu liberal-cumhuriyetçi siyasal haklar anlayışı nedeniyle Kadıoğlu'nun belirttiği gibi, "Cumhuriyet kadını bireyselliğini keşfedemeden vatandaş olmuştur" (Kadıoğlu, 1999: 122).

Aslında Osmanlı'da kadınların siyasal hak talepleri Halide Edib'den Sabiha Sertel'e pek çok kadın tarafından dile getirilmiş olsa da Haziran 1923'te Kadınlar Halk Fırkası'nı kurma girişimiyle başlı başına kadınların siyasal hak mücadelesini örgütlü düzeyde yürütmeyi hedefleyen kişi olması bakımından Türkiye'de süfrajet hareketin öncüsü, tam da bu vatandaşlık çerçevesine uygun eşitlikçi feminist anlayışla, "Biz kadınlar toplumun her yerinde; siyasette, mecliste, çalışma hayatında yer alacağız, yeni kurulan Cumhuriyet'te biz de kendi yerimizi alacağız, bu kamusal alanın inşasında biz de eşit vatandaşlar olarak varız," (1923) diyen Nezihe Muhiddin'dir. Buna rağmen İnan'ın (İnan, 1975: 163) 1930 yılına kadar Türkiye'de kadın örgütlerinin diğer ülkelerde olduğu gibi siyasal hak talebinde bulunmadığını belirtmesi ve Nezihe Muhiddin'in mücadelesinden hiç söz etmemesi, Adak'ın iddiasını destekler niteliktedir. Türkiye'de eşitlikçi liberal feminizmin gelişimini ve karakteristiğini ortaya koymak için bir sonraki bölümde, kısaca Nezihe Muhiddin'in kadın-erkek eşitliği anlayışı ve siyasal hak mücadelesinden bahsedilecektir.

ERKEN DÖNEM CUMHURİYET DÖNEMİNDE LİBERAL BİR FEMİNİST: NEZİHE MUHİDDİN VE SİYASAL EŞİTLİK MÜCADELESİ

Kadının yükselmesi, erkeğe benzemesi, aradaki farkların kalkması değildir. Bilakis aradaki farkların ıslah ve terbiyesidir... Ben gerçek feminizmi böyle anlıyorum... Biz ancak medeni ve siyasal haklarda erkeklerle müsavat (eşitlik) temenni edenleriz (Muhiddin, 1931: 11-12, 80).

Bugün müdrikiz ki rey sahibi olmayan tufeylidir, sicilde sayılı bir ferd-i vatan değildir... Maksadımız ma'nasız ve müfrit bir süfrajetlik değildir. Türk kadınının tam bir vatandaş mertebesine çıktığı-

nı görmektir (Muhiddin, 1925, *Kadın Yolu*).[5]

Türkiye'de kadınların siyasal hak taleplerinin ve Osmanlı-Türk feminizminin başat figürlerinden biridir Nezihe Muhiddin. "Kadınlık mefkûresi benim mefkûremdir," diyerek kadın sorununu hayatının merkezine koyar. Muhiddin'in "Türk kadını" (1931) etrafındaki feminizm anlayışı, aslında Kemalist kadın hakları ve Cumhuriyetçi liberal eşitlik anlayışıyla uyumludur. Kadınlar Birliği'nin ilk kongresinde (1927) Birliğin amacının "Cumhuriyet'in kadınlığa ait vazifelerini inkişaf ettirmek" olduğunu belirtmesi bu bakımdan kayda değerdir. Wollstonecraft gibi Aydınlanmacı liberal bir reformcu olarak Muhiddin'e göre eğitimin toplumsal ahenk için önemi tartışılmaz; zira kadınlar gelişmeden Cumhuriyet reformlarında başarı yakalanamaz. Türk kadınının sosyal hayatta "önemli bir uzuv" olması için siyasal haklara, bunun için liyakate, liyakat için de eğitilmesine ihtiyaç vardır (Muhiddin, 1931).

Nezihe Muhiddin kadınlık meselesinde, kadınların siyasal ve ekonomik haklara sahip olmasını talep ederken kadın-erkek eşitliği konusunda erkek ve kadının birbirleriyle aynı olma iddiasına şiddetle karşı çıkar. Kadınların haklarını, erkek ve kadının birbirine benzemezliği çerçevesinde toplumsal ilerlemenin vazgeçilmez parçası olarak "hayat pilinin iyi işlemesi ve sosyal dengenin sağlanması" (Muhiddin, 1931: 7) için gerekli görür. Kadın ve erkeği birbirini tamamlayan özneler olarak gördüğü, pilin kutupları benzetmesinde aşikârdır. Aslında bu tam da Carole Pateman'ın tanımladığı eşitlik ve farklılık arasındaki "Wollstonecraft ikilemi"dir; erkeklerle eşit haklara sahip olma konusunda aynılık ama cinsiyetçi işbölümü açısından farklılık. Muhiddin'in kadın hakları gerekçelendirilmesi, Wollstonecraft ve Mill'inki gibi hem liberal hem de rasyonel-ahlâkçı anlayış çerçevesinde anlaşılabilir. Ahlâki hakların kaynağı olan özcü bir insan doğası, bu doğaya göre şekillenmiş vazifeler ve sorumluluklar (kadınlar için çocuk sorumluluğu), bu sorumlulukların erkek ve kadın arasında hiyerarşinin olmadığı bir sosyal örgütlenme içerisinde en iyi şekilde yerine getirilebilmesi ve toplumsal reform için eşit eğitimin gücüne ve gerekliliğine olan inanç. Modern ve uygar Türk kadınının "müşfik, etrafıle alakadar olmağa müsait olduğu için yapıcı ve kurucu" (Muhiddin, 1931: 10) doğası nedeniyle çocukların yetiştirilmesinde ve gelecek neslin eğitilmesindeki sorumluluğuna da dikkat çeken Muhiddin, kadınların erkeklerle sosyal ve çalışma hayatında yarış içinde olmasını, bunun sağlıklı çocuklar yetiştirmekte bir fayda sağlamayacağı düşüncesiyle onaylamaz. Muhiddin, "Biz Türk kadınları, çocukları sütnenelere teslim edip kendi havamızda kayıtsız yaşamak kabiliyetinde miyiz? Böyle hareket edersek memleketimizin nüfus politikasında bize düşen önemli rolü ihmal etmiş olmaz mıyız?" (Muhiddin, 1931: 11) diyerek sorumluluk yüklenmiş "yeni-ideal Türk kadını" tasavvurunu ortaya koyar. Bu ideal Türk kadını, eğitimli, fedakâr, idealist, şefkatli, kusursuz ev kadını, hürriyeti süs ve eğlence için istemeyen kuzeni Nakiye Hanım'da vücut bulur (Muhiddin, 1931: 13-16). Muhiddin kadınların özgürleşmesini, eğitilerek her tür meslek edinip ekonomik özgürlüklerini kazanmalarına dayandırır. Ama bu özgürlük ancak "erkek emeğin yuvanın kuşlarını besleyecek kudreti" (Muhiddin, 1931: 11) göstermediği durumlarda kullanmak içindir. Aksi takdirde kadınların sadece meslek sahibi olmayı hedeflemelerinin sosyal uyumu bozacağını belirtir. Bu bakımdan Nezihe Muhiddin'in liberal feminizmi özerk birey ve birey hakları açısından kısıtlıdır.

Muhiddin'in kadın-erkek eşitliği açısından tamamlayıcı bakış açısı bir yana, ka-

dınlara siyasal hak talebi, Haziran 1923'te Kadınlar Halk Fırkası kurma girişimiyle örgütlü düzeye taşınır. Muhiddin Fırka'nın kurulma amacını kadınların toplumsal, siyasal, ekonomik statüsünü yükseltmek olarak ifade eder ve Fırka'nın tüzüğünün birinci maddesinde kadınlara oy hakkı talebi yer alır. Muhiddin, bu girişiminin adının neden diğer ülkelerde olduğu gibi birlik, örgüt değil de fırka olduğunu açıklamaz. Belki Amerika'da Alice Paul'un kurduğu Ulusal Kadınlar Partisi'nden ilham almıştır, belki de erkeklerin alanı olan siyasal alana kadınların dahil edilmesi talebini en iyi "parti" adıyla ifade edeceğini düşünmüştür ki kadınların siyasal hakları olmadığı gerekçesiyle Fırka'nın kurulmasına izin verilmemesi de girişimin böyle anlamlandırıldığını destekler. Tüzük değiştirilir ve partinin adı "Kadın Birliği" (1924) (sonradan Türk Kadın Birliği)[6] olur. Birliğin siyasetle ilgisi olmadığı vurgusu öne çıkarılsa da 1927 yılında Kadınlar Birliği'nin ilk kongresinde, kadınlara eşit siyasal hak talebinin resmen tüzüğe konmasıyla oy hakkından vazgeçilmediği görülür. Bu manevra, siyasal ortama bağlı olarak siyasal hak talebine yönelik strateji değişikliği olarak okunabilir. Zira Kowal (2000), İngiltere'de süfrajetlerin militanlığını İşçi Partisi bağı ve Viktorya döneminin sıkı toplumsal cinsiyet kodlarıyla anlamlandırırken Amerika'da kadınların daha uyumlu bir strateji izlediklerini belirtir. Bu bakımdan erken Cumhuriyet döneminde Nezihe Muhiddin'in daha çok liberal anlayışla uyumcu bir strateji izlediğini söylemek mümkün; zira Cumhuriyet'in "yeni kadın" anlayışının doğal sonucu olarak kadınlara bu hakkı tanıyacağına inanır. Öte yandan Alice Paul gibi kamuoyunun dikkatini çekmek adına, kadınların seçilme hakkı olmamasına rağmen 1925'te boşalan bir milletvekilliği için Birliğin Halide Edib'i ve Muhiddin'i aday gösterme girişimi de radikal olarak değerlendirilebilir. Cumhuriyet kadını anlayışı çerçevesinde hareket eden Muhiddin'in bu çabasının karşılık bulmaması, bilakis sürecin dışına itilmesi (Zihnioğlu, 2003), Birliğin 1934 yılında kadınlara seçme-seçilme hakkı tanındığı için misyonunu tamamladığı argümanıyla kendini fesh etmesi ancak Muhiddin'den sonra Birlik başkanı olan Latife Bekir'in ve Birliğin üyesi olan ve oy hakkı mücadelesini benimsemeyen Nakiye Elgün'ün ilk kadın milletvekillerinden olması düşündürücüdür.

Türkiye'de kadınların siyasal hak mücadelesi açısından 1930 ve 1934'te yerel ve genel seçimlerde kadınlara seçme-seçilme hakkının tanınmasıyla yasal anlamda kadın-erkek eşitliği sağlanmış oldu. Ancak 1930'lu yıllardan itibaren seçme hakkını erkeklerle eşit olarak kullanan kadınların seçilme hakkını tam anlamıyla gerçekleştirdiğini söylemek mümkün değil. 2000'li yıllarda parlamentoda % 10'lu, belediye başkanlığında bugüne kadar toplam % 2'li düzeylerde kadın temsili, bu eşitsizliğe ilk dikkat çeken kişi olan Tekeli'nin ifadesiyle "yokluk sendromu" (1982), kadınların siyasal temsilinde eşitsizliğiyle mücadelenin gerekliliğine işaret ediyor. Türk Kadınlar Birliği'nin fesh olmasıyla askıya alınan kadınların örgütlü siyasal hak eşitsizliği mücadelesi, 1990'lı yılların ortasından itibaren Türkiye'de liberal feminizmin kurumsal temsilcisi olan KA.DER tarafından veriliyor.

TÜRKİYE'DE LİBERAL FEMİNİZMİN KURUMSAL HALİ OLARAK KA.DER: KADINLARIN EŞİT TEMSİL SORUNU

Ya toplum erkeklere ve kadınlara gerçek eşitler olarak davranır, ki bu durumda karar almaya yönelik herhangi bir forumda eşit sayılarda yer alırlar; ya da onlara adaletsiz davranır ki, o zaman eşit bir mevcudiyeti güvence altına alabilmek için özel düzenlemelere ihtiyaç duyarız (Phillips, 1995: 199).

KA.DER'in misyonu ancak bütün siyasi partilerde, seçimle ve atamayla gelinen tüm yönetim kademelerinde kadın temsil oranını % 50'yi bulduktan sonra değişebilir (KA.DER eski başkanı Ayşe Dicleli).[7]

KA.DER, 4 Mart 1997 tarihinde Şirin Tekeli'nin ifadesiyle "demokrasinin temsil krizinin" (Tekeli, 2017: 319) en açık göstergesi olan kadının siyasal hayattaki temsil sorununu kamuoyunun ve siyasetçilerin gündemine taşımak ve Türkiye'de siyasal hayatta kadın-erkek temsil eşitliğini sağlamak hedefiyle kurulmuştur. Kuruluşundan itibaren 22 yıl geçmesine rağmen KA.DER'in Türkiye'de sadece bu amaç için çalışan tek dernek olmasının derneğe özgünlük kattığı söylenebilir. KA.DER, bu hedefi gerçekleştirmek için kadınların politikaya katılımını engelleyen ekonomik, sosyal, kültürel ve yasal engellerin ortadan kaldırılması, yasalarda ve siyasi parti tüzüklerinde kadınlara yönelik ayrımcı ifadelerin çıkartılmasına yönelik mücadelesiyle Türkiye'de liberal feminizmin önde gelen kurumsal temsilcisidir. KA.DER'in eşitlik anlayışına göre kadınların ve erkeklerin siyaset alanında eşitliğinin sağlanması, diğer alanlardaki karar mekanizmalarında eşit temsilin elde edilmesini kolaylaştırıcı bir unsurdur.[8] Yani klasik liberal feminizmin eğitimde eşitliğin diğer alanlardaki eşitliği sağlayacağı görüşüne benzer bir savdır bu. Böyle bakıldığında KA.DER'in temel amacının kadınları eşit vatandaş kılmak olduğunu görüyoruz.

Çoğunluğu akademisyen olan 19 kadın tarafından kurulan ve ilk başkanlığını Şirin Tekeli'nin yaptığı KA.DER'in söz konusu yıllardaki imajı, Aksu Bora'nın (Bora, 2002: 120) deyişiyle "lobicilik yapan profesyonel kadınlardan oluşan ne mor iğneli feministlere ne de kermes düzenleyen kadın derneklerine benzeyen bir örgüt". Bu imajı, siyasal partilere eşit mesafede durma ve parti yerine aday destekleme ilkesi ile partiler üstü olma iddiası sayesinde perçinlenmiştir.[9] Tekeli (Tekeli, 2017: 322), bu duruşla kadınların farklı partilerden seçilme şansını artırmayı ve riskini azaltmayı amaçladıklarını belirtirken derneğin eski başkanlarından Çiğdem Aydın, "eşit mesafe" ilkesinin KA.DER'in devamlılığını sağlamaktaki önemine vurgu yapar.[10] Öte yandan bu eşit mesafe ilkesi, somut olarak kimin destekleneceği noktasında derneğin "ideolojisiz" bir örgüt olma eleştirilerine maruz kalmasına neden olur. KA.DER başkanı Nuray Karaoğlu, derneğin liberal, seküler ve demokratik, "feminist olmayan ama feminist değerlere saygılı" olarak tanımlanabilecek bir duruşa sahip olduğunu vurgularken KA.DER'in her kadın adayı da desteklemediğini, başta kadın bakış açısına sahip ve ayrımcılık ve şiddetle mücadelede kararlı olmak üzere bu yönde çerçeve belli kriterleri olduğunu da belirtir (Karaoğlu, 22 Şubat 2019).

KA.DER, kamuoyunda daha çok seçim dönemlerinde yaptığı kampanyalar ile

Oy hakkını elde eden kadınların ilk kamusal kutlamasına, Türk Kadınlar Birliği mitingine çağıran afiş.

dikkat çeken bir kadın sivil toplum örgütüdür. "Şimdi aday olmanın tam zamanı" (2004), "erkek olmak şart mı?" (2007), üç erkek siyasi parti liderinin ağzından "üçümüz de aynı fikirdeyiz!" Hedefimiz yerel yönetimlerde % 50 kadın aday" (2009), "275 kadın milletvekili" (2011), "kadın adayları unutma!" (2013), "biz ne diyoruz, siz ne anlıyorsunuz!" (2015), "Siyasette daha çok kadın" (Aralık 2017) gibi sloganlarla genel ve yerel seçimler öncesinde hem aday belirlemede en etkin role sahip olan siyasal parti liderlerine kadın adayları destekleme çağrısında bulunmayı hem de kamuoyunda kadın temsilinin azlığına dikkat çekmeyi hedeflemişlerdir ki bu oy hakkı mücadelesindeki ılımlı stratejilerin sürdürüldüğüne işaret eder. Yine seçim dönemlerinde "Siyaset Akademileri" aracılığıyla kadın adayların toplumsal cinsiyet gibi konularda, sosyal medya yönetimi, propaganda ve başarılı kampanya yürütülmesi gibi konuları da kapsayacak şekilde eğitilmesi, bilinçlendirilmesi ve farkındalıklarının yükseltilmesine yönelik çalışmalar yürütmektedirler.

Seçim dönemleri dışındaki zamanlarda ise KA.DER, karar organlarında kadın-erkek temsilinde eşitliği sağlamak için eşitlik mekanizmalarının kurulması, kadın-erkek eşitliği bilincinin yükseltilmesi, temsil eşitliğine yönelik politikalarının geliştirilmesi, parti üyesi olan kadınların güçlendirilmesi, partilerinde görünür kılınmaları ve yerel ve genel seçimlerde aday olmaya teşvik edilmeleri amacıyla lobi, savunu, kampanya, örgütlenme, dayanışma ve eğitim çalışmaları yapar.[11] 1998 yılında Meclis'te "Kadın-Erkek Eşitliği Komisyonu" kurulması önerisi bu yöndeki çalışmalarından biridir. Bu komisyon, 2009 yılında "Kadın-Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu" (KEFEK) olarak kurulur. Yasaların kadın-erkek eşitliğine uygunluğunu gözetmesi bakımından kayda değerdir.

Hem seçim dönemlerinde hem de diğer zamanlarda KA.DER'in Türkiye'de cinsiyetçi ve eril siyasette kadınların katılımı ve temsilini artırmak için kadınlara önemli bir kanal oluşturduğu muhakkak. KA.DER, kadın temsili sorunuyla baş etmek için etkili bir yöntem olarak kullanılan kota stratejisinde ısrarlı olmuştur ve Türkiye'de hükümetlerin ve partilerin bu yöndeki tutumları ve kararlarını takip etmiştir. KA.DER kurulduğu yıllarda parlamentoda kadın temsili % 2,4 olduğu için 2001 yılındaki genel seçimlerde % 10 kota talebini dillendirirken aradan geçen on sene sonrasında, 2011 seçimlerinde "Mecliste 275 kadın istiyoruz" sloganıyla TBMM'nin yarısının kadınlardan oluşmasını hedefleyen tam eşitlik (parite) hedefine vurgu yapmıştır. Bu noktada, KA.DER başkanı Nuray Karaoğlu (22 Şubat 2019) kotayı önemsediklerini ancak asıl uygulanması gerekenin fermuar yöntemi olduğuna inandıklarını, bunu da HDP dışında hiçbir partinin gerçekleştirmediğinden şikâyet etmektedir. Özellikle CHP'nin % 33 cinsiyet kotasını tüzüğe koymasına rağmen uygulamaması, KA.DER tarafından her seçim sonrasında eleştirilmiştir.

Türkiye'de 2001 ve 2004'te Anayasa'da ve Ceza ve Medeni Kanun'da yapılan değişikliklerle kadın-erkek eşitliği prensibi güçlendirilmiştir. Bu dönemde KA.DER "Eşitlik için Anayasa Değişiklik Paketi" ile "Eşitlik için Siyasi Partiler ve Seçim Yasaları Değişiklik Paketleri"ni milletvekillerine göndererek destek beklemiştir. O dönem başbakan olan Erdoğan'ın 2007 yılında KA.DER başkanı Hülya Gülbahar'ın yasada kota talebini, "Benimle aynı haklara sahipsiniz... Şu anda herkes eşit. Asla kotayı eşitlik olarak almıyorum... Git, kazan, al" sözleriyle tepki göstermesi, 2010 yılında kadın dernekleriyle bir toplantıda, 2014 yılında KADEM tarafından düzenlenen "Kadın ve Adalet Zirvesi"nde fıtrata ters olduğu için kadın-

erkek eşitliğine inanmadığını belirtmesi ve aynı zirvenin 2018 yılındaki toplantısında yaptığı konuşmada, "Erkekle bayan 100 metreyi beraber koşsunlar. Bu adalet olur mu? Kadın kadınla, erkek erkekle koşar. Olması gereken budur. Yaradılışa, fıtrata uygun olan budur,"[12] ifadesiyle kadın-erkek eşitliğine inanmadığını yinelemesi, kadın-erkek eşitliği ve eşit siyasal haklara ilişkin kazanımların tehdit altında olduğuna ve KA.DER'in bu yöndeki mücadelesinin de önemine işaret ediyor.

SONUÇ YERİNE

Türkiye'de liberal feminizmin serencamını ele almayı amaçlayan bu çalışmada, kökenleri kadınların erkeklerin alanına dahil olma çabasına götürülebilecek liberal feminizme dair en başat tartışma olan kadınların siyasal hak mücadeleleri ve bu eksende yasal kadın-erkek eşitliği, Nezihe Muhiddin ve KA.DER üzerinden ele alınmıştır. Öncelikle Türkiye'de kadınların siyasal hakları konusundaki tartışmanın bu hakların Cumhuriyet elitleri tarafından verildi/kadınların mücadelesi oldu ekseninden çıkarılarak Markoff'un (2003) da belirttiği gibi, bu sürecin çoklu faktörle (var olan siyasal iklim, Parlamento'nun tutumu, kadın hareketinin köken aldığı gelenek gibi) irdelenmesine ihtiyaç vardır. Osmanlı'da Pankhurst'ün benimsediği militan stratejilerine dayalı bir süfrajet hareketten bahsetmek mümkün değildir. Öte yandan burada kıstas radikallikse Muhiddin'in Türkiye'de 1923 yılında Kadınlar Fırkası kurma girişimi de oldukça radikal bir girişim olarak değerlendirilebilir. Belki de başta Nezihe Muhiddin olmak üzere kadın hakları savunucuları ısrarla "biz süfrajet değiliz," diyerek kendilerini bu militan gruptan ayrıştırma çabaları, hak taleplerinin ifade edilebilmesi için bir uyum stratejisi olarak değerlendirilebilir. Zira İngiltere'de süfrajetlerin mücadelesi, İngiliz Parlamentosu'nda en çok İşçi Partisi olmak üzere, liberal ve muhafazakâr partilerin kadınlara oy hakkı verilmesi konusunda desteğinin olduğu, 1870'lerde söz konusu hak talebinin neredeyse her yıl tartışıldığı (Hume, 1982: 3) ve kadınların taleplerini ifade edebilecek uygun ortama sahip oldukları bir bağlamda gelişirken Muhiddin'in mücadelesi 1920'li yıllarda kadınlara oy hakkının Meclis'in çok nadir gündem maddesi olduğu bir ortamda yürütülmüştür. Bu bakımdan Muhiddin ve onun öncülüğündeki oy hakkı mücadelesi, benimsediği strateji bakımından Fawcett liderliğindeki NUWSS gibi kadınların siyasal haklarını, anayasal yollarla elde etmeyi amaçlayan liberal bir hareket niteliğindedir.

Türkiye'de erken dönem liberal feminizmin en temel karakteristiği ve darboğazı, eşitlik ve farklılık arasındaki ikileme işaret eden kadınların erkekler gibi akıl sahibi insanlar olduğu, doğal olmayan eşitsizliğinin kaynağı olarak eğitim hakkından yoksunluklarını görmeleri, eğitim ve siyasal haklarla güçlenerek kızlar, eşler ve anneler olarak toplumsal sorumluluklarını daha iyi yerine getirecekleri yönündeki aynılık üzerine kurulu eşitlik, faydacı, ilerlemeci ve ahlâki temellendirmeci yaklaşım olmuştur. Bu ikilem Nezihe Muhiddin'e özgü değildir; Wollstonecraft'tan Stanton'a kadar pek çok erken dönem liberal feministin özel alan/kamusal alan annelik/vatandaşlık arasında geçişe dair yaşadığı çelişkidir. Bu yaklaşım, Türkiye'de aile/devlet/millet/dinî grupların baskın ve eril olduğu bir toplumda 1990'lı yıllara kadar liberalizmin feminizme bireycilik anlamında hizmet etme olasılığını gölgelemiştir. Bu da Ayşe Kadıoğlu'nun (Kadıoğlu, 1999: 123) belirttiği gibi, kadının ailenin ve milletin üyesi olarak tanımlanması ve yasal düzenlemelere bu bakış açısının yansıtılması, Türkiye'de kadının bireyselliği üzerine odaklanan feminist taleplerin neden yeterince karşılık bulmadığını anlamamıza yardımcı olur.

Aslında aynılık-eşitliğin önemli çıkmazı, liberal feminizmin bir diğer karakteristiği olan kadınlar arasındaki farklılıkları ve hiyerarşiyi görmezden gelmesidir ki bu tam da liberal feminizmin sınıf meselesini yok saymasıyla tutarlıdır. Bu özellik Nezihe Muhiddin'den onun kadınların erkeklerle eşit örgütlü siyasal hak mücadelesi misyonunu 1990'lı yıllardan itibaren üstlenen KA.DER'e kadar süreklilik gösterir. Nezihe Muhiddin ve erken Cumhuriyet döneminde kadın-erkek arasında hâkim olan aynılık-eşitliği, 2000'li yıllarda KA. DER'de parite (tam denklik) olarak karşılık bulur. KA.DER'in liberal anlayışla siyasal temsilde kadın-erkek eşitliği mücadelesi, Anne Phillips'in (1995: 240) "mevcudiyet politikası"nda belirttiği gibi, kimin vatandaş sayılıp sayılmadığını göstermesi ve demokrasi açısından mühimdir. Ancak bu bakış açısı, hangi kadının ve hangi kadını temsilinden bahsedildiğine yönelik bir açıklık olmaması, kadın temsilini kesen diğer eşitsizliklere dair derneğin sessiz kalması ve aslında liberal feminizme yöneltilen en temel eleştiri olan temsil azlığını yapısal eşitsizlikleri göz ardı ederek dert etmesi bakımından gözden geçirilmelidir. Bu bakımdan siyasal temsilde tam eşitlik fikri, Nancy Fraser'in "yeniden dağıtımla adalet" ekseninde ilişkilendirilirse ve Fiona Mackay'ın "geniş temsil" (*thick representation*) olarak çevrilebilecek kavramsallaştırılmasında vurguladığı gibi, cinsiyetçi kurumlar içerisinde kadın temsilcileri öze yönelik temsillerini mümkün kılacak stratejilerle güçlendirilirse 2000'li yıllarda Türkiye'de kadınların temsil ve eşitlik sorununa daha etkin bir yaklaşım sergilemesi ve bu sorunun manipüle edilerek "cinsiyet eşitliğine" karşı "cinsiyet adaleti" ile kadının aile içine hapsedilmesine karşı umut olabilir. Aksi takdirde liberal feminizmin (yasal) eşitlik ve vatandaşlık anlayışı, Truva atı olmaya devam edecektir. ❐

DİPNOTLAR

1 "Ayrı alanlar" kavramsallaştırması, her cinsin toplumda "uygun" ve "doğal" yeri olduğunu ve kadınların ve erkeklerin bu farklı rollere ve işlevlere uygun hareket etmesi gerektiğini, kadınlarla erkekler arasındaki ilişkinin tamamlayıcı olabileceği yani cinslerin doğal olarak ayrı ama yine de eşit olabileceği fikrini öne sürer.

2 Kadın Adayları Destekleme ve Eğitme Derneği olarak kurulan derneğin adı, Kadın Adayları Destekleme Derneği olarak kullanılmaktadır.

3 Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Çakır, 1994.

4 Bu konuda bkz. Ray, 1919.

5 *Kadın Yolu*, sayı 2, 23 Temmuz 1925, haz. Nevin Yurtsever Ateş, Kadın Eserleri Kütüphanesi, İstanbul, 2009.

6 Türk Kadınlar Birliği etrafında ancak 400-1.000 civarında kadın bulunuyordu.

7 "KA.DER'in 17 Yılı", https://m.bianet.org/bianet/siyaset/161121-ka-der-in-17-yili, 27 Aralık 2014.

8 http://ka-der.org.tr/hakkimizda/

9 Bu ilke gereği, KA.DER genel başkanı, şube başkanları ve temsilcileri görev süreleri içinde bir siyasi parti üyesi olamazlar.

10 "KA.DER'in 17 Yılı", https://m.bianet.org/bianet/siyaset/161121-ka-der-in-17-yili, 27 Aralık 2014.

11 http://ka-der.org.tr/hakkimizda/

12 KADEM Kadın ve Adalet Zirvesi, 23 Kasım 2018, kadem.org.tr

Çevre Mücadelelerine Kadınların Gözünden Bakmak: "Ölmek İstemiyoruz!"

SARE ÖZTÜRK

HES (Hidroelektrik Santral), JES (Jeotermal Enerji Santrali), kömürlü termik santral ve maden gibi enerji üretim biçimleri çevreye verdikleri zarar nedeniyle ekosistemde büyük bir tahribata yol açarak iklim değişikliğine sebebiyet vermektedir. Aynı zamanda da kuruldukları bölgenin hava, su ve toprağını zehirlediğinden yaşam alanlarında zarara neden olmaktadır. Bilinen bu gerçek nedeniyle kurulması planlanan santraller büyük toplumsal tepkilerle karşılanmaktadır. Bu tepki zamanla mücadele pratiğine dönüşmüştür. Munzur, Hasankeyf, Fırtına, Melet ve Fındıklı HES'lere karşı mücadelenin yaşandığı yerellerden sadece bazıları. Karadeniz'de Yeşil Yol Projesi'ne, Yırca Köyü'nde termik santralle Kızılcaköy'de JES'lere, geçmişte Bergama'da bugün Kazdağları'nda altın madenine karşı mücadele pratikleri yaşandı ve yaşanmaya da devam ediyor. Gerek bu örneklerde gerekse de diğer çevre direnişlerine yerellerdeki kadınların yüksek katılım gösterdikleri, mücadele sırasında önemli rol aldıkları görülmekte.

Peki, yerellerdeki bu kadınların anlatılarında öne çıkan söylem nedir? Kadınlar neyi savunuyorlar ve bu deneyimin feminist hareketle buluşma noktaları nelerdir? Bu sorular ışığında Türkiye'de yaşanan çevre mücadelelerinden örneklerle kadınların söylemleri ve deneyimleri merkeze alınarak doğa ve kadın arasındaki ilişki tartışılmaya çalışılacaktır.

Düalist düşünce ikili ayrımlar yoluyla hiyerarşinin doğmasına, birinin diğeri üzerinde tahakküm kurmasına yol açar. İkicilik, doğa-kadın, kültür-akıl, etken-edilgen, efendi-köle, erkek-kadın ikilikleri arasında iktidarın kimliğinin oluştuğu bir süreçtir (Plumwood, 2017: 50). Bu iktidar yapısından yola çıkarak ekofeminizm, doğanın talan edilmesi ile kadının sömürüsü arasında bağ olduğunu savunur. Bu ikili bir sömürü biçimidir. Bu tartışmayı "kadın ve doğa benzerdir, ikisi de yaşamı üretir ve kutsaldır" gibi biyolojik belirlenimci ve özcü bir bakış açısıyla değil, emek perspektifinden patriyarkal kapitalizm çerçevesinde Maria Mies'ın ifade ettiği gibi "toplumsal tarih" olarak değerlendirmek daha doğru bir bakış açısı sunacaktır (Mies, 2014: 110). Ayrıca kadınların fizyolojik işlevlerinin bilinçli insan iradesinin dışında geliştiğini savunmak kadınların önündeki en büyük engeldir. Kadınların çocuk yapma, süt üretme fizyolojik etkinlikleri doğa ile benzer kendiliğinden süreçler değil, tamamen *bilinçli, toplumsal etkinlik* olarak savunulması, kadın mücadelesi açısından hayati önem taşır (Mies, 2014: 117). Feministlerin "Benim bedenim benim kararım," sloganı kadınların iradelerinin savunusudur.

Emek üretkenliği açısından kadınlar hem biyolojik olarak yeni yaşamları hem de gündelik maddi yaşamı yeniden üretirler. Mies, kadınların sadece el, kol ve kafa ile üretici değil, çocuk yapma, süt üretme gibi tüm bedenin üretici faaliyet içinde bulunduğunu ifade eder. Bunun yanı sıra kadınlar avcı toplayıcı dönemde kendileri ve çocukları için ister istemez yiyecek bulmak zorundadır – ki bu Mies'a göre cinsiyetçi iş bölümünün bir sonucudur. Sanıldığının aksine avcı toplayıcı dönemde garanti temel besin erkekler tarafından değil kadınlar tarafından sağlanır. Av risk ekonomisine dayandığından erkekler avdan eli boş dönebilirler, bu durumda tüm klanın besinden yoksun kalması söz konusudur. Kadın üretkenliği günlük yaşamı sürdürme güvencesine dayanır. Dolayısıyla günlük yiyeceği asıl sağlayanlar avcı erkekler değil, aksine derleyici kadınlardır. Geçimlik üretim kadınlar tarafından yapılır. Zira bugün dahi varlığını sürdüren avcı toplayıcılar arasında günlük yiyeceğin % 80'i kadınlar tarafından karşılanır (Mies, 2014: 110-126).

Tarihsel olarak durum yine değişmiş değildir. Kırsal bölgelerde geçimlik üretimin büyük bir çoğunluğu kadınlar tarafından yapılır. Aynı zamanda tarım, ev içi işlerin bir uzantısı olarak kabul edilir. Dolayısıyla aile işletmesi olan tarımda kadınlar karşılıksız olarak çalışırlar (Özbay, 2019). "Doğal" kabul edilmesi nedeniyle de bu emek görünmeyen emektir. Zira toprak ve yaşam mücadelesi olan çevre direnişlerinde kadınların öne çıkması tesadüfi değildir. Tarihsel olarak geçimlik üretimi sağlayan kadınların görünmeyen emeğinin tezahürü bu mücadele deneyimlerinde saklıdır.

Tüm bunların uzun yıllara yayılan emek süreci olduğunu toprağa, ağaca ve yaşama karşı geliştirilen duygusal bağı da akılda tutarak patriyarkal kapitalizmin doğayı talanı ile kadını sömürüsü arasında bir bağ olduğunu savunabiliriz. Dolayısıyla doğanın tahrip edilmesi, kadın sağlığını ve emeğini doğrudan etkiler. Örneğin, kadın bedeni erkeklere göre radyasyonun etkilerine daha açıktır. Nükleer santrallerin radyasyonundan kaynaklı kadınların tiroit ve meme kanserine yakalanma oranı erkeklere göre daha yüksektir. Ayrıca fetüsün radyasyona duyarlılığı yüksektir. Kadınlar erkeklere göre daha fazla risk altındadır (Kökûöz, 1989). Bu şu anlama gelir; nükleer santraller nedeniyle sakat doğumlar yaşanacak ve dolayısıyla kadınların bakım emeği yükü artacaktır. Çevresel atıklar kadın sağlığını doğrudan etkilediği gibi emeğini de etkiler. Atıklar nedeniyle sağlığından olan aile bireylerinin bakımını yine evdeki kadınlar üstlenir. Yaşlı, hasta ve çocuk bakımı bunlara örnektir. İklim değişikliği ve kadın emeği arasındaki ilişkiye yönelik çarpıcı bir örnek ise Filipinler'de yaşanır. Suların kirlenmesi ile tek geçim kaynakları balıkçılık olan bölge halkı, nehirdeki balıkların ölmesi sonucu ekonomik zorluklar yaşarlar. Buna bağlı olarak kadınların ev içi yükleri arttığından çocuklara bakamazlar ve doğum kontrol yöntemlerine daha çok başvurdukları görülür (KEİG, 2019).

Kırsal bölgelerde su ve toprak gündelik yaşamın yeniden üretilmesi açısından ayrıca önem taşır. Su kaynaklarının azalması nedeniyle toprağın yeterince sulanamaması tarladan yeterli ürünün alınamaması anlamına gelir. Bunun yanı sıra suyun azalması nedeniyle evlere suyun çıkmaması hijyen sorununu ortaya çıkardığı gibi suya erişim süresini de artıracaktır. Kadınlar kaynaktan eve su taşımak zorunda kalacaklardır. Santraller ve madenler nedeniyle suların kirlenmesi, yeraltı sularının çekilmesi, toprağın tahrip olması doğrudan yaşamı etkiler. Ve gündelik hayatı yeniden üreten kadınlara iş yükü olarak geri döner. 2000 yılında yapılan Dünya Su Forumu'nda ev içi işler nedeniyle kadınların ailede suyu en çok kullanan kesim olduğu belirtilmiş, temiz su kıtlığının ya-

Rabia Öztürk. Çevre mücadelelerindeki kadınlar ağacı, suyu, toprağı savunurken hayatı, hayatlarını savunuyor. Direnen kadınların sözü ortak "Yaşamak istiyoruz!"

şanması halinde ortaya çıkacak hastalıklardan en çok etkilenecek kesimin kadınlar ve çocuklar olduğu dile getirilmiştir (Kocabıçak, 2009). Cinsiyete dayalı iş bölümünden kaynaklı yaşlı ve hasta bakımı kadınların sorumluluğu olarak kabul edilir. Örneğin, sanayi nedeniyle hava, su ve toprağın kirlenmesi hastalıkların artacağı anlamına gelir ve dolayısıyla doğanın tahribinin sonuçlarından biri olarak bakım emeği kadınların sırtına yükleniverir. Zaman sınırı ve mesaisi olmadığı için bakım işleri kadınların tüm zamanlarını kaplar. Bu nedenle son derece kısıtlayıcı ve bıktırıcıdır. Toplumsal yaşamdan izole eder ve ruh sağlığını bozar. Akdeniz Üniversitesi tarafından bakıma muhtaç hastası olan ve olmayan aileler arasında bir araştırma yapılır. Araştırma sonunda, bakıma muhtaç hastası olan ailelerin diğerlerine göre 5,7 kat daha fazla ruhsal sorunlarla karşılaştığı, toplumsal yaşamdan 4 kat fazla soyutlandığı görülür (Yaman, 2013: 106). Bununla ilişkili olarak da doğanın tahrip edilmesi gündelik yaşamı üreten kadınların yaşamlarını zorlaştırır ve iş yükü olarak kadınlara geri döner.

ÇEVRE MÜCADELELERİNDE KADINLAR YAŞAMI SAVUNUYOR

Türkiye'de HES, JES, santral ve madenlere karşı verilen çevre mücadelelerinde yer alan kadınların talebi ve söyleminin ne olduğu kadınların söylemleri üzerinden örneklerle açıklanmaya çalışılacaktır. Ancak öncesinde alandaki ihtiyacın altını çizebilmek adına Türkiye'deki feminist hareket ile yerellerdeki çevre mücadeleleri arasındaki ilişkinin sınırlı olduğunu söylemekte fayda var. Son yıllarda ivme kazanmasına rağmen çevre mücadeleleri feminist hareketin birincil gündemleri arasında yer alamadı. Bunun nedeni temelde Türkiye'deki neoliberal politikalar nedeniyle feminist hareketin daha çok hakları (kürtaj hakkı, nafaka hakkı, İstanbul Sözleşmesi) savunmaya yönelik politikalar geliştirdiği, gün-

demin ağırlıklı olarak bu yönde olduğu görülmektedir. Kadın ve doğanın patriyarkal kapitalizmin sömürüsüne maruz kaldığı, feministlerin bu konuya eğilmesi ve ekofeminist bir perspektifin savunulması gerektiği felsefi ve kavramsal olarak tartışılmıştır (Berktay, 2012; Topgül, 2012; Çetin, 2005). Bunların yanı sıra kadınların özgül ezilme biçimlerinin ekolojik perspektifle birlikte açıklanması, mücadele hattının bu anlamda genişletilmesi gerekliliği savunulmuş, ayrıca suyun ticarileşmesinin yaşamı yeniden üreten kadınlar için sorun teşkil ettiği, su hakkının özellikle kadınlar için yaşam hakkı olduğu feminist hareket tarafından dile getirilmiştir (Barın, 2011; Kocabıçak, 2009). Feminist hareket zaman zaman çevre mücadelelerindeki kadınlar ile buluşmuş, deneyimleri yerinde izleme imkânı bulmuştur.[1] Ancak bu buluşmalar oldukça kısa ve sınırlıdır. Çevre mücadelesindeki kadınlar ile feminist hareketin birbirine ulaşacak kitleselliğe ve politik güce henüz sahip olamadığını göz önünde bulundurarak, Türkiye'deki feminist hareketin konunun takipçisi olduğu ancak konuyu merkez tartışmaları arasına henüz alamadığı söylenebilir.

Kömürlü termik santraller hava, su ve toprağa zarar verdiğinden kuruldukları yerdeki insanlar için "ölüm bacalarıdır." Tarımla geçimini sağlayan köylü, santralin yakıcı etkileri nedeniyle topraktan ürün alamaz duruma gelir. Süreç hastalıkların baş göstermesi, yoksullaşma ve yerinden edilme ile devam eder. Bilinen bu gerçek nedeniyle halk, "bu santral gelirse biz ata toprağımızdan oluruz, başka yerde de yaşayamayız," diyerek termik santrallere karşı direniş başlatır. Bu direnişleri genel bir Türkiye panoraması çizerek konu alan Kara Atlas belgeseli Manisa, İzmir, Çanakkale, Bursa, Zonguldak, Bartın, Sinop ve Şırnak'ta mevcut ve yapılması planlanan termik santrallere karşı halkın yaşam mücadelesini konu almaktadır. Belgeselde farklı yerellerden kadınların aynı sözlerle ve benzer direniş biçimleriyle mücadele ettikleri dikkat çeker. Üçüncü termik santraline karşı direnen Yırcalı kadınlar köydeki durumu şu sözlerle dile getirir:

> *Biz hepimiz kanserden ölüyoruz. Köyde eceliyle ölen yok. (...) 4,5 yaşında torunum nefes darlığı çekiyor. En hafif gripte dahi tıkanıyor. Şurupla falan açılmıyor Havayla açılıyor. Bu yaşta böyle, sonra ne olacak bilmiyoruz. Bir tane daha santral olsa halimiz ne olur bilmiyorum.*

Çanakkale'deki direnişte ise kadınlar santralin dere suyunu kirlettiğini, balık kalmadığını, ineklerinin dereden su içtiği için öldüğünü anlatıyor ve ekliyorlar: "Nefes almak için mücadele veriyoruz." Bir başka kadın ise: "Biz toprağımızı, havamızı, suyumuzu savunuyoruz," sözleriyle mücadelesini dile getirir (Vedat, 2016).

Köylerinde yapılması planlanan üçüncü termik santral nedeniyle Yırcalıların zeytin ağaçları kesilir. Santrale karşı zeytin ağaçlarını savunan köylü "Zeytinime Dokunma!" çığlığı ile direniş başlatırlar. Yırcalı kadınlar, güvenlik görevlilerine karşı zeytini "Siz yemeğinize ne koyuyorsunuz da bunu kestiniz, nasıl kesersiniz?" sözleriyle savunur. Köyde kadınlar için zeytin yalnızca bir tarım ürünü değil, sofra ile doğa arasındaki bağ, kültürel birikim ve yaşam biçimidir. Ayrıca Yırcalı kadınlar zeytin ağaçlarının evlatları gibi olduğunu, uzun yıllar emek vererek yetiştirdiklerini, kesilirken ağaçların ağladığını, bundan dolayı canlarının yandığını gözyaşları içinde ifade ederler. Bu durum zeytinin kadınlar için yalnızca geçimlik ürün olmadığının göstergesidir. Ayrıca "Bizim ata toprağımızdan başka bir şeyimiz yok, biz ne yaparız topraksız?" sözleri kadınlar için zeytinlerin yok olması toprağın kaybedilmesi, hayatın kaybedilmesi anlamına gelir (Kızıl, 2014). Santrallere, madenlere karşı direnişlerde kadınlar yaşadıkları

mekânların ellerinden alınmasına karşı alan mücadelesi verirler. Uzun zamandır yaşadıkları yerle kurulan duygusal bağ nedeniyle yaşadıkları mekâna sahip çıkar. Toprağın, suyun yok olması yaşam biçimi ve kültür olarak tarımın yok olacağı anlamına gelir. Kırdaki kadınlar için ise bu vazgeçilmezdir (Işıl ve Aslan, 2016: 129; Keyder ve Yenal, 2015: 44).

Çevre direnişlerinde kadınların sembolü haline gelen ve asasını yere vura vura "Kimdir devlet? Devlet benim, halkım ben halk," sözleriyle hafızalara kazınan Rabia Özcan, Yeşil Yol Projesi'ne karşı gelerek, çocukluğunun, yaşamının yaylalarda geçtiğini, başkasına verilemeyeceğini dile getirerek yaylaları savunur (Kural, 2015). Toprağın mücadelecisi olduğunu şu sözlerle anlatır:

> *Biz çocukluğumuzdan beri burada yaşıyoruz. Vali, kaymakam kimdir? Ben, ben, ben, halkım ben. Defalarca söyledim. Bu toprak benim toprağım. Ben bunun mücadelesini vermeyeceğim de kim verecek. Ben toprağımın mücadelesindeyim, ne ünü ne şöhreti. Kimseden korkmuyorum* (Cengiz, 2018).

Fırtına Vadisi'nde direnen bir başka kadının anlatısında da yayla ile kurulan duygusal bağ ve aidiyet akrabalık üzerinden öne çıkar. Kadınlar, "Biz bu yolu istemiyoruz. Bizim ineklerimiz var. Bu yayla atalarımızdan kalma. Bir yaylamız var elimizde onu da mı elimizden alacaklar. Bütün her şeyimiz gitti. Annem, babam, teyzem, dedem burada yatıyor. Ben de ölürsem ben de burada yatacağım," sözleriyle geçmişlerine ve yayla kültürüne sahip çıkıyorlar (Karadeniz İsyandadır Platformu, 2015). Karadenizli kadınlar yaylaların birbirine bağlanması bahanesiyle doğanın talan edilmesine karşı direniyorlar.

Rize'nin Fındıklı ilçesinde HES'lere karşı direnen kadınlar dereyi damardaki kana benzetirler. Kan olmazsa insan güçsüzleşir, ölür. Su olmazsa yaşam biter. "Su gidiyor hayat gidiyor" (Şendeniz ve Yavuz, 2013). Suyun akışı yaşamın sürdüğü anlamını taşır, zaman ona göre ilerler, derenin akışına göre yaylaya gidilir. Kadınlar için su varsa hayat vardır. Suyun yok olması kadınların ev içi iş yükünün de artacağı anlamına gelir. Suyu başka yerden taşıma, temizlik, yemek yapma gibi işler daha da zorlu bir hal alacaktır.

Rüveyda Fındıklı'da HES'lere karşı yaşamı savunduklarını şu sözlerle dile getirir:

> *Biz hayvanların hakkını da savunmuş oluyoruz kendi hakkımızı savunurken. Ve yanımızda olmayan, görmediklerimiz, yeraltında yer üstünde, gökyüzünde binlerce hayvanın hakkını savunuyoruz. Binlerce canlının, bitkinin, çiçeğin, böceğin hakkını savunuyoruz* (Şendeniz ve Yavuz, 2013).

Loç Vadisi'ndeki HES direnişlerinin temsili olan sarı yazmalılardan Halime Çakmak ise direnişin hayatlarına etkisini şöyle anlatır: "Daha bilgiliyiz. Birçoğumuz neredeyse hukukçu olduk. Herkes köyünün, bir damla suyunun kıymetini biliyor artık. Ben de bu üç şey için uğraştım: Su, toprak, hava. Var mı ötesi?" (Köse, 2016)

Bergama'da siyanürlü altın madenine karşı 90'lı yıllara damgasını vuran uzun soluklu direniş yaşanır. Siyanür, birincil tehlikeli atıklar arasında ilk sırada yer alır. Altının ayrışmasında kullanılan siyanürle birlikte oraya çıkan zehirli ağır metaller bir daha temizlenmeyecek şekilde toprağı zehirler (Bilgen-Reinart, 2003: 20). Altın madeninin olduğu bölgede, yer altı suları çekilir, topraktan mahsul almak güçleşir ve sakat doğumlar başlar. Mücadelede kadınların direniş gerekçelerini ifade ediş biçimleri erkeklerinkinden farklıdır. Erkekler daha çok maddi zarardan söz ederken kadınlar toprağın, suyun, yaşamın yok olduğundan söz ederler. Direnişte yer alan Gülizar Umaç madenin hayatları yok edişini şu sözlerle anlatır:

Jandarma, polis hep bize karşı. Biz mecburuz. Biz canımızı kurtarmaya çalışıyoz. Burda siyanür var, gelin görün diyoz. Bizim malımız var, toprağımız. Domates ekiyoduk. Bıraktık. Eh, satılmıyor kii Siyanür var diye almıyolar. Sütler durdu satılmıyor. Bakıyom komşunun ineklerine, bir ineği geçenlerde doğum yaptı, hayvancık sakat. Hayvanlar sakat doğduktan sonra, insanlar da sakat doğacak. Sularımız bulanık akıyor. Ama kime anlatacan? (Bilgen-Reinart, 2003)

Bergamalı kadınlar, altın madeninde yaşanan patlamalar nedeniyle çevrede kuş kalmadığını, hayvanların düşük yaptığını, sakat doğumların yaşandığını anlatır. Topraktan başka bir şey bilmediklerini ve başka yerde yaşayamayacaklarını ifade ederler. Bergamalılar seslerini duyurmak için 1997 yılında İstanbul'a gelir ve Boğaz Köprüsü'nde eylem yaparlar. Polisin eylemi durdurma girişimleri arasından kadınların sesi yükselir: "Yaşamak istiyoruz. Biz yaşamayı çok seviyoruz. Durup dururken ölmek istemiyoruz." (Üstün-Reinart, 2003: 96)

Çevre mücadeleleri kadınların kamusal alanda kitlesel olarak görünür oldukları direniş alanlarıdır. Kolektif olarak birlikte olma, yan yana mücadele etme kadın dayanışmasını yaratır. Evrilme, dönüşme dinamikleri yüksek olan bu dayanışma kadınların kolektif özne olma potansiyelini içinde barındırır. Örneğin, Fındıklı direnişi sırasında kadınlar kendi aralarında "özel bir güvenlik sistemi" geliştirerek kente gelenleri denetler, HES destekçilerinin kente girmelerine engel olurlar (Hamsici, 2012: 120). JES'lere karşı direnen Kızılcaköylü kadınlar tiyatro grubu kurarak "Neymiş Bu Jeotermal?" isimli oyunu çıkarırlar (Sağol, 2019). Seslerini ve direnişlerini alternatif yollarla duyurmaya çalışırlar. Bir diğer örnek ise Yırcalı kadınların zeytin direnişi sonrasında kurdukları sabun atölyesinin zamanla kooperatife dönüşmesidir. Dolayısıyla kolektif direnişler kadınların güçlenmesinde, dayanışmanın oluşmasında önemli dinamiklerdir. Çünkü her nerede olursa olsun, birbirlerinden haberdar olsun ya da olmasın kadınlar yaşamı savunmada ortaklaşıyor, bunun için mücadele veriyorlar.

Son kertede, çevre direnişlerindeki kadınların anlatılarında öne çıkan *yaşamak istiyoruz* söylemi ile Emine Bulut'un[2] *ölmek istemiyorum* çığlığı ve aynı zamanda feminist hareketin eylemlilikleri içinde yer alan *hayatımızı savunuyoruz* pankartı arasında sıkı bir bağ var. Farklı yerel ve deneyimlerden kadınlar kapitalist ataerkil şiddete karşı birleşiyorlar. Kadınlar yaşamlarını korumak için mücadele veriyor, yaşamlarına sahip çıkıyorlar. Ve umut ediyoruz ki hayatın farklı alanlarında mücadele veren kadınların ortaklaştığı zemin birbiri ile buluşacak, kitleselliğe erişecek ve deneyimler birleşerek daha güçlü politik güce ulaşacak. Çünkü her nerede olursa olsun kadınların talepleri ortak: "Yaşamak istiyoruz." ❐

DİPNOTLAR

1 Ayrıntılı bilgi için bkz. Yüksel, Derya, "Yel değirmenlerini de biz yaparız", *Feminist Politika* dergisi, s. 15, 2012; Bayram, Deniz, "Yırca'da olan biten kimin mücadelesi? Neyin mücadelesi?", *Feminist Politika* dergisi, s. 25, 2015.

2 Emine Bulut, 18 Ağustos 2019 tarihinde Kırıkkale'de eski kocası tarafından öldürüldü.

Türkiye'de Üreme Sağlığı ve Kürtaj Tartışmaları

BURCU MUTLU - SEDA SALUK

GİRİŞ

Türkiye'de kadın bedeni, cinselliği ve doğurganlığının denetimini hedef alan nüfus politikalarının tarihi genellikle üç dönem üzerinden ele alınır: Erken Cumhuriyet pronatalist (doğumu ve doğurganlığı teşvik edici) dönem, 1960'larda başlayan ve 2000'lerin başına kadar devam eden antinatalist (doğum ve doğurganlık karşıtı) dönem ve 2000'lerden itibaren tekrar yükselişe geçen yeni pronatalist dönem (Akşit, 2010; Özbay, 2015). Nüfus politikalarına karşı yürütülen feminist mücadele ise daha çok 1980'ler sonrasında, özellikle de 2000'lerde ortaya çıkmıştır. Geç Osmanlı'dan erken Cumhuriyet'e uzanan dönemde oy ve vatandaşlık hakkı üzerinden örgütlenen Türkiye kadın hareketi (Zihnioğlu, 2003), 1980'lerle beraber özellikle kadına yönelik şiddet ve cinsel taciz gibi konular üzerinden beden politikalarını ve özel alanı gündeme taşımaya başlar. Ancak hem bu dönemde hem de 2000'li yıllarda üreme sağlığına yönelik tartışmalar daha çok kürtaj düzenlemeleri üzerinden ilerler.

Bu nedenle biz de bu makalede Türkiye'deki feminist hareketin üreme sağlığına yönelik ürettiği fikriyatın bir haritasını çıkarırken çoğunlukla kürtaj tartışmalarına odaklanacağız. Türkiye'de kürtaj 1983 yılında yasal hale geldiğinde, Kuzey Amerika ya da Batı Avrupa'daki örneklerin aksine, yasallaşma sürecinin arkasında dönemin kadın grupları ya da bir üreme sağlığı hareketi yoktu. Kürtajın yasallaşması daha çok uluslararası konjonktüre uyumla değişen nüfus politikaları ve sağlıkçıların gayretleri sonucunda gerçekleşmişti. Bu nedenle 1980'lerin sonundan itibaren yükselen Türkiye feminist kadın hareketi, kürtajı ve genel olarak üreme sağlığını temel mücadele alanlarından biri olarak belirlememişti. Bu durum, 2012'de dönemin başbakanı Recep Tayyip Erdoğan kürtajın cinayet olduğunu ilan edip isteğe bağlı kürtaja yasal erişim süresini 10 haftadan 4 haftaya indirme girişiminde bulunana kadar devam etti (Işık, 2012). 2012'nin Mayıs'ından itibaren ise kürtaj ve üreme sağlığı önemli bir eylem alanına dönüştü; kadın örgütlerinin ve feministlerin mücadelesi sonucunda Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) hükümetinin kürtaj yasağı olarak değerlendirilen girişimi önce askıya alındı, daha sonra tamamen ortadan kaldırıldı.

Makalenin ilk bölümünde 1980'lerden 1990'lara beden politikalarına odaklanacak, Türkiye kadın hareketinin bu dönemde üreme sağlığını özellikle yükselen milliyetçilik bağlamında nasıl tartıştığına göz atacağız. İkinci bölümde, 2000'lerde

tekrar yükselişe geçen pronatalist politikaları, kürtaj aktivizmini ve feministlerin bu dönemdeki temel taleplerini ve mücadele stratejilerini ele alacağız. Makalede de öne sürdüğümüz gibi, Türkiye'deki feminist hareket, devletin zorunlu annelik ideolojisine olan karşıtlığı nedeniyle hamilelik, doğum ya da yeni üreme teknolojileri gibi meseleleri yeterince gündemine almamış, bu alanları çoğunlukla siyasetçilere ya da tıp ve hukuk uzmanlarına bırakmıştır. Aynı şekilde, nüfus politikalarının cinsel kimlik, etnisite, sınıf gibi farklılıklar ve eşitsizliklerle kesişimine çok fazla değinilmemiş, mücadele daha çok genel bir kadınlık kimliği ve deneyimi üzerinden yürütülmüştür. Bu nedenle her ne kadar yıllar içerisinde belirli kazanımlar yaşanmış olsa da Türkiye'de kapsamlı bir üreme sağlığı hareketi oluşamamıştır.

1980'LERDEN 1990'LARA BEDEN POLİTİKALARI, ÜREME SAĞLIĞI TARTIŞMALARI VE FEMİNİST HAREKET

1970'lerden itibaren kürtajın yasallaşmasına yönelik dünyada yükselişe geçen taleplerin de etkisiyle Türkiye'de isteğe bağlı kürtaj 1983 tarihli "Nüfus Planlaması Hakkında Kanun"la belirli şartlarda yasal hale getirildi (Atay, 2017). Türkiyeli feministler kürtajın yasallaşmasını olumlu karşılamış olsalar da 1980 askerî darbesi sonrasında yürürlüğe giren 1983 yasasına kuşkuyla yaklaşmışlar, özellikle yasanın 10 haftalık süre sınırı ve "koca izni" gibi tutucu yönlerine dikkat çekmişlerdir (Tekeli, 1983; Günel, 2013). Ancak Türkiye'de kürtajın yasallaşması feminizmin henüz politik bir harekete dönüşmediği bir dönemde gündeme geldiğinden sürecin itici aktörleri olamamışlardır.

1983'te yasallaşan kürtaj ülke gündeminden düşmüş, 1980'lerin sonundan itibaren yükselişe geçen feminist hareketin gündemini ise ağırlıklı olarak kadına yönelik şiddet, savaş karşıtı eylemler, bekâret kontrolleri gibi konular oluşturmuştur. 1987'deki dayağa karşı kampanya, 1989'daki cinsel tacize yönelik kampanya (Mor İğne Kampanyası), TCK'nın fahişelere yönelik tecavüzde ceza indirimi öngören 438. maddesine karşı 1990'daki kampanya (Vesika Eylemi) gibi eylemlerle feminist kadınlar bedenleri üzerine ortak söz üretmeye başlarlar. "Bedenimiz bizimdir" bu dönemde popülerleşen bir feminist slogan olarak ortaya çıkar (Altınay, 2002). Ancak bu dönem kullanılan "bedenimiz bizimdir" sloganı örneğin, 1970'lerde Amerika Birleşik Devletleri'nde *Our Bodies, Ourselves* (*Bedenimiz ve Biz* veya *Bedenimiz Biziz*) kitabını çıkaran Boston Kadın Sağlığı Kolektifi'nde olduğu gibi beden, sağlık ve cinsellik odaklı kitlesel bir bilinç yükseltme hareketiyle ortaya çıkmaz.[1] Yakın zamana kadar cinsellik de feministler arasında pek konuşulmayan bir konu olarak kalır (Düzkan ve Ahıska, 1994). Doğum kontrolü ve kürtaj gibi konular da cinsellikle bağlantısı üzerinden feministlerce pek tartışılmaz (Benezra, 2014).

Uluslararası alanda ise 1990'lar, insan hakları vurgusuyla üreme sağlığının ve doğurganlık ve üremeye yönelik hakların önem kazandığı yıllar olur (Benezra, 2014). Bireylerin, özellikle de kadınların sağlığını, ihtiyaçlarını ve haklarını göz ardı eden nüfus kontrol politikaları zaman içerisinde kadın sağlığı ve hakları savunucularının eleştirilerinin hedefi haline gelir. Bu eleştiriler, 1994'te Kahire'de toplanan Birleşmiş Milletler'in (BM) Uluslararası Nüfus ve Kalkınma Konferansı'nda (ICPD) meyvesini vermiş, nüfus kontrolü anlayışının yerine bireylerin üreme haklarını ve sağlığını önceleyen ve toplumsal cinsiyet eşitliğini benimseyen bir Eylem Programı kabul edilmiştir (Karaca-Bozkurt, 2011). Türkiye de ICPD Eylem Programı'nı imzalayarak 2015'e kadar uygulamaya geçirme taahhüdü verir. Ancak, ironiktir ki, Erdoğan 2012'de-

Hükümetin kürtaj sınırlandırma girişimine karşı Kürtaj Haktır Karar Kadınların Platformu'nun eylemi (17 Haziran 2012, İstanbul).

ki kürtaj karşıtı konuşmasını İstanbul'da düzenlenen ICPD Eylem Programı'nın uygulanmasına dair bir toplantıda yapacaktır.

KÜRT KADIN HAREKETİNDEN DOĞUM KONTROLÜ TARTIŞMALARINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Belin Benezra, 1980'lerde ülkede önem kazanan aile planlamasının, 1990'larda yürürlüğe giren kalkınma programlarıyla beraber bir nüfus planlaması yöntemi olarak ele alınmaya başladığını söyler (2014). Ülkede iç savaş koşullarının yaşandığı bu dönemde, aile planlamasının etnikleştirilerek bir nüfus yönetimi teknolojisine dönüştürüldüğü iddia edilebilir. Ancak doğum kontrolü gibi konuları da içeren üreme sağlığı politikaları ve bu politikaların milliyetçilik ile kesişimi Kürt kadın hareketi hariç Türkiye'deki feministler tarafından o dönemde pek az konuşulan konular olmuştur (İnce, 2014).

1990'lı yılların "planlı kalkınma" döneminde Türkiye, Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu (UNFPA) tarafından aile planlamasını en iyi uygulayan ülke seçilirken cinsel sağlık ve üreme sağlığı hizmetlerinde önemli rol oynayan Ana Çocuk Sağlığı ve Aile Planlaması (AÇSAP) merkezleri, Güneydoğu Anadolu Projesi (GAP) kapsamında 1995'ten beri faaliyet gösteren Çok Amaçlı Toplum Merkezleri (ÇATOM) ve sivil toplum kuruluşları, özellikle Kürt nüfusunun yoğun olduğu illerde gerçekleştirilen bu "başarı"da önemli bir rol oynar (Saluk, 2014). Nüfus kontrol politikasının etnikleştirilmesinin açıkça dile getirilmesi ise 12 Aralık 1996'da Milli Güvenlik Kurulu'nda terörle mücadele kapsamında "Kürt nüfusuyla mücadeleye" yer veren tartışmalı bir raporun yayınlanmasıyla olur. Türkiye'yi bekleyen en büyük tehlikenin Kürtlerin çoğalması olduğunu söyleyen bu rapor, üçten fazla çocuk yapanlara cezai yaptırımlar getirilmesini, az çocuk yapanların ise teşvik edilmesini önerir (Şahin, 2011). Bu dönemde, İstanbul ve Ankara'da örgütlenen feminist hareket tarafından ihmal edilen doğurganlık ve üreme konusunun Kürt

feminist kadınlar tarafından toplumsal cinsiyet ve etnik kimliklerin kesişiminde tartışıldığını görüyoruz. Bunu, özellikle kendi çıkardıkları dergilerde, devletin uyguladığı etnisite temelli "tabakalaştırıcı"[2] pronatalist nüfus politikalarına yönelik itirazlarını dile getirerek yaparlar.

1990'larda yayın hayatına başlayan Kürt kadın dergilerini inceleyen Zeynep Kutluata, üreme sağlığına ve politikalarına etnisite perspektifinden bakmanın önemini gösteriyor (2002). *Roza* ve *Jujin* gibi dergiler o dönemde hem devlet tarafından uygulanan doğum kontrolü politikalarına hem de Türk feminist hareketine eleştiriler getiriyor. Kutluata'nın analizine göre; Kürt feministler, ÇATOM'larda yürütülen doğum kontrolü politikalarının beden ve nüfus politikalarından **ayrı düşünülemeyeceğini tartışırlar. Kürt kadınlarının talep ve önceliklerini dikkate almayan doğum kontrolü uygulamalarını nüfus kontrolüne yönelik politikalara hizmet ettiği için eleştirirler. Aynı şekilde üreme sağlığına yönelik uygulamaların** Türkiye içerisinde **farklılık** gösteriyor olduğunu da belirtirler; örneğin, bu dönemde ücretsiz kısırlaştırmanın bölgede **yaygın bir şekilde** uygulandığının altını çizerler. **Az çocuk** doğurmanın evrensel bir feminist talep olduğu ön kabulüyle hareket eden ve fazla çocuk doğurmanın geleneksellik ve ailecilikle örtüştüğü söylemini benimseyen yaygın feminist anlayışa karşı çıkarlar. Bu anlayışın etnisite temelli siyaset ve deneyim farklarını göz ardı ettiğini söyleyerek Batı'da ikinci dalga feminizmi eleştiren siyah feministlerin eleştirilerine benzer bir biçimde bu yaklaşımı ırkçı bulurlar. Cinsel ve etnik kimliklerinin kesişiminde, bedenlerine yönelik kararları kendilerinin almaları gerektiği talebini **dile** getirerek **hem Kürt erkeklere hem de Türk feministlere itiraz ederek bedenlerinin cinsiyetçi ve milliyetçi nüfus politikaları için araçsallaştırılmasına karşı çıkarlar.**[3]

2000'LERDE PRONATALİST NÜFUS POLİTİKALARI VE FEMİNİST MÜCADELE

2000'lere gelindiğinde doğurganlık ve üreme meselesi tekrar gündeme gelecek, kadın örgütleri ve feministlerin tartışmalarının temel eksenlerinden birini oluşturacaktı. 1990'lar boyunca uygulanan aile planlaması siyaseti etkisini göstermiş, 2000'lerin başına gelindiğinde Türkiye'deki doğurganlık oranları büyük ölçüde azalmıştı. 2000'lerle beraber siyasal alanda da önemli değişiklikler gerçekleşmiş, tek başına iktidara gelen AKP hükümeti, toplumsal cinsiyet ve doğurganlık/üreme politikalarını toplumu yeniden dizayn etmek ve yönetmek için önemli bir ideolojik **alan** olarak kullanmaya başlamıştı.

Yine 2000'ler boyunca etkisini gösteren bir başka gelişme de sağlık alanında art arda yapılan reformlardı. Örneğin, üreme sağlığı alanında önemli görevler üstlenmiş olan AÇSAP Genel Müdürlüğü 2009 yılında lağvedildi; AÇSAP merkezlerinin sayıları azaltıldı (Davas, 2010). 2010 yılında sağlık ocağı olarak bilinen kurumlar Aile Sağlığı Merkezleri'ne (ASM) dönüştürüldü; böylece birinci basamak kapsamında verilen üreme sağlığı hizmetlerinin tümü ASM'lere devredilmiş oldu (Saluk, 2018). Sağlık reformlarının da etkisiyle 2000'lere gelindiğinde AKP hükümeti bir önceki antinatalist dönemin tam tersi bir çizgi izlemeye başladı, kamuoyunda ve uluslararası basında oldukça ses getiren açıklamalarla **nüfus ve** üreme sağlığı politikalarında yeni **pronatalist** döneme geçişin önünü açtı.

Bu yeni pronatalist dönemin en **çok ses** getiren açıklamalarından ilki dönemin başbakanı Erdoğan'ın 2008 yılında 8 **Mart Dünya Kadınlar Günü nedeniyle Uşak'ta düzenlenen bir etkinlikte kadınlara yaptığı "en az üç çocuk doğurun" çağrısıydı (Çetik, Gültekin ve Kuşdemir, 2008). Her ne kadar bu talep bütün ka-**

dınlara yöneltilmiş gibi görünse de Erdoğan'ın asıl seslendiği kitlenin AKP'ye oy veren mütedeyyin kesimler ve Türkler olduğu açıktı. Doğurganlık oranları (nüfusun kendini) yenileme seviyesinin altına düşen Türk nüfusuna karşı giderek arttığı söylenen Kürt ya da Suriyeli nüfusu, hükümet yanlısı medya kurumları ve bazen de alanda çalışan sağlıkçılar tarafından milli bütünlüğe yönelik bir tehdit olarak çizildi (Erten, 2015; Terzioğlu, 2018).

AKP'nin pronatalist politikalarını ülke gündemine taşıyan bir başka dönüm noktası da 2012'de kürtaj yasağı tartışmaları oldu. Erdoğan, 2012'nin Mayıs ayında, ICPD Eylem Programı'nın uygulanmasına ilişkin İstanbul'da düzenlenen Uluslararası Parlamenterler Konferansı'nın kapanış oturumunda yaptığı konuşmada kürtajı cinayet olarak gördüğünü söyledi. Aynı konuşmasında sezaryenle doğuma da karşı olduğunu belirten Erdoğan,[4] her aileden en az üç çocuk talebini de tekrarladı ("Erdoğan: 'Her kürtaj bir Uludere'dir'", 2012; "Her Kürtaj Bir Cinayettir", 2012). Aynı hafta gerçekleştirilen AKP Genel Merkez Kadın Kolları 3. Olağan Kongresi'nde, Şırnak'ın Uludere ilçesinde 34 kişinin hayatını kaybettiği saldırıya atıfta bulunarak, "her kürtaj bir Uludere'dir," açıklamasını yaptı (A. Karakuş, 2012). Erdoğan'ın kürtaj karşıtı açıklamaları ve akabinde hazırlıkları başlayan yasa tasarısıyla uzun bir zamana yayılacak olan kürtaj tartışmalarının fitili de ateşlenmiş oldu.

AKP DÖNEMİ KÜRTAJ AKTİVİZMİNİN KISA BİR TARİHÇESİ

2010'ların başına kadar kürtaj meselesinin her ne kadar siyasal gündemin ve feminist mücadelenin merkezinde olmasa da ara ara kamuoyunda tartışma yarattığını görüyoruz. AKP'nin iktidara geldiği 2000'li yılların başında, AB'ye uyum sürecinin yarattığı reform dalgası ve feminist hareketin uzun yıllardır verdiği mücadeleler sonucunda gündeme gelen Türk Medeni Kanunu (TMK) ve Türk Ceza Kanunu (TCK) değişiklikleri küçük çaplı da olsa kürtaj tartışmalarına sahne oldu. Örneğin, hem 2002'de yürürlüğe giren yeni TMK ile "aile reisliği"nin tasfiye edilmesi hem de 2005'te yürürlüğe giren yeni TCK'da kürtaj için koca izninden bahsedilmemesi, 1983 tarihli Nüfus Planlaması Kanunu'ndaki kürtaj için "koca izni" ön şartı ile çelişen bir durum yaratmış (Özcan, 2009), bu da feministlerin yıllardır eleştirdiği koca izni şartı ve buna bağlı olarak medeni durum kıstasını tekrar kamuoyunun gündemine getirmişti. Ayrıca, 2004'teki TCK Yasa Taslağı çalışmalarında, isteğe bağlı kürtaj için 10 hafta olan (ancak tıbbi durumlardaki kürtaj için 20 hafta olan) yasal süre, tecavüz sonucu gerçekleşen gebelikler için, alt komisyonda 24 hafta olarak belirlenmiş, ancak AKP milletvekillerinin verdiği önergeyle 20 haftaya düşürülmüştü ("Tecavüze Uğrayan Kadına Kürtaj Sınırı", 2004). Muhalefet milletvekillerinin itirazlarına rağmen 2005'te yürürlüğe giren bu düzenleme, kadın örgütleri ve feministler tarafından yeterince tartışılıp ülke gündemine taşınmamıştı.[5] Tecavüz sonrası gerçekleşen gebeliklerde kürtaj meselesi ancak 2012'ye gelindiğinde, AKP'li siyasetçilerin ortaya attığı "tecavüze uğrayan doğursun, gerekirse devlet bakar", "çocuğun ne suçu var, tecavüze uğrayan kadın kendini öldürsün" gibi açıklamalar sonrasında feminist mücadelenin gündemine girecekti ("Annenin Başına Kötü Bir Şey Gelirse... Gerekirse O Çocuğa Devlet Bakar", 2012; Kızılkoyun, 2012).

2012'den itibaren, hükümetin kürtaj karşıtı açıklamalarıyla, kürtaj hem ülke gündeminde hem de feminist mücadelede daha merkezî bir rol oynamaya başlar. Öte yandan, muhalif ve sol kesimler bu açıklamaları gündem değiştirme operasyonu olarak görmüş ve kürtaj tartışmalarının ülke gündemini belirlemesine karşı

çıkmışlardı. Ancak, feminist yazarların itiraz ettiği gibi, "gündem değiştirme" söyleminin kendisi aslında, kadın bedeninin kontrolüne ve üremeye ve doğurganlığa yönelik girişilen düzenlemelerin meşru politik gündemler olmadığı iddiasıyla bu meseleleri ikincilleştiren erkek bakış açısını yansıtıyordu (Korkman, 2014). Gündem saptırma iddiaları AKP'nin aile merkezli, muhafazakâr politikalarıyla ekonomik alanı yöneten neoliberal politikalar arasındaki organik bağı da görünmez kılıyordu (Coşar ve Yeğenoğlu, 2012).

Erdoğan'ın "kürtaj cinayettir" açıklamalarından ve kürtajı Uludere katliamıyla eşitleme taktiğinden sonra kısa sürede mobilize olan kadın örgütleri ve feministler, İstanbul'da bir toplantı yaparak "Kürtaj Haktır Karar Kadınların" adlı bir platform kurdu.[6] 8 ve 17 Haziran'da pek çok ilde eş zamanlı olarak "Benim bedenim benim kararım", "Kürtaj haktır, Uludere katliam" ve "Kürtaj hakkımızı tartıştırmıyoruz" pankartları eşliğinde sokaklara çıkan (Karaca, 2012) platform üyeleri, Türkiye'de yükselmekte olan kürtaj karşıtlığını hem toplumsal cinsiyete hem de sınıfsal ve etnisiteye bağlı eşitsizliklerle beraber düşünmek gerektiğine vurgu yaptılar. Her ne kadar daha sonraki süreçte hareketin gündeminden düşecek olsa da bu yaklaşımı, kürtaj aktivizminin ilk dönemlerinde önemli bir rol oynadı. Türkçe ve Kürtçe yapılan basın açıklamalarında kürtajın yasaklanması yerine üreme sağlığı hizmetlerine erişimde var olan eşitsizliklerin giderilmesini, aynı zamanda Uludere katliamının sorumlularının yargılanarak cezalandırılmasını talep ettiler.[7] Her ne kadar bu dönemde etkin olan tek aktör Kürtaj Haktır Karar Kadınların Platformu olmasa da pek çok farklı kadın kurumunu bünyesinde barındırması ve eylemlerin aktif örgütleyicisi olması nedeniyle bu süreçte üretilen söylemlerde önemli bir rol oynadı.[8]

Kürtaj yasağına tepkiler artınca AKP hükümeti aynı yıl içerisinde geri adım atmak zorunda kaldı; ancak kürtaj uygulamaları, "kürtaj hapı"nın satışının engellenmesi,[9] reçete hizmetlerini düzenleyen Medula sisteminden kürtaj için "tıbbi tahliye kodu"nun kaldırılması, doktorlara vicdan, inanç ve ilkeleri gerekçesiyle "kürtaj yapmama" hakkı verilmesi (Barın, 2016) gibi,[10] sigorta ve sağlık sisteminde gündeme gelen bazı değişiklikler aracılığıyla; dolaylı yoldan düzenlenmeye çalışıldı. Feministler hükümetin devam etmekte olan pronatalist nüfus politikalarını gündeme getirmek için ileriki yıllarda da çeşitli araştırmalar, eylemler yaptılar; kürtajın yasada hak ama hastanelerde yasak olduğuna dair kamuoyu yarattılar.[11]

KÜRTAJ AKTİVİZMİNE YÖNELİK SÖYLEMSEL BİR ANALİZ

Gülnur Acar Savran, Türkiyeli feministlerin beden politikası yaparken savunmacı bir pozisyona girdiklerini, bu savunmacı pozisyonun tarihinin de çok daha eskilere dayandığını söyler. Örneğin; 1980'ler ve 1990'lar boyunca geliştirilen cinsel şiddete karşı eylemlerde ya da bekâret kontrolüne ve namus dayatmasına karşı çıkarken feministlerin kaçınılmaz olarak savunmacı bir çizgi sürdürdüklerini dile getirir (Savran, 2009). Benzer bir şekilde, 2000'lerin başında üreme sağlığı hizmetlerinde gerçekleşen dönüşümlere kadın örgütleri ve feministlerden çok fazla itiraz çıkmamış olmasını ele aldığımızda, feminist hareketin doğurganlık ve üreme politikalarına dair kendi gündemini oluşturmaktan ziyade daha çok hükümetin söylemlerine karşı savunmacı ve reaksiyoner bir pozisyon aldığını görüyoruz. Üreme sağlığı hizmetlerinde ve özellikle de kürtaja erişimde halihazırda var olan sıkıntılar hareketin gündemine çok kısıtlı bir şekilde girdiği için hem 2008'deki "en az üç çocuk" hem de 2012'deki "kürtaj cinayettir" çıkışı esnasında feministler oldukça hazırlıksız yakalandılar.[12] Bu durumun bir sonucu olarak

"Kürtaj haktır, karar kadınların", "Kürtaj haktır, Uludere katliam" sloganlarıyla yürüyen kadınlar (17 Haziran 2012, İstanbul).

da kürtaj hakkını savunmanın ötesine geçip üreme sağlığına dair ortak ve kapsamlı bir feminist söz üretme noktasında sıkıntı yaşandı. Savunmacı pozisyonun da etkisiyle 2012 yılına gelindiğinde kürtaj yasağına karşı yükselen mücadeleyi belirleyen ve daha sonra hareket içerisinde oldukça tartışılacak iki farklı ve merkezî söylemsel eksen oluştu: 1) haklar söylemi ve 2) bedensel özerklik söylemi. Bu eksenler kürtaj aktivizminin geniş kitleler tarafından benimsenmesinde büyük rol oynamakla beraber feminist hareket içerisinde önemli tartışmalar ve kırılma noktaları da yarattı.

Haklar Söylemi

2012'de ivme kazanan ve Kürtaj Haktır Platformu'nun başını çektiği kürtaj aktivizminin temel sloganlarından birisi "Kürtaj haktır, Uludere katliam" olmuştu. Bu sloganla hem Kürtlerin yaşam hakkına hem de kadınların beden bütünlüğüne yönelik saldırılara karşı konulmuştu. Ancak zaman içerisinde tartışma ekseni toplumsal cinsiyet temelli patriarkal şiddet ile etnisite temelli ırkçı ve milliyetçi şiddet arasındaki bağlantıyı görünür kılmaktan uzaklaşarak kürtajın halihazırda yasal bir hak olduğu ve bu hakkın savunulması gerektiği üzerinden yürümeye başladı. Kürtaj hakkı argümanı, uluslararası kurum ve bildirgelere atıfta bulunarak kürtaja erişimin evrensel bir insan hakkı olarak tanımlandığı, bu nedenle bu hakkın yasalarla korunmaya devam etmesi gerektiğini söylüyordu. Kürtajın yasaklandığı durumlarda kadın ölümlerinin arttığını gösteren bilimsel araştırmalara referansla kürtaj yasağının aynı zamanda bir yaşam hakkı ihlali anlamına geleceği de vurgulanıyordu.[13]

Kürtajın evrensel bir insan hakkı olarak tarif edilmesi ve hukuki bir düzlemde savunulması, cinsellik ve üreme sağlığının hak temelli liberal bir söyleme, yani bireysel bir düzleme sıkıştırıldığı yönündeki eleştirilere neden oldu. Çoğunlukla feminist hareketin içerisinden gelen bu eleştiriler, hareket bileşenleri tarafından masaya yatırılarak tartışmaların zenginleşmesinin önünü açtı. Bu eleştirilere göre, kürtaj olmak zorunda kalan kadınlar için kürta-

jın hak olduğunu iddia etmek değil, kürtaj sonrası güvenli ve sağlıklı iyileşme koşullarının sağlanmasını talep etmek gerekiyordu. Aynı zamanda kürtajı bir hak olarak tarif etmeden de kürtaj yasağına karşı çıkmak mümkündü (Bora, 2012a, 2012b). Kürtajın hak olduğunu iddia etmek, üreme sağlığı hizmetlerinin erişilebilir olup olmadığına dair tartışmaların önünü de kapatmamalıydı çünkü kürtaj yasalarda hak olarak tanımlanmış bile olsa uygulamada ve erişimde ciddi sorunlar vardı. Örneğin; yasalar ücretsiz, güvenli ve sağlıklı kürtaj koşullarının sağlanmasını güvence altına almıyor, erişimdeki sınıfsal eşitsizliklerin ya da patriarkal engellerin önüne geçemiyordu. Kürtaj için hâlâ eşten ya da ebeveynden izin alma koşulu da kadınlar için sorun yaratıyordu.

Aynı şekilde, kürtaj bir hak olarak savunulduğunda, 1980 darbesi sonrası yasalara giren bu hak çok önemli bir kazanımmış gibi sunuluyordu (Y. Demir, 2012). Böylece hukukun da bir iktidar alanı olduğu göz ardı ediliyor ve kürtaj hakkı üzerinde karar verme ve söz söylemenin hukuku kuran ve uygulayan iktidar odaklarına değil kadınlara bırakılacağı varsayılıyordu (E. Demir, 2012). Bir başka eleştiriye göre de feminist hareketin antinatalist tutumunun da etkisiyle bekâr kadınların evlilik dışında çocuk sahibi olma ihtimali pek gündeme getirilmiyor, bu nedenle kürtaj bekâr kadınlar için haktan ziyade "zorunluluk" olarak algılanıyordu (Scalco, 2016). Kürtajın hem yasal bir hak hem de bir yaşam hakkı olarak tanımlanması beraberinde "cenin hakkı" üzerinden üretilen karşı söylemleri de tetikledi. Böylece kürtaj tartışmaları ahlâki bir zemine kaydırılarak yeni yaratılan "hak sahibi özneler" (örneğin yaşam hakkı olan cenin, vicdani red hakkı olan doktor, babalık hakkı olan erkek) ile kadınlar arasında bir çeşit haklar hiyerarşisi ve mücadelesi yaratılmasına, böylece "kürtaj haktır" sloganının etkisinin azalmasına neden oldu.[14]

Bedensel Özerklik Söylemi

2012'deki kürtaj aktivizminin bir diğer temel sloganı "Benim bedenim, benim kararım"dı. Slogan ilk olarak kadın örgütleri ve feministlerden değil, Bianet'te çalışan bir grup gazeteciden geldi. Bianet çalışanları, kürtajın yasaklanma girişimine karşı 31 Mayıs 2012'de "Benim bedenim, benim kararım" isimli bir kampanya başlatarak "Kadınların kendi bedenleri ve hayatları üzerindeki söz haklarının ellerinden alınmasını engellemek için" okuyucularından kampanyaya destek vermelerini istedi.[15] Kampanya kapsamında sloganı istedikleri bir dilde yazıp kendi fotoğraflarıyla paylaşmaya davet edilen okuyucular kısa sürede binlerce fotoğrafın dolaşıma sokulmasını sağlayarak önemli bir kamuoyu baskısı yarattı. "Benim bedenim, benim kararım" sloganı daha sonra sokak eylemlerine de damgasını vurdu. Aynı sloganın eylemler sırasında "Bedenimiz bizimdir" gibi daha kolektif bir yerden kurulduğu ve feminist hareketin geçmişteki sloganlarını referans alan örnekler de mevcuttu. Ancak zaman içerisinde "Benim bedenim, benim kararım" sloganı feminist hareketin en görünür sözü haline geldi. Böylelikle bireysel beden ya da bedensel özerklik vurgusu ve beden üzerinde söz söyleme ve sahiplik talebi, 2012 yılı ve sonrasında devam eden kürtaj aktivizmiyle özdeşleşmiş oldu.

Her ne kadar kısa sürede geniş kitleleri mobilize etmiş olsa da bu slogan zaman içerisinde kürtaj aktivizmine yöneltilen eleştirilerin bir diğer odak noktası oldu. Bedensel özerklik vurgusu, meseleyi Türk, mülkiyetçi ve seküler bir beden kıstasına sıkıştırmakla suçlandı. Bu eleştiriler, "bedenime dokunma" demenin ve beden üzerinden kurulan mücadelenin günümüz patriyarkal, milliyetçi ve kapitalist politikalarını anlamak ve onlarla mücadele etmek açısından yetersiz kaldığını dile getirdi. Aksu Bora'nın da ifade ettiği gibi, slogan sanki bedenlerimize ilk kez dokunuluyor-

muş gibi bir izlenim yaratıyordu (Bora, 2012a, 2012b). Oysaki bedeni hedef alan saldırılar ne yeniydi ne de Uludere'de yaşananların da gösterdiği gibi mesele sadece kadın bedenine saldırıdan ibaretti (Ayhan, 2012).[16] Bir başka eleştiri de "Benim bedenim, benim kararım" sloganının bedeni sahip olunan bir nesne olarak kurma tehlikesini beraberinde getirdiği, bu nedenle mevzuyu bedene kimin ya da hangi aktörün sahip olduğu tartışmasına sıkıştırabileceğiydi (Direk, 2012). Benzer bir biçimde, mütedeyyin ve Müslüman kadınlar bedenin kişiye ait bir mülk değil, Allah'ın bir emaneti olduğunu söylüyor, bu nedenle beden üzerinde mülkiyet talep eden söylemin yeterince kapsayıcı bir söylem olmadığını dile getiriyordu (Kubilay, 2014). Ankara'da düzenlenen ve kürtaj yasağına karşı yürütülen kampanyaların değerlendirildiği bir atölyede benzer bir eleştiri dile getiriliyor, "Tek tipleşmeye doğru giden muhafazakârlaşma politikalarına karşı muhalefet oluştururken farklı kesimlerden bu politikalara maruz kalan kadınların birleşemediği bir muhalefet, bir grup orta sınıf beyaz kadın olarak kutuplaşmanın ötesine gidemez," deniyordu (Y. Demir, 2012).

2000'ler kürtaj aktivizmine yönelik bu eleştiriler "Kürtaj Haktır, Karar Kadınların" Platformu bileşenleri tarafından kürtaj haktır demenin ve beden özerkliğinin neye tekabül ettiğine dair yapılan açıklamaları da beraberinde getirdi. Platform üyeleri, kürtaj hakkını "bedeni bir özel mülkiyet olarak kurgulayan ve mahremiyet üzerinden tanımlayan [atomize bireyi temel alan] liberal bir anlayış"a bağlı olarak ele almak yerine, erkek egemenliğine ve patriyarkal kapitalizme karşı savunulan toplumsal bir hak olarak görmek gerektiğinin altını çizdiler (Toksöz ve Barın, 2012). Bireysel değil kolektif mücadele vurgusunu öne çıkarmak ve beden özerkliğini reddetmek yerine farklı bir şekilde tanımlayarak savunmak gerektiğini dile getirdiler. Aynı şekilde, hak temelli kürtaj savunusunu evrensel insan hakları gibi soyut bir yerden değil, somut uygulamalar ve "ucuz/ücretsiz, erişilebilir, sağlıklı ve kadının beyanı doğrultusunda karar verilecek bir hak talebi" üzerinden yapmak gerektiğine işaret ettiler. Platform üyelerine göre kürtaj hakkını savunmak halihazırda devlet kurumlarındaki doğum kontrol yöntemlerindeki eksikliklere ve kadınların bu süreçlerde söz sahibi olmalarına da vurgu yapıyordu (Baytok, 2012).

SONUÇ YERİNE

Bu makalede Türkiye'de 1920'lerden günümüze kadar farklı biçimlerde ortaya çıkan nüfus ve üreme/doğurganlık politikalarının kısa bir tarihçesini çıkararak feminist hareketin bu politikalara yönelik oluşturduğu söylemleri ve eylem pratiğini tartışmaya açtık. Farklı dönemlerde farklı şekillerde ortaya çıkıyor olsa da siyasi iktidarların ülkedeki doğum ve doğurganlık oranlarını artırmaya veya azaltmaya yönelik girişimleri hem kadınların devletle olan ilişkisini hem de aile kurumuyla ve kendi bedenleriyle olan ilişkilerini denetlemek için kullandıklarını görüyoruz. Türkiye'de 2000'lerde yükselen doğum yanlısı ve kürtaj karşıtı politikalar makalenin ilk kısmında da özetlediğimiz gibi yeni değil. Aynı zamanda AKP'nin dinî gericiliğiyle açıklanabilecek, sadece Türkiye'ye özgü bir durum da değil (Bora, 2012a). Dünyanın birçok yerinde neoliberalizm ve neomuhafazakârlığın kesişiminde ivme kazanan aileci, homofobik ve kadın düşmanı cinsiyetçi siyasi rejimler için özellikle kürtaj konusu önemli bir hegemonik iktidar alanına dönüşmüştür. Öte yandan, neoliberalizm ve neomuhafazakârlığın bu zorlu ve kırılgan birlikteliği, iktidarın hegemonyasında çatlaklıklar yaratacak, feminist politika için imkânlarla dolu bir mücadele alanı da açıyor (Korkman, 2015).

Türkiye'de son dönemdeki feminist kürtaj aktivizminin daha çok etnisitesi belirsiz, seküler ve anneliğe karşı/antinatalist bir normatif özne kurgusu üzerinden ilerlediği söylenebilir. Oysaki, hareket içinde de kimi zaman dile getirildiği gibi, tartışmanın çok daha geniş bir çerçevede ele alınması, farklı deneyimlerin ve özne pozisyonlarının tartışmanın merkezine taşınması gerekiyor. Kürtaj, üreme/doğurganlık gibi beden politikaların toplumsal cinsiyet, etnisite, cinsel kimlik, sınıf, yaş, sakatlık gibi toplumsal dinamikler ve eşitsizliklerle ilişkisini göz ardı etmemek elzemdir. Küresel kadın hareketinin vurguladığı gibi, kadınların çocuk yapmama kadar çocuk yapma ve çocuklarını sağlıklı ve güvenli koşullarda büyütme hakları da vardır. Örneğin, üreme sağlığı tartışmalarını devlet şiddeti altında çocuklarını kaybeden Cumartesi anneleri ya da Kürt kadınlar, veyahut Gezi protestolarında çocuklarına destek veren anneler (Tuna ve Ekin, 2013) üzerinden düşünürsek, tartışmanın ekseni dar bir liberal haklar meselesinden daha kapsayıcı bir üreme adaleti düzlemine (Ross ve Solinger, 2017) doğru genişletilmiş olur. Hatta, Türkiye'nin birçok yerindeki HES direnişlerini, Soma-Yırcalı kadınların zeytinliklerini koruma mücadelesini (Bayram, 2014) göz önünde bulundurursak, üreme adaleti kavramı yaşamsal ve nesiller ve türler arası bir özen/bakım (*care*) siyaseti ve pratiği olarak iklim değişikliği, çevre felaketleri ve yıkımlarına yönelik ekolojik mücadeleleri de kapsayacak şekilde düşünülmelidir (Clarke ve Haraway, 2018).

Aynı şekilde, son yıllarda hükümetin pronatalist nüfus politikaları ile gündeme gelen vajinal doğum teşvikleri, sezaryen kısıtlamaları ya da tüp bebek düzenlemeleri de Türkiye'deki feminist politikayı ilgilendiren önemli meseleler olarak ele alınmalıdır. Devletin heteronormatif evlilik, üreme ve aile odaklı tüp bebek düzenlemeleri, sadece evli çiftlerin (kendi üreme hücrelerini kullanarak) biyolojik çocuklarına sahip olmalarına izin vererek "makbul" aileler üretir. Bekâr kadınların (örneğin sperm bankası kullanarak), LGBTIQ+ bireylerin ve hatta resmî olarak evli olmayan heteroseksüel çiftlerin (kendi üreme hücreleriyle tüp bebek tedavisi bile olsa), başkasının üreme hücresiyle veya rahmiyle çocuk sahibi olmak isteyen evli çiftlerin üreme teknolojilerine ulaşabilmeleri ise makbul aile idealine uymadıkları gerekçesiyle engellenir. Ancak Türkiye'deki feminist hareket zorunlu annelik ideolojisine karşıtlık üzerinden şekillenen antinatalist tutumu nedeniyle pronatalist denebilecek bu teknolojilere yeterince ilgi göstermemiştir. Oysaki bu meseleler sadece bürokratlara ya da tıp ve hukuk uzmanlarına bırakılmamalı, feminist politikanın kapsamı bu alanları da içerecek şekilde genişletilmelidir. Bu yöndeki adımlar, üreme sağlığına dair feminist tartışmaları kürtaj eksenine sıkışmaktan kurtaracak ve savunmacı pozisyon almanın ötesine taşıyarak besleyecektir. ❐

DİPNOTLAR

1 1970'lerden itibaren birçok kez revize edilen ve en son versiyonu 2011'de basılan *Our Bodies, Ourselves* kitabı, Avrupa, Asya, Ortadoğu ülkeleri dahil olmak üzere onlarca ülkede çeviri ve adaptasyonları yapılarak küresel bir projeye dönüşmüştür. Türkiye'de de 2000'lerin başından beri Mavi Kalem Derneği bünyesinde, Gamze Karadağ'ın koordinatörlüğünde kitabın çeviri ve adaptasyonu projesi yürütülmektedir. Bkz. ("Turkey: Mavi Kalem", t.y.).

2 Shelle Colen (1995) New York'ta Batı Hint Adalı göçmen kadın bakıcılarla onların (kadın) işverenleri üzerine yaptığı 1986 tarihli klasikleşmiş çalışmasında "tabakalaşmış üreme"

(*stratified reproduction*) kavramını geliştirir. Tabakalaşmış üreme, kişilerin üreme kapasitelerinin ırk/etnisite, toplumsal cinsiyet, cinsel kimlik, sınıf ilişkileri bağlamında tabakalaşmasını ifade eder. Buna göre, bazı grupların üreme ve doğurganlığı desteklenirken diğerlerininki teşvik edilmez veya engellenir.

3 Kürt feministlerin doğum kontrolü politikalarına yönelik eleştirileri "üreme adaleti" (*reproductive justice*) talebi olarak da düşünülebilir. Siyah feminizmin tarihi ve teorisinden beslenen ve uluslararası üreme sağlığı literatüründe yükselen "üreme adaleti" kavramı, nüfus ve doğurganlık/üreme politikalarında ırk ve etnisitenin de (ve de sınıfın) toplumsal cinsiyet kadar kurucu bir rolü olduğuna dikkat çeker. Çocuk doğurma/doğurmama hakkı kadar çocukları devlet şiddetinden azade ve güvenli bir şekilde büyütme hakkına da vurgu yapar. Bkz. Ross ve Solinger (2017).

4 Erdoğan'ın sezaryen karşıtlığının arkasında doğumun medikalleşmesine karşı çıkmasından ziyade, sezaryeni "en az üç çocuk" talebine engel bir müdahale olarak görmesi var. Tıp uzmanları, sezaryenle doğum yapan kadınlara sağlık gerekçesiyle ikiden fazla doğumu önermiyorlar. Bkz. Yetener (2012).

5 Tecavüz sonucu gebeliklerde kürtaj sınırı, 2012 yılındaki kürtaj tartışmalarına denk gelen bir davayla gündeme oturdu. 28 Ağustos 2012'de kendisine tecavüz eden adamı öldürdüğünde 26 yaşında ve 24 haftalık hamile olan Nevin Yıldırım'ın kürtaj talebi 20 hafta olan yasal süreyi aştığı için, tüm itirazlara rağmen, reddedildi. Nevin, "Ölsem de doğurmam," dediği bebeği doğurmak zorunda bırakıldı ve bebek devlet korumasına alındı. Hakkında ne haksız tahrik ne de iyi hal uygulandığı için müebbet hapis cezasıyla yargılanan Nevin Yıldırım'ın davası hem feministlerin özsavunma hakkına ilişkin taleplerini gündeme getirmesi hem de tecavüzde kürtaj sınırını tartışmaya açması açısından önemlidir. Bkz. "AKP Karnesi" (2018); "Kadınlar 'Tecavüzde Kürtajın Süre Sınırı Yoktur' Diyecek" (2012).

6 Platformun kimlerden oluştuğunu ve eylemlerin daha geniş bir kronolojisini görmek için bkz. "Kürtaj Haktır Karar Kadınların Platformu Tanıtım" (2016).

7 8 Haziran'daki eylemlerde okunan ortak açıklama için bkz. F. Karakuş (2018).

8 Örneğin, Sağlık Bakanlığı'nın yeni gebelik takibi uygulamasına (Tezel, 2012) karşı platformun gerçekleştirdiği eylem için, bkz. "Kürtaj, Gebelik, Bekâret Fişlenemez! Kürtaj Haktır Karar Kadınların!" (2012). Aynı dönemde, artan fişlenme korkusuyla yurtdışına "kürtaj turizmi" başladığı da gündeme geldi. Bkz. "Kürtaj Dahil Korku Turu!" (2012).

9 10 Temmuz 2012'de bir genelgeyle halk arasında "kürtaj hapı" olarak bilinen Mizoprostol etken maddeli ilaçların amaç dışı kullanıldığı gerekçesiyle eczanelerde satışı yasaklandı, var olan ilaçların piyasadan toplatılması istendi ("Ban Misoprostol Turkey", 2012). "Tıbbi düşük" pratiğinin önüne geçmeye yönelik olduğu düşünülen bu adım sağlık çalışanları ve feministler tarafından protesto edildi (Özgenç, 2012). Öte yandan, 2009 yılında kurulan ve kadınların kürtaj ve doğum kontrolü hizmetlerine güvenli erişimini sağlamayı amaçlayan *Women on Waves* (Dalgalar Üstündeki Kadınlar) örgütü, "Türkiye için Güvenli Kürtaj" bilgilendirme hizmeti yürütmeye başlamış, ancak örgütün internet sayfasına erişim Türkiye'de sansürlenmiştir. Bkz. "Safe Abortion for Turkey" (2012). Türkiye'de medikal kürtaj/tıbbi düşük konusunda klinik araştırmalar da yapmış olan, Prof. Dr. Ayşe Akın, tıbbi düşüğün "etkili, kabul edilebilir, kullanıcı memnuniyeti yüksek ve kadın için daha az travmatik" bir yöntem olduğunu ve dünyada, özellikle de gelişmiş ülkelerde yaygın olarak kullanıldığını vurgular. Daha ayrıntılı tartışma için, bkz. Akın (2013). Bu yönteme dair erken dönem feminist yorum için, bkz. Tekeli (2017 [1984]).

10 Bu kod 2014 yılında kaldırılmış ("Türkiye'de Kürtaj 'Gizlice' Yasaklandı", 2014), ancak gelen itirazlar üzerine geri getirilmiştir.

11 Bkz. Karaca (2013), "Kürtaj Yapıyor Musunuz? 'Hayır Yapmıyoruz!'" (2015); O'Neil, Aldanmaz, Quirant Quiles ve Kılınç (2016).

12 Bu noktada, Sosyalist Feminist Kolektif'in atölyeler ve mail gruplarında yürütülen tartışmalar aracılığıyla kürtaj tartışmalarına 2012'den çok daha önce başladığını, bu nedenle 2012 sonrası kurulan söylemlerde de önemli bir rol oynadığını belirtmek gerekli. Yürüttükleri tartışmaları *Feminist Politika* için hazırladıkları "Kürtaj Hakkı: Rahim Bizim, Hayat Bizim, Karar Bizim!" başlıklı dosya aracılığıyla okuyuculara aktaran grup, kürtajın bireysel bir tercih olarak değil, kadınları özgürleştirecek toplumsal bir hak olarak kabul edilmesi ve bu şekilde savunulması gerektiğini söylüyor. Bkz. "İstediğimiz Zaman, İstediğimiz Kadar Çocuk!" (2010).

13 Farklı hak kurguları için bkz. Ayber ve İmrek (2014).

14 Bkz. "Bakan Akdağ'dan Kürtaj Açıklaması" (2012); "Erdoğan: 'Vücut Senindir, Cenin Değildir'" (2012); "Çocuk Vakfı'ndan 'Cenin Hakkı' Açıklaması" (2012).

15 Bkz. "Açılış Bianet'ten: 'Kürtaj Hakkı' Kampanyası Başladı" (2012).

16 Nitekim 1990'larda benzer bir kampanya örgütlenmiş, feministler Kürt illerinde devam eden savaşa karşı "Savaşa, Milliyetçiliğe, Irkçılığa Karşı: Arkadaşıma Dokunma!" başlıklı bir kampanya başlatmışlardı. Bkz. Günaysu (2014).

Beden Tartışmaları: Geç Osmanlı Dönemi'nden Türkiye'ye Kürtaj ve Feminizm

HAZAL ATAY

GİRİŞ

Bir gebelik sonlandırma işlemi olan kürtaj, tarih boyunca kadınların başvurdukları bir yöntem olmuştur. Özellikle, 18. yüzyıl sonrasıyla birlikte kürtaj prosedürünün tıbbi erkler tarafından standardize edilmesi ve yasal düzenleme alanına girmesiyle kürtaj farklı iktidar odaklarının ve feminist tartışmaların konusu olagelmiştir. Bu makale, geç Osmanlı döneminden modern Türkiye'ye kürtaj ve feminizm tartışmalarını ele alacak; Türkiye'deki kürtaj düzenlemelerini ve söylemlerini inceleyecektir. Bu bağlamda, ilk olarak İslâm'da ve geç Osmanlı döneminde kürtaj algısını irdeleyecek, kürtajın İslâm hukukunda kavramsallaştırılmasını ve geç Osmanlı'da yasaklanmasını mercek altına alacaktır. Geç Osmanlı'dan erken Cumhuriyet dönemine kürtaj yasağının izini sürerken, kürtaj söylemlerinin dönüşümünü analiz edecek ve bu dönemdeki tıbbi ve hukuki gerilimlere ışık tutacaktır. Türkiye'de 1960'lardan itibaren değişen nüfus politikaları ışığında ve uluslararası konjonktürde şiddetlenen kürtajın yasallaşması taleplerini takiben alevlenen kürtaj tartışmaları ele alınacak ve kürtajın yasallaşma süreci irdelenecektir. Son olarak, Türkiye'deki kürtaj yasasının dili, kapsamı ve uygulaması üzerinde durulacak ve kürtaj yasasına feminist bir bakış geliştirilecektir.

İSLÂM'DA VE GEÇ OSMANLI DÖNEMİNDE KÜRTAJ

Kürtaj, evrensel bir fenomen olup tarih boyunca kadınların istenmeyen gebeliklerini sonlandırmak için başvurduğu bir yöntemdir.[1] Platon M.Ö. 360 yılında yazdığı *Theaitetos* eserinde ebelerin ilaçlar kullanarak erken gebelikleri sonlandırabildiklerinden söz etmektedir.[2] 11. yüzyılda kaleme aldığı *Tıbbın Kanunu* (*Al Kanoon fi Tibb*) eserinde İbn-i Sinâ da kürtaj prosedürünü detaylandırmış ve kürtajın tıbbi belirtilerini incelemiştir.[3] İstenmeyen gebeliklerin sonlandırılması, kadınların yüzyıllardır deneyimlediği bir pratikken, semavi dinler kürtaja yönelik farklı yorumlar getirir. Kürtaj, Hıristiyanlıkta katı bir biçimde yasaklanmışken Yahudi inancı kadının hayatını tehlikeye atan durumlarda kürtaj yapılmasına izin vermiştir.[4] Bununla birlikte, kürtaj konusu her iki inançta da oldukça tartışılmakta olup farklı yorumlamalara konu olmuştur.[5] İslâmiyet'te ise kürtaj farklı ekollerce ayrışan yorumlara tabi tutulmuş olsa da Osmanlı İmparatorluğu'nda baskın olan Hanefi ekol tarafından erken gebelikler için hoş görülmüştür.[6]

İslâm'da şer'i hükümler, Kur'an'a, peygamberin söylediği sözler ve yaptığı işlere (*sünnet*), kıyasa ve İslâm âlimlerinin geçmiş içtihatlarına (*icma*) dayanır. Kur'an ve sünnet spesifik olarak gebelik sonlandırmadan söz etmediğinden, İslâm âlimleri kürtaja ilişkin yorumlar için diğer kaynaklara başvurmuştur.[7] Kürtaj, İslâm hukukunda *ıskât-ı cenin*, ceninin düşürülmesi, olarak kavramsallaştırılmıştır. Gülhan Balsoy, bu terimin hem gebeliğin herhangi bir sorun nedeniyle düşükle sonuçlanmasını hem de kadının veya doktorun isteyerek düşüğü tetiklediği ve kürtaj yaptığı durumları betimlemesinden dolayı muğlak olduğunun altını çizer.[8]

Kürtaja ilişkin yorumlarda, kimi İslâm âlimleri gebelik sonlandırma işlemini Kur'an'da yasaklanan çocuk öldürmeyle kıyaslamış ve buna göre içtihat üretmiştir. Öte yandan bir diğer grup, Kur'an'daki tasvirlere dayanarak gebelik sonlandırmanın 120 güne kadar caiz veya *mekruh*, yani dinî açıdan yasak olmamakla birlikte kaçınılması gereken, bir eylem olduğunu belirtmiştir.[9] Sünnî İslâm'ın hiçbir ekolü 120 günden sonra gebeliğin sonlandırılmasına izin vermez.[10] Bunun sebebi bu süreden sonra ruhun bedene üflendiği ve yaşamın başladığı inancıdır.[11] Maliki imamlar gebeliğin hiçbir evresinde kürtaja izin vermezken; Şafii ve Hanbeli imamların bazıları 120. güne kadar kürtaj olunabileceğini belirtmişlerdir. Osmanlı Devleti'nde baskın olan Hanefi ekolünde ise, 120. güne kadar gebeliğin sonlandırılmasına izin verilmiştir.[12]

Osmanlı İmparatorluğu'nda hukuk hem örfi hem de şer'i kaynaklara dayanmaktaydı. Kişiler hukuku, ticaret hukuku, aile, miras vb. konular daha çok şer'i hukuka göre düzenlenirken kamu hukuku örfi kaynaklara dayanırdı.[13] Bununla birlikte, Osmanlı devlet teşkilatı geleneksel olarak kamu sağlığı kurumlarının düzenlenmesini çoğunlukla özel ve dinî vakıflara (*vakf*) bırakmıştı ve bu sayede hastaneler devletin etki alanının görece dışında kalmaktaydı.[14] Michel Foucault, 18. yüzyılda Avrupa'da yeni bir egemenlik anlayışının geliştiğini yazar.[15] Foucault'nun biyopolitik iktidar olarak adlandırdığı bu anlayış, kişilerin yaşamlarını daha yakından düzenlemeyi ve kontrol etmeyi amaçlayan, kolektif sağlık ve nüfus politikalarının artmasıyla öne çıkar. Osmanlı İmparatorluğu'na da sirayet eden biyopolitik egemenlik anlayışı, bir yandan modernleşmeyi amaçlarken bir yandan da devletin kamusal hayata artan müdahalesini içermekteydi. Bu minvalde, kamu sağlığının düzenlenmesi için atılan adımlar arasında kürtaj yasağı da yer almıştı.[16] Bu bağlamda, Mayıs 1789'da çıkarılan bir kararname ile eczacılar ve doktorların düşüğe sebebiyet veren ilaçları kullanması yasaklanmış ve Haziran 1790'da ise kürtajın yasaklandığı açıkça duyurulmuştu.[17] 1839 Tanzimat Fermanı'yla başlayan reform süreciyle birlikte ülkenin refahı adına doğurganlığı teşvik edici politikalar benimsenmiş ve kürtaj 1858 Ceza Kanunnamesi'nce yasaklanmıştı.[18] Burada belirtilmelidir ki, 1858 Ceza Kanunnamesi'ndeki kürtaj yasağı kamusal bir nitelik taşımaktadır.[19] Ceza, kürtaj olan kadını değil, kürtaja yardımcı olan kişileri, kadınlara ilaç veren ebe, eczacı, doktor vb., hedeflemiştir. Balsoy, kürtaj yasağının bu kamusal niteliğinin, Osmanlı politik imgeleminde kürtajın öncelikle sosyal bir olgu olarak ele alınmasıyla uyuştuğunu yazar.[20] Bununla birlikte, geç Osmanlı döneminden erken Cumhuriyet dönemine ilerledikçe, yaşanan savaşların ve nüfus kaybının da sonucu olarak, kamu sağlığı ve nüfus politikaları sosyoekonomik ve politik açıdan gitgide önem kazanır. Kürtajın bu çerçevede ele alınması, kadınların kürtaj

Sabuncuoğlu Şerefeddin'in 1465 tarihli Cerrahiyyetü'l Haniyye'sinden fetal hidrosefali nedeniyle gerçekleştiren* ıskât-ı cenini *anlatan çizim. Türk Tarih Kurumu'nun izniyle İlter Uzel tarafından yeniden basılmıştır.

üzerinde hak iddia etmelerini veya bir feminist söylem üretmelerinin de önüne geçer. Halihazırda, bu dönemde gebelik sonlandırma kararı kadının kendi tasarrufu değil; ancak eşinin onayıyla verebileceği bir karardır. Örneğin, Osmanlı'da kürtaja dair bilinen en eski belge olan 1766 tarihli bir şikâyet dilekçesinde Ebubekir Bey, kendisinden habersiz üç kez ıskât-ı cenin yaptığı gerekçesiyle karısı Ayşe'den şikâyetçi olmuştur.[21] Geç Osmanlı döneminin kürtaj pratikleri ve tartışmaları kadından ziyade Osmanlı toplumunu ve aileyi temele almıştır.

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE KÜRTAJ

Türkiye Cumhuriyet'i, Osmanlı'nın son dönemlerde benimsediği nüfus artışını hedefleyen politikaları devralır. Nitekim, Cumhuriyet'in ilk yıllarında çocuk ölümleri ve kürtaj basında önemli yer tutar. Zafer Toprak, 1925'te düzenlenen Birinci Tıp Kongresi'nin en yoğun tartışma konusunun üreme sağlığı olduğunu yazar.[22] Bu kongrede, Türkiye'nin ilk kadın doktoru Safiye Ali, üreme sağlığı konusunda uluslararası alanda başlayan "doğum kontrolü" hareketine dikkat çekerken, bir yandan da kadınların tehlikeli yollara başvurarak kürtaj yaptıkları ve bu pratiğin ülkede vahim boyutlara ulaştığının altını çizer.[23] Bu konuda, Dr. Cemal Zeki'nin (Önal) 1926 yılında yayınlanan *Çocuk Düşürmek* isimli kitabı erken Cumhuriyet dönemindeki kürtaj pratiklerini mercek altına alan kapsamlı bir çalışma olarak karşımıza çıkar. Dr. Cemal Zeki, kitabında kadınlar arasında yaygın olarak kullanılan yöntemleri incelemiş, kadınların kürtaj olma nedenlerini araştırmış ve bu pratiğin önlenmesi için etkili politikalar üretilmesi konusunda önerilerde bulunur.[24]

1926 yılında yürürlüğe giren Türk Ceza Kanunu (TCK), "Kişilere Karşı İşlenen Cürümler" başlığı altında, kürtajı "çocuk düşürme ve düşürtme cürümleri" olarak yasaklar.[25] Böylece kürtaj yasağı hem kamusal hem de kişisel bir nitelik kazanır. Daha sonra 1936 yılında TCK'da yapılan bir değişiklik ile "çocuk düşürme ve düşürtme" suçları "Irkın Tümlüğü ve Sağlığı Aleyhine Cürümler" başlığı kapsamına alınmıştır. Dönemin baskın politik söylemlerine uygun olarak kürtaj milli bir suç ilan edilmiş ve bu bağlamda hem kürtaj yapan kadın hem de kürtaj tedarikçilerine yönelik birtakım cezalar öngörülür. Buna rağmen, bu dönemde gebe ölümlerinin önlenmesi için tıbbi gerekliliğin olduğu durumlarda kürtaj yapılması hoş görülmüştür. Bu pratik ise, TCK'nın 49. maddesinde belirtilen zaruretin bais olduğu mecburiyetle işlenen fiillerden dolayı ceza verilememe prensibine dayandırılır. Kuyucu ve Öngel bu maddenin, tedavi amaçlı müdahaleleri içeren terapötik kürtajların gerçekleşmesinin önünü açtığını ileri sürer.[26] Bununla birlikte, tıbbi zaruret hallerinin muğlaklığı bu dönemde hukuki ve tıbbi gerilimlere yol açmıştır. 1944 yılında "Türedi Ailesi Davası" olarak mahkemeye intikal eden kürtaj davası, tam da bu gerilimi yansıtır. Dava süresince Harika isimli şahsın olduğu kürtaj operasyonunun tıbbi mecburiyete müstenit olup olmadığı ve mevcut doktor raporunun gerçeği yansıtıp yansıtmadığı tartışılır. Bu gerilim hattında hukukçular, kürtaj konusu üzerinde tıbbi keyfiyeti önleyen sıkı kanuni tedbirler alma çağrısında bulunur.[27] Erken Cumhuriyet döneminde kürtaj tartışmaları kamu sağlığı çerçevesinde ele alınmış ve gitgide milli bir değer kazanmıştır. Devletin doğum yanlısı politikaları ve söylemleri, bir yandan kadınlara anneliği milli bir görev olarak dayatırken, öte yandan kürtaja erişimin ancak ve ancak tıbbi mecburiyet durumlarında uygun görüldüğü bir rejim inşa etmiştir. Bu dönemde tartışmaların öznesi nadiren kadınlar olup, çoğunlukla hekimler ve hukukçular kürtaja erişimin hüküm ve koşullarını tartışmışlardır.

1960'LAR VE 70'LERDE DOĞUM KONTROLÜ VE KÜRTAJ TARTIŞMALARI

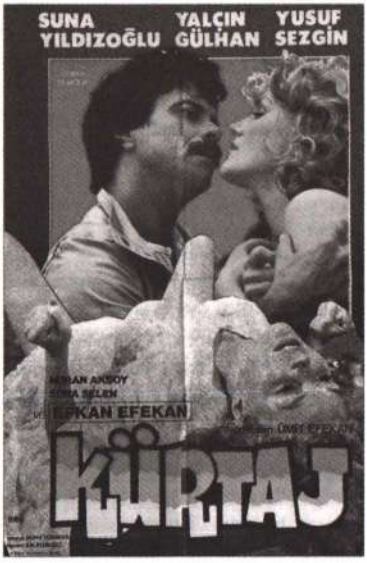
1960'lara gelindiğinde hem sosyoekonomik dengelerin değişmesi hem de uluslararası alanda güçlenen "doğum kontrol hareketi"nin[28] de etkisiyle Türkiye'de de nüfus politikaları konusunda önemli değişimler yaşanır. 1963 yılında hazırlanan I. Kalkınma Planı geçmişteki doğum yanlısı politikaların aksine, yakın gelecekte nüfus artışının ekonomik kalkınma için bir tehlike teşkil edeceği konusunda uyarılarda bulunur.[29] 1965 yılında yürürlüğe giren 557 sayılı Nüfus Planlaması Kanunu ise gebeliği önleyici tedbirler alınmasını ve bu tedbirlerin yaygınlaştırılmasını yasallaştırır. Buna rağmen kanun, tıbbi zaruret halleri dışında gebeliğin sonlandırılmasını yasaklar.

1970'li yıllarda hem dünyada hem Türkiye'de kürtaj tartışmaları yoğunlaşır. Turshen "kadın sağlığı hareketleri"nin ikinci dalga feminizmin yükselen "özel olan politiktir" söylemiyle beslenerek hız kazandığını ve 80'lere geldiğimizde "üreme hakları" kavramının ve kürtajın yasallaşması mücadelesinin feminist hareketin ana taleplerinden biri hâline geldiğini yazar.[30] Benzer şekilde, bu dönemde kadınlar arasında ücretsiz kürtaj talebi ifade bulsa da kadın örgütleri bu konuda kampanya yürütmekten kaçınmıştır. Örneğin, 1975'te kurulan ve sosyalist çizgide faaliyet yürüten İlerici Kadınlar Derneği (İKD) serbest kürtajı savunsa da bu konuda politika üretmemiştir. Emel Akal'ın aktardığına göre bunun altındaki temel sebep, bu dönemde öncelikle örgütlenmeyi ve kitleselleşmeyi amaçlayan feministlerin, böylesi bir kampanyanın görece muhafazakâr kadınları kendilerinden uzaklaştırabileceklerinden endişe duymalarıdır.[31] Buna uygun olarak, İKD kürtaja ilişkin söylemlerinde kadının tasarrufundan ziyade, devletin tarafsızlığını temele almıştır. Kürtajı bir kadın hakkı olarak kurgulamaktansa, devletin kadınların çocuk yapıp yapmamasına veya kaç çocuk yapacağına karışamayacağı üzerinde durulmuştur.[32]

Türkiye'de kürtaj talebi etrafında tam anlamıyla feminist bir söylem gelişmese de kürtaj, artan gebe ölümleri ve doktorların gizlice kürtaj yapıp haksız kazançlar sağlaması nezdinde tartışılır. Türk Tabipleri Birliği, Türk Jinekoloji Cemiyeti, Türkiye Aile Planlaması Derneği gibi meslek örgütleri ve sivil toplum kuruluşları kürtajın yasallaşmasını destekleyen açıklamalar yapar.[33] 1972 yılında konunun araştırılması için Sağlık Bakanlığı bünyesinde bir "ilim komisyonu" kurulması öngörülür. 70'ler boyunca hem mecliste hem de senatoda kürtajın yasallaşması gündeme gelir. Kimi vekiller ve senatörler kürtaj yasağının kadınları mağdur ettiğinin altını çizerek, kürtajın yasallaşmasını talep etmişlerse de kürtajın yasallaşması için çoğunluğu sağlayamamışlardır.[34]

1983 KÜRTAJ YASASI VE YASANIN KAPSAMINA FEMİNİST BİR BAKIŞ

Türkiye'de kürtaj, 1983 yılında 2827 sayılı Nüfus Planlaması Kanunu'yla birlikte yasallaşır.[35] On beş maddeden oluşan bu kanun, gebeliğin isteğe bağlı sonlandırılmasını onuncu haftaya kadar mümkün kılarken, evli veya reşit olmayan kadınların kürtaj talep etmesi durumunda eşin veya velinin rızasının aranmasını şart koşar. Bu yasaya göre, on haftadan uzun gebeliklerde şayet hayati tehlike ve ağır maluliyet söz konusu ise gerekçeli uzman raporunun tedarik edilmesiyle gebelik sonlandırılabilir. 2005 yılında TCK'da yapılan bir değişiklik kadının mağduru olduğu bir suç neticesinde hamile kalması durumunda gebeliğin süresinin 20 haftadan az olması ve kadının rızasına dayanması koşuluyla gebelik sonlandırmanın cezalandırılamayacağını belirtmiştir.



Ümit Efekan'ın yönettiği 1981 yapımı "Kürtaj" filmi afişi. Film kürtajın yasallaşması öncesi, bir kadının kürtaja erişim mücadelesini anlatıyor.

Türkiye'de kürtajın yasallaşması önemli bir gelişme olsa da feministler bu yasaya temkinli yaklaşmışlardır. Kürtaj yasası, kürtajı bir hak olarak kurgulamayıp daha ziyade bir hizmet olarak sunmuştur. Yasanın kürtajı düzenleyen 5. maddesi şöyledir; "Gebeliğin onuncu haftası dolunca kadar annenin sağlığı açısından tıbbi sakınca olmadığı takdirde istek üzerine rahim tahliye edilir." Yasadaki teknik dil oldukça dikkat çekicidir; 5. maddenin başlığı gebelik sonlandırmadan bahsetse de kürtaj işlemi "rahim tahliyesi" olarak tanımlanır. Yasa, kadına değil, rahme atıfta bulunur. Buna tezat olacak şekilde, Fransa'da kürtaj yasası (*la loi IVG*), feminist bir bakış açısından yazılmış olup, kürtaj işlemini "gebeliğin isteğe bağlı sonlandırılması" (*IVG-Interruption volontaire de grossesse*) olarak tanımlar.

Bununla birlikte, Türkiye'de kürtaja erişimin eş iznine bağlanması, hizmetin veya hakkın öznesinin kadın değil, aile olduğunu onaylar. Yasanın bu hükmü, bazı feministler tarafından kadınlara saygısızlık olarak yorumlanmıştır. Örneğin, Şirin Tekeli, Türkiye'de kürtajın yasasının, kürtajı kontrolü erkeklere bırakılan bir nüfus planlama yöntemi olarak ele aldığını ve bir hak olarak tanımlanmaktan uzak olduğunu yazar.[36] Buna rağmen, Tekeli, bu dönemde kadınların ve feministlerin büyük çoğunluğu hangi şartlarda olursa olsun bu hakkı kazanmaktan oldukça mutlu olduklarından, kürtajın yasallaşmasının coşkuyla karşılandığı ve yasanın hüküm ve koşullarının pek fazla tartışılmadığını belirtir.[37]

Kürtaj operasyonlarının yalnızca jinekologlar veya onların gözetimi altında yapılmak zorunda olması kürtaja erişimde kır-kent eşitsizliği yaratır. Nitekim, kırsal kesimlerde çoğunlukla yalnızca aile hekimleri çalışmaktadır ve uzman doktorlara ulaşmak zordur.[38] Bugün birçok ülkede, kürtaja erişimin kolaylaştırılması amacıyla, bu hizmetin uzman doktorlar dışında başka sağlık personelleri tarafından da sağlanması uygun görülmüştür. Örneğin, Hollanda'da kürtaj hizmeti 1981 yılından beri aile hekimleri tarafından sunulmaktayken,[39] 2016 yılından bu yana Fransa'da ebeler kürtaj hizmeti vermektedir.[40]

Kürtaj yasalarına dair önemli tartışmalardan bir diğeri ise, kürtajın suç durumundan çıkarılmasına (*décriminalisation*) ilişkindir. Birçok ülkede feministler, kürtajın yasallaşmasına rağmen, ceza kanunlarının hâlen kürtaj cürümlerinden bahsetmesinin, kürtajı marjinalleştirdiğini dile getirmiş ve kürtajın suç durumundan çıkarılmasını talep etmişlerdir. Ceza kanunları her tıbbi müdahale için özel düzenleme yapmadığı gibi, tıbbi müdahaleler ve bu konudaki yanlış uygulamaları (*malpraktis*) ilgili başka kanunlarca detaylandırılır. Kürtajın Ceza Kanunu'ndaki bu özel statüsü, kürtaj yasaklarının bir kalıntısı olup hem kadınların

hem de kürtaj pratiklerinin damgalanmasına neden olmaktadır. Feministlerin bu talepleri karşılığında, 2014 yılında Lüksemburg parlamentosu kürtajın ceza kanunundan çıkarılmasını onaylamıştır.[41] 2018 yılında Belçikalı feministlerin yürüttüğü "Kürtaj Ceza Kanunundan Çıkarılsın" (*IVG hors du code pénal*) kampanyası sonuç vermiş ve Belçika meclisi de kürtajın Ceza Kanunu'ndan çıkarılmasını kabul etmiştir.[42] Buna karşılık, Türk Ceza Kanunu hâlen beşinci bölümünde "çocuk düşürtme ve çocuk düşürme" suçlarını düzenlemektedir.[43]

SONUÇ YERİNE

Kürtaj, tarih boyunca kadınların istenmeyen gebeliklerini sonlandırmak için başvurdukları bir yöntem olmuştur. Kürtaj yöntemlerinin gitgide standardize edilmesi ve kürtaj pratiklerinin denetiminin yasalar kapsamına alınması, kürtaj olgusunu farklı iktidar odaklarının merkezine koymaktadır. Bu minvalde, 18. yüzyılda giderek yayılan ve Osmanlı İmparatorluğu'nu da etkisi altına alan biyopolitik egemenlik anlayışıyla birlikte gelişen kamu sağlığı ve nüfus politikaları, kürtaj pratiğinin önüne geçmeyi amaç edinmiş ve geç Osmanlı döneminde doğum yanlısı politikaların benimsenmesiyle kürtaj yasaklanmıştır. Bu dönemde, kürtaj pratiği ve tartışmaları Osmanlı toplumu ve aile yapısını temele almış olup, kadınların kürtaj üzerinde hak iddia etmelerini ve bir söylem geliştirmelerini engellemiştir. Erken Cumhuriyet döneminde kürtaj yasağı devam etmesine rağmen, önlenemeyen kürtaj pratikleri hukuki ve tıbbi gerilimlere yol açmıştır. 1960'lar sonrası uluslararası arenada hız kazanan kadın sağlığı hareketi ülkelerin kısıtlı kürtaj rejimlerini sorguya açmış ve dünya çapında kürtajın yasallaşması dalgasını beraberinde getirmiştir. Türkiye'de 1965 yılında aile planlaması yasallaşmış ve tedavi amaçlı uygulanan terapötik kürtaj yasal bir zemine oturtulmuştur. 1970'ler boyunca kürtajın yasallaşması Türkiye siyasal arenasında tartışılsa da bu ancak 1983 yılında mümkün olmuştur. 1970'ler boyunca kürtaja ilişkin tam anlamıyla feminist bir söylem ve eylemlilik geliştirilmese de bazı kadın örgütleri ücretsiz kürtaj talebini savunmuştur. Yasallaşma sürecinde ise, tartışmalar ağırlıklı olarak yüksek gebe ölümleri, doktorların elde ettiği haksız kazançlar, nüfus artışının önüne geçilememesi gibi konuları sorunsallaştırmıştır. Tartışmaların bu teknik kapsamı, yasanın lafzı ve ruhuna da yansımış ve esasen birçok feminist kürtaj yasasına temkinli yaklaşmıştır. ❐

DİPNOTLAR

1 Petchesky, Rosalind (1990), *Abortion and Women's Choice: The State, Sexuality and Reproductive Freedom,* The Northeastern Series in Feminist Theory, Northeastern University Press, Boston.

2 Plato, *Theaetetus,* The Internet Classics Archive, MIT, http://classics.mit.edu/Plato/theatu.html

3 AlAlbar, Mohammed (2001), "Induced abortion from an Islamic perspective: Is it criminal or just elective?", *Journal of Family and Community Medicine,* 8, 3, s. 25-35.

4 Schenker, Joseph (2000), "Women's reproductive health: monotheistic religious perspectives" *International Journal of Gynecology ve Obstetrics,* 70, s. 77-86. doi: 10.1016/S0020-7292(00)00225-3

5 *A.g.e.*

6 Shapiro, Gila K. (2014), "Abortion law in muslim-majority countries: An overview of the Islamic discourse with Policy Implications", *Health Policy and Planning,* 29, s. 483-494.

7 Asman, Oren (2004), "Abortion in Islamic countries-legal and religious aspects", *Me-*

dicine and Law, 23, s. 73-89.

8 Balsoy, Gülhan (2012), "Politik Bir Alan Olarak Kadın Bedeni: Osmanlı Toplumunda Kürtajın Yasaklanması", *Toplumsal Tarih*, (223), s. 22-27.

9 Atay, Hazal (2017), "Kürtaj Yasasının Arkeolojisi: Türkiye'de Kürtaj Düzenlemeleri, Edimleri, Kısıtları ve Mücadele Alanları", *Fe Dergi*, 9 (2), s. 1-16.

10 *A.g.e.*

11 Demirci, Tuba ve Somel, Selçuk Akşin (2008), "Women's Bodies, Demography and Public Health: Abortion Policy and Perspectives in the Ottoman Empire of the Nineteenth Century", *Journal of the History of Sexuality*, 17 (3), s. 377-420.

12 Shapiro, Gila K., *a.g.e.*, s. 486.

13 Bozkurt, Gülnihal (1992), "Review of the Ottoman Legal System", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama merkezî Dergisi*, (3), s. 115-117.

14 Demirci, Tuba ve Somel, Selçuk Akşin, *a.g.e.*, s. 380.

15 Foucault, Michel (1976), *Histoire de la sexualité*, Galimard: Paris.

16 Ertem, Ece Cihan (2011). "Anti-abortion Policies in Late Ottoman Empire and Early Republican Turkey: Intervention of State on Women's Body and Reproductivity", *Fe Dergi*, 3 (1), s. 47-55.

17 *A.g.e.*, s. 49.

18 *A.g.e.*, s. 50.

19 Atay, Hazal, *a.g.e.*, s. 4.

20 Balsoy, Gülhan, *a.g.e.*

21 Şimşek, Fatma; Eroğlu, Haldun ve Dinç, Güven (2009), "Osmanlı İmparatorluğu'nda Iskat-ı Cenin" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt 2, sayı 6, s. 597.

22 Toprak, Zafer (2017), "Erken Cumhuriyet, Kürtaj ya da Iskat-ı Cenin", *Toplumsal Cinsiyet Tarihi* (282), s. 50-61.

23 *A.g.e.*, s. 52.

24 *A.g.e.*, s. 53.

25 Ertem, *a.g.e.*, s. 52.

26 Kuyucu, Nisan ve Öngel, Mehmet M. (2014), "Reproductive Rights: New Developments in Turkey", Workshop on Sexual and Reproductive Rights: Liberty, Dignity and Equality World Congress on Constitutional Law, Oslo.

27 Atay, *a.g.e.*, s. 6.

28 Uluslararası arenada hız kazanan bu doğum kontrol talebi, 1960'lara gelindiğinde gebeliği önleyici rahim içi cihazların ve doğum kontrol haplarının geliştirilmesiyle güçlenir. 1950'ler ve 60'lar boyunca öne çıkan uzman görüşler, ekonomik planlama için nüfusun ve doğumun kontrol edilmesi yönünde görüş bildirmiştir. Bu küresel trend, dünya çapında ve özellikle gelişmekte olan birçok ülkede doğum kontrol yöntemlerinin yaygınlaştırılmasını ve yasallaştırılmasını beraberinde getirmiştir. Örneğin, bu bağlamda doğum kontrolü 1951'de Hindistan'da, 1960'ta Pakistan'da, 1961'de Kore Cumhuriyet'i'nde, 1965'te Mısır ve Singapur'da yasallaşmıştır. Bkz. Donaldson, Peter J. ve Tsui, Amy Ong (1990), "The International Family Planning Movement", *Population Bulletin*, 45 (3), s. 1-47.

29 Kuyucu, Nisan ve Öngel, Mehmet M., *a.g.e.*, s. 5-6.

30 Turshen, Meredeth (2007), *Women's Health Movements: A Global Force for Change*, Palgrave Macmillan, New York, s. 154-163.

31 Akal, Emel (2008), *Kızıl Feministler: Bir Sözlü Tarih Çalışması*, İstanbul: Tüstav Yayınları, s. 206.

32 Akal, *a.g.e.*

33 Karaömerlioğlu, Asım M. (2012), "Türkiye'de Kürtajın Kısa Tarihi", *Bianet*, http://www.bianet.org/bianet/siyaset/139903-turkiye-de-kurtajin-kisa-tarihi.

34 Atay, Hazal, *a.g.e.*, s. 7-9.

35 2827 Nüfus Planlaması Hakkında Kanun (1983), http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2827.pdf

36 Tekeli, Şirin (2012), "Kürtajla İlgili", *Kazete*, http://kazete.com.tr/makale/kurtajla-ilgili.

37 Tekeli, *a.g.e.*

38 Igde, Füsun Artiran vd. (2008), "Abortion in Turkey: Women in Rural Areas and the Law", *The British Journal of General Practice*, 550 (58), s. 370-373. doi: 10.3399/bjgp08X280353.

39 "Netherlands: Law on Termination of Pregnancy of 1 May 1981", *Harvard University Abortion Laws of the World*, https://cyber.harvard.edu/population/abortion/Nether.abo.htm

40 "Décret no: 2016-743 du 2 juin 2016 relatif aux comptétences des sages-femmes en matière d'interruption volontaire de grossesse par voie médicamenteuse et en matière de vaccination", Le service public de la diffusion de la droit, https://www.legifrance.gouv.fr/eli/decret/2016/6/ 2/2016-743/jo/texte

41 Berer, Marge (2017), "Abortion Law and Policy Around the World: In Search of Decriminalization", *Health and Human rights*, 19 (1), s. 13-27.

42 "La Chambre approuve la loi qui sort l'IVG du Code pénal mais ne la dépénalise pas" (2018), *Radio télévision belge francophone*, https://www.rtbf.be/info/belgique/detail_la-chambre-approuve-la-loi-qui-sort-l-ivg-du-code-penal-mais-ne-le-depenalise-pas?id=10036974

43 5237 Türk Ceza Kanunu (2004), https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5237.html

1980'lerden Günümüze Türkiye'de Feminizm ve Cinsellik

SUZAN SANER - ŞAHİKA YÜKSEL

Bu yazıda Türkiye'de 1980 sonrası feminist hareket içinde cinselliğin farklı yüzleriyle nasıl temas edildiği, neler yazıldığı, nasıl bir fikriyat biriktirildiği ele alınacaktır. Bu amaçla *Kadınca, Yazko-Somut* dergisi *4. Sayfa, Feminist, Kaktüs, Pazartesi, Amargi, Feminist Politika* gibi feminist dergilerle akademik yayınlarda yer alan bazı feminist çalışmalar gözden geçirilecektir.

Cinsellik denince ilk akla gelen iki insanın, genellikle de bir kadınla erkeğin sevişmesidir. Oysa cinsellik çok boyutludur; bedensel, psikolojik ve sosyal koşullardan etkilenir. Kişiden kişiye farklılıklar olabildiği gibi, aynı insanın yaşamının farklı devrelerinde değişen ifadeleri olabilir. Sevişmenin amacı sadece cinsel doyum sağlamak değildir; biriyle, birbirinden çok farklı nedenlerle de sevişilebilir. Cinselliğin ifade edilmesindeki farklılıkları kabullendiğimiz zaman, onu tek bir amaca veya duruma kısıtlayamayız.

Kadınlar açısından cinsellik, yaşanan deneyime bağlı olarak bazen hoş, keyifli, romantik bir yakınlaşma, bazen bir zorunluluk dolayısıyla da çekince ve tiksinme, acı gibi hoş olmayan duygularla yaşanır. Cinselliğin erkek eksenli olarak ve mutlak bir şekilde aile ya da heteronormatif ikili cinsiyet sistemi içinde tanımlanması, özellikle kadınların cinsel sağlığı açısından birçok sorunun kaynağıdır.

Cinselliğin farklı boyutlarıyla ilgili konular ilk olarak İstanbul Üniversitesi İstanbul Tıp Fakültesi'nde 1998 yılında ders kitaplarına girdi (İTF, 1998). Aynı yıl, Cinsel Eğitim Tedavi Araştırma Derneği (CETAD) kuruldu. Dernek sağlık alanında çalışan uzmanlara yönelik eğitimler düzenledi, ayrıca halkı bilgilendirme çalışmaları da yaptı. İlk 16 yıl başkanlığını bir kadın, Dr. Nesrin Yetkin yürüttü.

Cinsel Sağlık ve Üreme Sağlığı Araştırması verilerine göre; kadınlar cinsellikle ilgili yüksek oranda bilgisizken erkekler yüksek oranda yanlış bilgilidir. Cinsel mitlerden en sık görülen "Sevişmeyi başlatan kadın ahlâksızdır" ifadesidir. Evli kadınlar için cinsellik alanında eşlerinin rehber olduğu, kadınlar için "ilk" bilgi kaynağının da eşleri olduğu bildirilmiştir. Halkın üçte ikisinin, ağırlıklı olarak kadınların, okullarda cinsel eğitimden yana olduğu görülmüştür (CETAD, 2006).

Dünyada ve Türkiye'de cinsel ilişki yaşı gençleşmekte ve partner sayısı artmaktadır. Cinsellik konusunda farklı boyutlarıyla son kırk yıl içinde olan gelişmeleri izlersek cinsellikle ilgili tutumun değiştiğini görürüz.

CİNSEL İŞLEV

Cinselliğin sağlıkla birlikte anılması ilk bakışta garip gelebilir. Ancak hazzın erkek egemen kurgusu, kadınların sağlığını, yaşamsal işlevlerini olumsuz etkiler. Feministler Türkiye'de de evliliği cinselliğin "yasal" ve "zorunlu" olarak uygulandığı bir kurum olarak tanımladılar. Cinsel sağlıktan söz edebilmek için zorunluluk olarak yaşanmaması gereğine işaret ettiler.

Türkiye'de son otuz yılda yapılan çalışmalarda, cinsel sorunu için klinik yardım alan kadınlara en sık vajinismus ve cinsel isteksizlik tanısı konmaktadır (Kayır, 1990; Hacıoğlu Yıldırım, 2013). Ka-

dın ruh sağlığının, kadınların yaşamı çerçevesinde ele alınması, kadınla erkek arasındaki eşitsiz güç ilişkilerini görmezden gelmeyen, toplumsal cinsiyete duyarlı yaklaşım ve tutum alınması oldukça yenidir (Gülseren ve Başterzi, 2017; Saner ve Tırtıl, 2017).

Kadınlar için cinselliğin anlamı, fizyolojisi ve deneyimlenmesi erkeklerden farklıdır. Cinsiyet farklılıklarını ayrıntılarıyla anlamak, kadın cinselliğine dair verileri doğru değerlendirmek için önemlidir. Kadın cinsel anatomisinden bahsederken de kadın cinsel organının adlandırılmasından başlamak doğru olur. Kendi cinsel organımıza verdiğimiz isim yabancı bilimsel bir kelime mi, argo mu, eski Türkçe mi? Türkçede cinsel işlev için en uygunu "sevişmek" fiili mi? Handan Koç bunu çok açık bir şekilde "amımızın adını koyalım," diyerek ifade etmişti.

Toplumsal cinsiyet eşitliği, feminizm ve demokrasi alanlarında öncü çalışmalardan birini Şirin Tekeli, 1987 yılında İnsan Hakları Derneği'nde "Dayakla işkence arasında fark yoktur" başlıklı konuşmasıyla sundu. Tekeli'ye göre, kadın bedeni sokakta sarkıntılık edilebilecek, ırzına geçilebilecek bir nesne gibi görülüyordu. Kadınların anayasal olarak sahip olduğu çalışma hakkı, Medeni Kanun'a göre ailenin reisi erkek olarak tanımlandığı için kâğıt üzerinde kalıyordu. Evli kadının çalışmasının fiilen koca iznine bağlı olması, dayağa katlanmak, katlandığı sürece de gizlemek zorunda kalmasına ve giderek güçsüzleşip hastalanmasına yol açıyordu (Tekeli, 1988).

CİNSEL KİMLİK

Cinsellik, salt bir işlev değil aynı zamanda kimliğin bir parçasıdır. Kişi arzu duyduğu cinsiyetle bir yakınlık kurar, böylece arzu, davranışla eyleme geçer. Karşı cinsiyete arzu duyan ve onunla duygusal ve/veya fiziksel yakınlık yaşayan kişilerin "Ben heteroseksüelim" demesine ihtiyacı

Kadınca, *Mayıs 1992.*

yoktur. Egemen dünyada prestiji olan kimliğe sahiptir.

Kendi cinsiyetinde kişilere arzu duyan bir kadın ise bir başka kadınla ilişki, aşk, tek gecelik ilişki yaşadığında bunu etrafa açıklar mı? İş yerinde, okulda, camide, sokakta yürürken, evde bulaşık yıkarken o kendisini nasıl görür? "Ben lezbiyenim" diye tanımlar mı? Tanımlarsa onu nasıl taşır? Heteroseksist cinsiyetçi sistem lezbiyenleri görünmezleştirmekte ve insandan çok erotik bir malzemeye çevirmektedir (Kaptan, 2013).

Trans bireyler dost, düşman hangi çevrede büyürse büyüsün ses değişim yaşı travmatik bir devredir. Bu, kendisinin cinsiyetine itirazının olduğunu bilen ve bilmeyenler için geçerlidir: Kırılan gurur sesi (Başar ve Yüksel, 2014).

Çocukluk cinsiyet rolü uyumsuzluğunu sıklıkla şöyle ifade ederiz: "çocukluktaki cinsiyetine uygun olmayan davranışlar, etkinlikler sergileyen çocuklar." Oysa şöyle demeliyiz: "çocukluktaki cinsiyetinden ***beklenen*** davranışları, etkinlikleri ***sergilemeyen*** çocuklar".

CİNSEL TRAVMALAR

Türkiye'de aile içi çocuk cinsel istismarını konuşmak güçtü. İlk olarak yurtdışından feminist uzmanlar aracılığıyla dile getirildi. Frauke Tieegen (1988) ve Judith Herman (1994) tecavüz konusunda hem profesyonellere yönelik hem halka açık konuşmalar yaptılar. Yüksel ve Kayır (1987), ilk olarak baba kız ensestinde annenin konumuna eğilen bir yazı yazdılar.

765 sayılı eski TCK'da tecavüz eden erkek, beş yıl süreyle evli kalmak koşuluyla, tecavüzcü olmaktan çıkıyor, masum oluyordu. Ailenin namusu aklanıyor ve kadının cinsel saldırı ardından yaşadığı travma deneyimi adeta toz olup uçuyordu (Asma, 2018). Bazı cinsel istismar türleri ise "normal" kabul edilmekte ve yer yer onların travmatik olarak tanımlanmayabileceği ileri sürülmekte. Açıklanması ve ispat edilmesi zor olan evlilikte ya da randevu esnasında tecavüz, bu tür "mazeretli" cinsel istismar örneklerindendir (Yüksel, 1989, 1995, 1996, 2010). Cinsel saldırılar ruh sağlığını etkiler, travma ile ilişkili ruhsal sorunlara neden olur. Kadınların yaşadıkları cinsel şiddeti uygulayan kişi eşleri olduğunda kendilerini tecavüz mağduru ve eşlerini "tecavüzcü" olarak adlandırmayabilirler. Suçluluk duygusu kadınları güçsüzleştirip boyun eğmeye, yeniden istismara uğramaya açık hale getirebilir (Duman, 2012). Ancak tecavüze tecavüz denmemesinin, tecavüzü yaşayanlarda travmatik sorunların gelişmesine karşı tek başına koruyucu bir etkisi olmaz. Tanıkların konuya hoşgörülü yaklaşması, benzer davranışları besler. Nitekim eş şiddetiyle yaralanan kadınlar, sağlık kuruluşlarında eşlerinin kötü muamelesini gizleyebilir. Sağlık personeli eş şiddetinden kuşkulanmayabilir, kuşkulansa da bunu kadınlara belli etmeyebilir. Özellikle yakın ilişkilerde ve aile içi şiddetin gizli kalmasını engellemek üzere eş şiddetinin rutin olarak araştırılması önerilir (Yüksel, 2009).

Tıp ve ruh sağlığı alanında çıkan bilimsel dergilerde kadınların cinsel doyumu ve yaşadıkları cinsel travmalar hakkında çalışmalara 2000'li yıllar öncesinde daha az rastlanmaktaydı. Günümüzde kadın cinselliği ile ilgili tez ve farklı yayınlar giderek artmakta. Kadın bakış açısından *Nöro-Psikiyatri Arşivi* dergisinin özel bir sayısında Cem Kaptanoğlu, Ayşegül Kızıltuğ, Şahika Yüksel ve Yıldız Akvardar isimli yazarların cinsel travmalar ve kadınlarda cinsel sorunları tartışan yazılarını (1993) görmekteyiz. Daha sonra bu alanda çalışmayı sürdüren yazarlar, işkencede cinselliğin kullanılması ve gözaltında cinsel istismarın raporlanması projesinde yer aldılar (Yüksel, 1994). Soykırım tecavüzünden hayatta kalarak Türkiye'ye sığınan Ezidi kadınların rehabilitasyon süreçlerinde karşılaşılan zorluklar ve kültürün rolü üzerine kadın bakış açısından çalışmalar yapıldı (Yüksel ve ark, 2018).

CİNSELLİK EĞİTİMİ

1978 yılında yayınlanmaya başlayan *Kadınca* dergisi adı üzerinde kadınlara ilişkin konuları, bu arada cinselliği de ele almaktaydı. *Sağlık ve Cinsiyet* kategorisinde, eğitici cinsellik yazılarına yer verilmekteydi. Anne babaların çocuk cinsel gelişimine yaklaşımı nasıl olmalı, çocuklara cinsel eğitim verilmeli mi gibi konularda cinsellik ele alınıyordu. Çocuktan önce anne babanın kendini eğitmesi gerektiğini vurgulayan, egemen yaklaşımla uzlaşmayan bilimsel mesajlar veriliyor, konular etik bir dille sunuluyordu.

Nokta dergisi, İpek Çalışlar ve Yazgülü Aldoğan'ın editör olarak çalıştığı, 1983-1985 yılları arasında kültür sanat ve toplum editörünün Tuğrul Eryılmaz olduğu dönemde, kadın cinselliği, eşcinsellik, cinsel istismar ve ilgili konuları gündeme getirmekte öncü yayınlardan olmuştur. Eryılmaz, eşcinsellik konusunda yayınlarda "Hastalık değildir" şeklinde açıkla-

malarla ilgili baskılar olduğunu, çözüm olarak "Bazı görüşlere göre hastalıktır" diye yazarak bir çözüm bulduklarını aktarmaktadır (30.4.2019, kişisel görüşme).

Kadınca'nın Kasım 1980 sayısında, TRT'de Müveddet Anter'in yapımcısı olduğu, altı ay süreyle 94 bölümden oluşan bir cinsel eğitim programı tanıtılıyor: *Neyi Bilelim Nasıl Anlatalım.* Programda cinsel eğitim ve kadın sağlığıyla ilgili yanlış inançlar, çocuğun cinsiyeti yüzünden kadının suçlanması, kızlık zarı ve bakirelik, ilk âdet endişesi, ilk gece korkusu, cinsel tutukluğu yenme yolları, insan yaşamında cinselliğin önemi, cinselliğin yasak ayıp kötü olmadığı, çocuklara yalansız açıklama yapmak, hazır olmadığı bazı bilgileri ayrıntılarla vermemek gerektiği vb. konulara yer verildiği bilgisi aktarılıyordu (Kasım 1980).

Kadın ve erkekte cinsel farklılık, âdet görme "sorunu", bekâret, orgazm nedir, çeşitleri nelerdir, istenmeyen gebelikler, "baştan sona doğum olayı", hamilelikte ve doğum sonrasında cinsel birleşme, yaşlılıkta cinsel sorunlar gibi konular bol görsel malzemeyle birlikte ele alınıyordu (Mayıs 1980). Kadınların jinekologlara en sık sorduğu 50 soru ve cevapları derleniyordu (Kasım 1981).

Orgazmın ne olduğu, bedende nasıl değişiklikler yaptığı gibi soruların cevabını bilmeyen kadınların sayısının hayli kabarık olduğu düşünülerek, "Kimselere soramayacağınız cinsel sorular" başlığı altında araştırma verileri (Master's ve Johnson, Kinsey raporları) paylaşılıyordu (Mart 1981). Kadın cinselliğiyle ilgili ezberleri bozan Shere Hite Raporu (1974) "Penis yüceltiliyor, klitoris yok sayılıyor" sözleriyle tanıtılıyordu (Aralık 1990). Cinsel yaşamı monotonluktan kurtarmanın bir yolu olarak gündüz ve yatak odası dışında sevişme öneriliyor, mastürbasyon ve orgazmın en doğal ihtiyaçlar olduğu dile getiriliyordu (Aralık 1982). Mastürbasyon "tek sesli cinsellik" olarak nitelendirilse de yarınki sevişmenin egzersizi olarak savunuluyordu (Şubat 1990). Ses ve seks arasında bağ kuruluyor; sevişme sırasında konuşmanın cinsel tahriki çoğaltan bir faktör olduğu yazılıyordu (Mayıs 1990).

Kadınların 60'ından sonra cinsel istek duyabileceğini (Kasım 1982), çocuk doğurmanın seks yaşamının sonu olmadığını (Ocak 1983), orgazm olmadan da cinsel zevk alınabileceğini savunan, "Hayır demeyi biliyor musunuz?" sorusunu soran, 40 yaşında doğum neden olmasın diyen yazılar vardı (Mart 1983). Âdet öncesi sendromu ve cinsel tabular (Ağustos 1984), erkeklerin doğum kontrolü (Eylül 1985), orgazmda kadın boşalması (Nisan 1989) tartışılıyordu. Kadınların sezaryen taleplerine eğilen, zararsız bir girişim olmadığına dikkat çeken kadın doğum uzmanı görüşüne yer veriliyordu (Mayıs 1990).

2018 yılında kaybettiğimiz psikolog ve yayıncı İskender Savaşır'ın yayın yönetmenliğini yaptığı *ERO Cinsel Yaşam Ansiklopedisi*, yazı kurulunda Meltem Ahıska, Filiz Koçali, Stella Ovadia, Gülnur Savran, Şirin Tekeli, Deniz Türkali, Şahika Yüksel gibi feministlere yer veriyordu. Cinselliğe dair temel bilgilerin zengin görsel içerikle yer aldığı ilk sayıda, cinsel edimin Türkçede nasıl adlandırılacağı tartışmaya açılıyordu (*ERO*, 1994).

Hacer Nalbant, "Kadın dergilerinde cinsellik ve üreme sağlığı" araştırması kapsamında incelediği İslâmi kadın dergilerinde kadın cinselliğinin yok sayıldığına dikkat çekiyordu. İslâmi kadın dergilerinde kadının daha çok çocuk üzerinden tanımlandığını, cinselliği bitmiş, yaşlılık imajıyla yer aldığını belirtiyordu. "Hanımlar, bayanlar" dilini kullanıp kadın erkek eşitliği tartışmasına girilmediğini, feminizmin reddedildiğini ifade ediyordu. Kürtaj karşıtı, aile, evlilik ve annelik rollerinin pekiştirilmesi dolayısıyla kadının ev dışında çalışmasına karşı bir tutumun izlendiğini aktarıyordu (Nalbant, 1999).

CİNSİYET ROLLERİ

Kadınca'da güçlü erkek-"cici" kız miti eleştiriliyor; kadınların cinselliklerini yaşayabilmesi, bazı durumlarda onların "iyi kız" kimliklerini yitirme pahasına olabilir deniyordu. "Çocuğum eşcinsel mi olacak?" kaygısının kaynağına inen, kadınlık ve erkekliğin doğuştan mı geldiği sonradan mı kazanıldığını sorgulayan söyleşilere yer veriliyor, erkeğin üstünlüğünün kadının aşağılanmasıyla gerçeklik kazandığı vurgulanıyordu (Şubat 1989). Cinsellikte normallik ve anormallik tartışmaya açılıyordu: "İki kişi de istiyorsa yaşananlar normaldir. Toplumca normal kabul edilen cinsellik her zaman en sağlıklı olan değildir" (Öktem, Şubat 1989).

Annelik rolünü doğallaştırmayan, "20. yüzyılın yarattığı anneler: kreş öğretmenleri" başlıklı yazılara (Mayıs 1980), çalışan kadında düşük ve erken doğum oranının daha az olduğu bilgisine yer veriliyordu (Ocak 1981). *Kadınca*, Mayıs 1992 sayısında ön kapaktan "Anneliğin gereği tutsaklık değil: En iyi anneler feministler" diye sesleniyordu.

Mazoşist kadın mitini eleştiren, çocuğunu döven ve kocasından dayak yiyen tüm kadınlara boşanmayı bir çare olarak öneren görüşlere yer veriliyordu (Aysel Ekşi, Ocak 1981). Seksüel suçluluğun tarihselliğine; kadınların sevişmeye her zaman daha az hak kazandığına ve daima daha çok suçlandığına dikkat çekiliyordu (Eylül 1981).

Güzellik anlayışını sorgulayan, "dikkat edilirse toplu olmak da güzeldir" diyen (Kasım 1979), istenmeyen tüyleri yok etme yollarını anlatıp epilasyonu tanıtan (Temmuz 1981), "Erkekler süslenmeli midir?" diye soran yazılar vardı. Hale Soygazi'nin "Güzellik yarışmaları esir pazarlarıdır" sözleri aktarılıyordu (Aralık 1982). Bir yandan fazla kilolarla "akrobatik" seks imkânları araştırılırken, diğer yandan "Aseksüeller: yaşamlarında sekse yer olmayanlar" olarak tanıtılıyordu (Temmuz 1990). Yedi yıllık aradan sonra sahneye kadın olarak çıkan Bülent Ersoy'la söyleşi yapılıyordu (Mayıs 1988).

"Cadı" kimliğinin tarihine, Avrupa'dan eski ve yeni "cadı"ların cinsel tacize karşı dayanışma yürüyüşü haberlerine (Ekim 1988) yer veriliyor; "Sunulanla yetinmemek, yaşamdan pay almak 'cadılık' ise... Ne mutlu cadıyım diyene" şiarı savunuluyordu (Mayıs 1990). Türkiyeli feministlerin isimlerinden oluşan "Ünlü Türk cadıları" listesi yayınlanıyordu (Mart 1992).

Irkçılık, ayrımcılık ve cinsiyetçiliğe karşı Kürt kadınlarının çıkardığı bağımsız feminist dergiler olan *Roza* (1996) ve *Jujin* (1997) gibi Kürt Kadın dergilerinde savaşa ve cinsel şiddete karşı çıkan yazılara yer verildi (Halide-Canan, 2005). *Pazartesi* dergisinin Cinsellik dosyasında Handan Çağlayan, toplumsal cinsiyet rolü olarak "Kürt kadını" kimliği değişmez ve homojenmiş gibi genelleştirildiğinde "Kürt kadını = töre cinayeti kurbanı" yanılsamasının ortaya çıktığına dikkat çekiyordu. Bu kalıbın kurgu yönünün ağır bastığını, Kürt illerinde çok sayıda güçlü ve aktif kadın örgütünün varlığını, mücadelesini açıklamadığını savunuyordu (Çağlayan, 2006).

CİNSEL TEDAVİLER

Erkek merkezli bilimin bedenleri parselliediğini, kadınları kendi bedenlerine yabancılaştırdığını fark eden feminist araştırmacılar, klitorisin ufak bir penis değil çevresiyle geçişlilik içinde, gövdesi ve kollarıyla epey geniş, özgün bir organ olduğunu keşfettiler.

Kadınca'da seksin ideolojisini sorgulayan; cinsellik nedir, kadınlık ve erkeklik cinsiyet rolleri ve cinsel kimlik nedir sorularına cevap arayan, cinsel terapistlerle söyleşilere yer veriliyordu (Haziran 1991). Esprili bir dille "Vajinanın dili olsaydı? Gözüne, eline, burnuna, kulağına, karnına utanmadan dokunuyorsun. Ama bana, yok. Bu ayrımcılığa son" sloganıy-

la "Tarihi bir tanışma", "Zevkler bekleyişte" gibi alt başlıklarla anatomik "coğrafik" bilgiler veriliyordu (Ekim 1991). "Aşk kası ve cinsellik: Kegel egzersizleri ile cinsel duyarlılığınızı artırabilirsiniz" gibi tavsiyelere yer veriliyordu (Kasım 1991). Sorunlu seksin hasta ettiğine, cinsel travmalar yaşamış kadınların çaresizliği öğrendiğine dikkat çekiliyordu (Kasım 1991). Stella Ovadia ve Bella Habip: "Biz konuşmayınca vücudumuz konuşuyor. Histeri belirtileri kültürlere, zamana ve sınıfa göre değişiyor. Erkeklerde benzer belirtiler 'stres' olarak adlandırılıyor" bilgisini paylaşıyordu (Kasım 1991).

Pazartesi dergisinin cinsellik dosyasında CETAD kongresine davet edilen, kadınların cinsel sorunlarında DSM'lerde (psikiyatrik hastalıkların tanısal ve istatistiksel el kitaplarında) yer alan geleneksel tıbbi sınıflandırmaya itiraz edip "Yeni Kadın Bakış Açısından Cinsellik" sınıflamasını öneren feminist seksolog Leonore Tiefer'in görüşleri tanıtılıyordu. Feministler ve LGBTİ hareketler penetrasyon odaklı cinsellik tanımına meydan okusa da tanımlama iktidarının hâlâ beyaz hetero erkeklerde olduğuna, konuyu tıbbileştirmenin ve Viagra gibi "hızlı çözüm" çılgınlığının tehlikelerine dikkat çekiliyordu (Tiefer, 1999; CETAD, 2006).

Pazartesi'de Zeynep Pınar, kadın bedeninin karanlık bölge, bir kör nokta, Freud'un deyişiyle "kara kıta" olduğunu, kadınların hazzının çok uzun zaman gündeme gelmediğini, gündeme gelebildiğinde ise erkeğe göre tanımlandığını yazıyordu. Klitorisin küçük bir penis muamelesi görmesini, ancak "ön sevişme" sahnesinde rol alabilmesini eleştiriyordu. Orgazm olmayan kadınların önce "frijit" olarak tanımlandığına, sonra "anorgazmi", cinsel "işlev bozukluğu" tanısı aldıklarına; orgazmın kadınların önünde yine yerine getirmeleri gereken bir görev olarak durduğuna dikkat çekiyordu (Pınar, 1997).

Feminist Politika'da Hasbiye Günaçtı, olağan bir süreç olan menopozun, ticarileşmiş sağlık endüstrisince hastalıkmış ve tedavi edilmeliymiş gibi sunulup üzerinden kazanç sağlanacak bir "sorun" haline dönüştürüldüğünü savunuyordu (Günaçtı, 2011).

Pazartesi'de Viagra gibi "hızlı çözüm" çılgınlığına dikkat çekiliyordu.

CİNSEL TABULAR

Çocuk doğduğunda, yüzünden önce merakla cinsel organlarına bakılır ve görülen organa göre sınıflandırılır. Cinsiyete uygun davranışla ilgili "sağlıklı" ve "normal" ilişkilenme doğrultusunda harekete geçilir. Cinsel tabular, kültür ile düzenin sınırlarını gösterir. Kabul edilenle yasaklanan arasındaki ayrımın sürekli yapıldığı, heteronormatif ikili cinsiyet sisteminde, kişilerin cinsel istekleri, heyecanları egemen cinsiyetçi önerilere denk düşmediğinde ne olur? Toplumsal onay adına cinsel arzu saklanabilir, olduğundan farklı kılıflarda sunulabilir ama yok edilemez.

Kadınca'da cinsel konulardaki tutum ve inançları saptamak üzere yayınlanan anketlere gelen cevaplara yönelik olarak,

her sayıda uzman görüşleri yer alıyordu. Örneğin, âdet zamanında cinsel ilişki yasağıyla ilgili "Cinsel ilişkiden ve yıkanmadan kaçınma, 'kirlendim' kelimesi Akdeniz havzası ülkelerinde var. Oysa yıkanmanın hiçbir tıbbi sakıncası yoktur, tam tersi sağlık için faydalıdır, rahatlatır" bilgisi aktarılıyordu (Selçuk Erez, Şubat 1980). İstemek ve doyuma ulaşmanın kadınların da hakkı olduğu, toplumun kadınlara arzuyu yasakladığı yazılıyordu (Temmuz 1981).

Cinsel tabu olan bir konuda; anal seksle ilgili olarak Filiz Koçali dinsel, yasal, feminist, muhafazakâr bakış açılarından farklı görüşler dile getiren uzmanlarla konuşuyordu. Normal denilen cinsel ilişkide erkeğin eşini zorlamasının boşanma nedeni olmaması, vajinal ilişki biçimi kadınlık görevi olarak değerlendirilirken anal seksin eza veren davranış olarak açıklanmasındaki çelişkinin altı çiziliyordu. Şahika Yüksel: "Sekste iki kişinin gönüllü istediği her şey yapılabilir. Ama hiçbir şey asla, sadece erkeğin isteğiyle olmamalıdır. Eğer kadın da gönüllü olarak yapıyorsa, ardından utanç ve baskı yaşamamalıdır," görüşüyle, özellikle kadının gönül rızasının önemini her türlü cinsel ilişki için vurguluyordu (Mayıs 1988).

Zinanın koşullarının erkek ve kadın için ayrı olması (kadın için bir kere dahi, erkek için bir kere değil sürekli olmasının cezalandırılması) sorgulanıyordu. Zinanın bir boşanma nedeni olarak ileri sürülebilmesinin, erkek için kolaylaştırılırken kadın için zorlaştırıldığına dikkat çekiliyor, iş zinaya gelmeden çiftlerin ayrılması öneriliyordu (Temmuz 1982).

Kasım 1988'de İstanbul'da yapılan 1. Cinsel Fonksiyon ve Bozuklukları Kongresi'nde Şahika Yüksel'in sunduğu araştırma sonuçlarına *Kaktüs* ve *Kadınca* dergilerinde yer veriliyordu: "Erkek cinselliğini merkez gören, orgazmı tek hedef alan bir cinsellik anlayışı ve yapay klitoral/vaginal orgazm tartışmasının meşrulaştırılmasında, 'bilimsel' olarak savunulmasında, Freud'un yeri tartışılmaz ve dönüştürülmesi gereken bir miras olarak karşımızda durmaktadır" (Yüksel, 1989).

Kadın cinselliğine getirilen pek çok "ambargo" irdelenirken; kadının ya erkeği merkeze alarak "o"na göre cinsellik yaşıyor ya da orgazm taklidi yapıyor olduğu açıklanıyordu. İÜ İTF Psikiyatri ABD 1988 araştırma sonuçlarına göre kadınların % 36'sı hiç orgazm yaşamıyor, % 15'i nadiren orgazm yaşıyordu. Kadınların doğası çok orgazmlı olduğu halde verilerin böyle olduğunun, yani bu durumun "doğaları gereği" olmadığının altı çiziliyordu. "Kadınlar neden orgazm taklidi yapıyor?" sorusunun cevabı; erkeğin yeterliliğini ona göstermek ve kendi yetersizliğini ondan saklamak için şeklinde ifade ediliyordu (Yüksel, Haziran 1990).

Cinsel terapist Arşaluys Kayır "Frijit doğulmaz, olunur" sözüyle, çoğu kültürde kadının cinsel zevk almasının zaten beklenmediğine dikkat çekiyordu (Mart 1989). "Korkunun sekse faydası yok" başlığı altında seksin her zaman muhteşem bir zevk kaynağı olup olmadığı sorgulanıyordu. Beğenilmemek korkusu, "ya doğal değilse" korkusu gibi korkular, endişeler, kuşkular irdeleniyor, seksin kendini bırakmak olduğu açıklanıyordu (Kasım 1990).

"Yaşlılıkta cinsellik: Erkeğe hay hay, kadına vay vay! Seks hormonları sizin için çalışıyor" gibi cinselliği olumlayan mesajlarla menopoza girmiş kadında da hormon salgılandığı, normal cinsel dürtü olabildiği bilgisi veriliyordu (Ocak 1991).

Çokeşlilik mi, tekeşlilik mi konusu kadın erkek birlikte tartışılırken Yaprak Zihnioğlu: "Evlilik ve fahişelerle birlikte çokeşli bir yaşam düzeni kurulmuş. Erkeklerin çokeşli olması düzeni aslında çok eski, ataerkil toplumda başlıyor," diyordu (Eylül 1990).

Kadınca'nın ilk yıllarında homofobik yazılar da dikkat çekmekteydi: "Aileler çocuk eğitiminde dikkat etmeli, yanlış tutum ve öğretiler kızları erkeksi görünü-

me erkekleri de kadınsı tavırlara sokabilir. Kız çocuklarını erkek gibi, erkek çocuklarını kız gibi giydirmek çok hatalıdır. Mutsuz evlilikler biseksüel olmaya neden olabilir" (Suna Tanaltay, Şubat 1980). Ayrıca "Seviciler: yalnız ve mutsuz, çoğu çok çirkin kadınlar, feminist hareketin bir aşırı ucu; bu eylemlerin kadın hakları özgürlüğü ile hiçbir ilişkisi olamaz, kadınları hareketten soğutmaya yarar," gibi ifadelere de yer verilebiliyordu (Ağustos 1982).

KÜRTAJ

Duygu Asena, 1978-80 yıllarında henüz örgütlü bir kadın hareketi ortada yokken *Kadınca* dergisinde kürtajın bir an önce yasallaşmasını savunan yazılar yazıyordu (Mart 1979). İlk feminist yazıların yer aldığı Yazko-*Somut* dergisi *4. Sayfa*'da Şule Torun, kadınların bedenleri üzerindeki tasarruf hakkının kocaya devredilemeyeceğini savunurken "Kürtaj bir doğum kontrolü ve nüfus planlaması yöntemi olamaz. Böyle kullanıldığında vahşi ve acımasız bir yöntemdir," diyordu (Torun, 1983). Stella Ovadia'ya göre "Cinsel eğitim ve özgürlük yaygınlaşmalı ve kadınlar nüfus planlamasında söz sahibi olmalı," idi (Ovadia, 1983).

Feminist Politika dergisinde Avukat Meriç Eyüboğlu, tecavüz gebeliklerinde yasal kürtaj süresi 10 hafta yerine 20 haftaya uzadığı halde, uygulayıcıların bunu bilmediğini belirtmekte; hekimin, savcı izni gerekmeksizin gebeliği sonlandırabileceği halde kadının istemediği bir gebeliği yaşamaya ve "doğurma cezası"na mahkûm edildiğine dikkat çekmekteydi (Eyüboğlu, 2012).

ERKEN EVLİLİK

Erken yaşta zorla evliliklerde olduğu gibi, kadınlar cinselliği zorunlu olarak bir erkeğe haz, orgazm, çocuk vermeye yönelik olarak yaşamaktan kurtulduğunda, kiminle sevişeceğini gerçekten seçebilir.

Türkiye erken yaşta evlilikte Avrupa ülkeleri arasında ikinci sıradadır; her on kadından üçü çocuk yaşta evlenmiştir (Sönmez ve ark., 2014). Çocuk cinsel istismarcılarının, mağdurlar ile evlendiklerinde cezadan muaf olmasını öngören af konusu 2016'da Meclis'e aniden getirildiğinde, aralarında Türk Tabipleri Birliği Kadın Hekimlik ve Kadın Sağlığı Kolu'nun da bulunduğu 137 kadın ve LGBTİ örgütü çok hızlı bir şekilde koordine olup TCK 103 Platformu'nu oluşturur. Yapılan eylemlerle önerge geri çekilir. Platformun 21.1.2019 tarihli basın bildirisinde: "Çocuk istismarcılarına affı, aklınıza da Meclis'e de getirmeyin!", "Erken ve zorla evlilikleri meşrulaştıracak hiçbir yasal değişiklik kabul edilemez!" denilir.

BEKÂRET

"Ar değiliz! Zar değiliz! Mal değiliz! Feministiz biz!" isyanı, cinsel hazzın öznesi olmaya doğru yüksek sesle atılan ilk adımdır. 23 Ocak 1990'da Karaköy'de genelevlerin bulunduğu Zürafa Sokağı'na gidilir. Kendisine "iffetli kadın" yakıştırmasını kabul etmeyen kadınlar, kendi hazırladıkları, "babayasa" tarafından verilen "iffetli kadın" vesikalarını yırtarlar. "Tüm tecavüzler suçtur ve acıtır. Kiminde vesikası, kiminin elinde nikâh cüzdanı olabilir. Aynı yazgıyı paylaşıyoruz. Sokakları ve geceleri istiyoruz!" sözleriyle yapılan eylemlerden sonra, tecavüz mağdurunun seks işçisi olması durumunda faile 2/3 oranında ceza indirimi getiren TCK 438. maddesi yürürlükten kaldırılmıştır.

Türkiye'de kadın bekâretinin (erkeğin değil) halen önemli bir erdem olduğu, erkek sadakatsizliğine hoşgörünün daha fazla olduğu; kadınlardan evlenmeden önce cinsellik hakkında fazla bilgili olmaları beklenmezken, evlendikleri andan itibaren başarılı bir cinsel yaşam beklendiği bildirilmektedir (Yüksel ve Cindoğlu, 2006).

Kadınca'da vajinismusun, bekâret zarı önemini korudukça hep olacağı, dış ülkelerde ise nadir görüldüğü vurgulanmaktaydı (Kayır, *Kadınca,* Mayıs 1989; Kayır ve ark., 1987; Kayır, 1990). Yatak odasının bir ring olmadığı, başarmak değil paylaşmanın önemli olduğuna dikkat çekilmekteydi. Seksin ne sınav ne de ödev olmadığı; pek çok kadının, espriden uzak erkekleri kasıntı ve soğuk diye değerlendirip kendilerini güldüren erkeklerden etkilendiği ifade ediliyordu (Ağustos 1989).

Yasak, sansür, inkâr, ceza: "suçlu seks"in irdelendiği yazılarda sosyal antropolog Semra Somersan, kadının suçluluk duygusunun cinsellikle sınırlı olmadığını vurguluyordu. Gazeteci Yelda "Kadınlara cinselliğin ayıp olduğu öğretiliyor. Kadın kendini verir, erkek sahip olur... Küçük bir kızken de, küçük kızlıktan genç kızlığa adım atarken de, kadınken de baskılar, ayıplamalar, yasaklar yaşanır durur," diyordu (Ocak 1990). Ayşe Düzkan'a göre "Bu toplumda yatakta 'almak vermek' fiili bulunmaktadır. Kadın aşktan daha çok duygusal şeyler, erkek ise cinsellik beklemektedir. Erkek klitorisi bile duymamış"tı. Feministlerle yaşayan, "kılıbık değil kalbi ılık" olarak nitelenen bazı erkekler; "Birlikte gelişiyoruz," şeklinde görüş bildiriyordu. İktidarlarını sorgulayan, omuzlarındaki iktidar yükünden bunalan bu erkekler feministlerle yaşamanın hiç de zor olmadığını söylüyorlardı (Mayıs 1990).

SEKS İŞÇİLİĞİ

Modern toplumda kadınlar cinselliği ilişkisel olarak yaşamaya eğilimlidir. Oysa erkek cinselliği sadece haz odaklı, dolayısıyla da bir ilişki içinde olmadan, sadece o ana yönelik bir arzu şeklinde yaşanabilir. Paralı seks endüstrisi bu sosyal fark üzerinde kuruludur (CETAD, 2006). Türkiyeli feministler arasında seks işçiliğini bir meslek olarak değerlendirme eğilimi yüksektir.

Stella Ovadia "Fahişelik bekâretin öteki yüzü. Fahişelik kötülenmeli ki bekâret kutsal olsun. 2/3 ceza indirimiyle dayak arasında büyük fark yok. Bu düzende kaç kişi mesleğini seçebilmiş ki fahişe seçsin?" diye yazar (Ovadia, 1990). Müge Yetener, ev kadınları ile seks işçilerini karşıt kadınlıklar olarak inşa eden ve bunun içselleştirilmesini sağlayanın patriyarka olduğunu, kadınların kurtuluşu perspektifinden taleplerin ortaklaştırılabileceğini savunur (Yetener, 2009). Ev kadınlarının boğaz tokluğuna çalışan "ev işçileri" olarak erkeklere sundukları ev içi emeklerini görünür kılma, sağlık, emeklilik hakkı mücadelesinin, "seks işçileri"nin sağlık, güvenlik ve emeklilik hakkı mücadelesiyle ortaklaşmak zorunda olduğunu vurgular (Yetener, 2010).

CİNSEL ÖZGÜRLÜK VE FANTEZİLER

Kadınlar için bakire/ değil, iffetli/ iffetsiz, anne/ anne olmayan, evli/ evli olmayan, başörtülü/ başörtülü olmayan gibi ayrımlar yeni değil. Bu aynı zamanda kadınların cinselliğe sadece evet veya hayır diyebilen, "namus" bekçisi varlıklar olmaya zorlandığı, hayal gücünden yoksun bir dünyadır.

Kaktüs'ün cinsellik dosyasında Hacer Ansal kadınların fantezilerini sorgularken, kadın ve erkekle ilgili cinsel mitleri de sorgulamaktaydı: "Hepimiz, güçlü, güvenli, kararlı, ne istediğini bilir ve kabul ettirir erkek imajından hoşlanmayı, 'seksi' bulmayı ve cinsel olarak çekilmeyi öğretilmedik mi? Diğer yandan cinsel olarak çekici olmak için hülyalı bakmayı, davetkâr ama aynı zamanda masum olmak gerektiğini, kesinlikle inisiyatif almadan beklemeyi, edilgen olmayı öğretilmedik mi? Erkeklerin cinsel olarak daha üstün olduğu, cinselliğe kadınlardan çok daha fazla gereksinim duydukları, cinselliklerinin daha az kontrol edilebilir olduğu, erkeklikleri gereği bu gereksinimlerini sık sık –icabında– değişik kişi-

lerle cinsel ilişkiye girerek giderebildikleri, bu konuda fazla eleyip sık dokumaları gerekmediği öğretilmedi mi bize?" (Ansal, 1990).

Gülnur Savran, feminist olmanın duhul sırasında ve erkekle aynı anda orgazm olmanın "ulviliği"ni yavaş yavaş ortadan kaldırdığını; zorunlu heteroseksüelliğe karşı çıkmayı, lezbiyen ilişkileri seçmeyi mümkün kıldığını savunuyordu (Savran, 1990). Pasiflik erkeklere yasaklandığı sürece, erkek cinsel kimliğinde aktifliğin zaman zaman saldırganlığa dönüşmesinin neredeyse kaçınılmaz olduğuna dikkat çekip "Sevgiyle arzuyu, şefkatle şehveti bölen sınırları ortadan kaldıran, hepsine birden sahip çıkan bir cinselliğin öncüleri neden kadınlar olmasın?" diye soruyordu (Savran, 1995). Cinsiyetçiliğin varlığını sürdürdüğü bir dünyada "cinsel devrim"in kadınlar için "iğdiş edilme" anlamına geldiğini; cinsel "özgürlüğün" karşıtıyla yani cinsel şiddetle iç içe girdiğini vurguluyordu. Cinselliği doyasıya ve kendi seçtiğimiz gibi yaşamaktan vazgeçmemeyi, ama feminizmin dönüştürücü silahlarını, onun yıkıcılığının sağladığı gücü elden hiç bırakmamayı savunuyordu (Savran, 1998). Baskıdan kurtulup dizginlerinden boşanmışçasına hazcılığın sonsuz serüvenlerine açılmak ile kadınlarla zaten "yanlış" sevişen, sevişme adı altında onlara tecavüz eden erkeklerden uzak durmak arasında; kadınların cinselliklerinin duygulardan özerkleşebildiği, erkeklerinkininse bağımlılıktan travmatize olmadığı bir dünya perspektifinin mümkün olduğunu ileri sürüyordu (Savran, 2011).

Pazartesi dergisinde, Beyhan Demir ve Handan Koç'un hazırladığı "Ayıp Köşe" yazılarında kadınların cinsel fantezilerine yer veriliyordu (Demir ve Koç, 2006). Meltem Ahıska, "Biz de erkekleri 'götürmek' istiyor muyuz?" sorusunu ortaya atıyor (Ahıska, 1995), Nesrin Tura, ortak bir erotikanın ne kadar mümkün olduğunu tartışıyordu (Tura, 1995). Zeynep Pınar, orgazm "edilmeyi" beklemek yerine her kadının kendi duyarlılığını hep daha çok keşfe çıkıp öğrenerek artırmasının kendi elinde olduğunu vurguluyordu (Pınar, 1997).

Ayşe Düzkan, "Masallardan pornoya, romantik komedilerden moda endüstrisine pek çok şey kimi, nerede, nasıl arzulayacağımızı, kafamıza vura vura dikte ediyor. (...) Cinsel arzunun, biyolojik ya da toplumsal cinsiyetten bağımsız olarak gelişeceği bir dünyada heteroseksüel, eşcinsel ya da biseksüel gibi kategoriler anlamsız, 'geçiş' ise gereksiz hale gelmez mi?" diye soruyordu (Düzkan, 2011).

Alev Özkazanç, üniversitelerdeki cinsel tacizi önlemeye yönelik düzenlemelerin disiplinci, paternalist zihniyete eklemlenip güçsüzlük hissini, tehdit algısını güçlendirmesine dikkat çekiyordu. Sorunu, kişisel olarak yaşanan kriminal bir sorun olarak kodlayıp çözmek ile toplumsal ve politik araçlarla hedef almak arasındaki gerilimin farkında olma gereğine işaret ediyordu (Özkazanç, 2009).

Sezen Yalçın, kadınların cinsellikten zevk alma arayışlarının politik bir tarafı olduğunun göz ardı edilip salt hazcılığa indirgenmesini tehlikeli bulduğunu ifade ediyordu. Feminist hareketin cinsel şiddetle sıkı mücadele etmesinin yanında, cinselliğin kadınlar için ele geçirilmesi gereken bir alan olduğu gerçeği daha fazla vurgulanmalıydı: "Cinsel olan da politiktir ve haz özgürleştirir" (Yalçın, 2011). Evrim Engin de cinsel haz talebinin üretimi, düşlenmesi, paylaşımı, bilgisinin üretilmesi, temsili veya temsile direnişiyle feminist mücadelenin kuramsal ve eylemsel kilit bir cephesi olduğunu savunuyordu (Engin, 2012).

Amargi dergi, "Adına da Derler Seks!" adını koyduğu cinsellik dosyası ile şiddet dolu bir dünyada ve "muktedirlerin kaşımızı nereden itibaren alacağımıza kadar karıştığı" bir zamanda hazlardan, tutkulardan, fantezilerden, arzulardan bahsetmeyi anlamlı buluyordu. Hikâyenin ay-

dınlık yüzüne bakmayı, kendi hazzına sahip çıkanların, "parlak tüylerini sevenlerin" hikâyelerini anlatmayı önemsiyordu (*Amargi*, 2015).

SONUÇ

Cinsellik ve ilgili konular sadece mahrem değil zor konulardır. Bu sıklıkla sağlıkçılar ve doktorlar için de geçerlidir. Türkiye'de cinsellikle ilgili resmî tutum ve genel halk içindeki tutum ve davranışlar tutarsızlık ve birbiriyle çelişkiler barındırır. Farklı nedenlerle kendisini feminist olarak tanımlamamakla birlikte, cinsellikle ilgili doğru ve önemli çalışmalar yapan, feminist kadınların yardım ve destek aldığı uzmanlar da vardır.

Türkiye'de feminist yazında cinsellik konusu ilkin *Kadınca, Nokta* gibi daha popüler dergilerde, sonra feminist dergilerde (*Feminist, Kaktüs, Pazartesi, Amargi*), giderek ağırlıklı olarak güncel feminist politika üretirken (*Feminist Politika*) ele alınmıştır. Gözden geçirilen feminist dergilerde özellikle cinsel travmalara ve bilimsel tedavi yöntemlerine, giderek artan bir şekilde yer verildiği görülmektedir. Feministler, cinsel hazzı öncelikle bir insan hakkı olarak savunmuş, buradaki "insan"ın sadece erkek birey olmadığına dikkat çekmişlerdir. Benzer biçimde, feminist dava takiplerinde tecavüzün bir "insanlık suçu" olduğunu söylemenin yetersiz kaldığı; patriyarkal toplumda "insan" kavramının somut karşılığının erkek olduğu savunulmuştur (Karakuş, 2012). Özgür bir cinsellik için romantik aşk, kadınsı-erkeksi roller, seks işçiliği gibi feministler arası tarihsel çatışma alanlarından yaratıcı ve özgün cinsel politikalar üretilmiştir. Kadınların cinsel hazzı ile toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı şiddet arasındaki gerilim ve dolayısıyla cinselliğin feminist analizlerine duyulan ihtiyaç devam etmektedir.

Dünyada son yıllarda giderek yükselen toplumsal cinsiyet eşitliği karşıtı, antifeminist söylemler kadınlara yönelik simgesel bir şiddet örneğidir. Türkiye'de farklılıkçılığın "toplumsal cinsiyet adaleti" söylemine bürünmüş, tanrı kelamıyla kutsanmış, otoriterlikle donanmış bir versiyonu ile karşı karşıya olmamıza (Savran, 2015); özgürlük/muhafazakârlık, eşitlik/adalet gibi yapay kıskaçlar icat edilmesine rağmen eski ve yeni tüm kıskaçları gevşetmek üzere kadınlar güçlerini birleştirmekte. Erken yaşta zorla evliliklerin meşrulaştırılmasına, tecavüz faillerinin cezasızlıkla ödüllendirilmesine, hadım, idam gibi çözüm olmayan "çözüm"lere karşı feminist isyanla beslenen kampanyalar yapılmaktadır. Kadınlar birbirleriyle ve feminist hareketle ördükleri dayanışma ağlarına yeni ilmekler, desenler, gökkuşağı renkleri eklemeye devam edecektir. ❐

Aşk ve Hazzın Politikası: Çok Aşklılığın Sınırlarında Farklı İlişki Deneyimleri

HANDE GÜLEN

Çevrenin kabuğunu zorlamayı gözümüz yemiyor pek. Aşktaki serüven payını yok sayıp güven verici sığınaklar arıyoruz. Kim bilir belki de bildiğimiz kötülükleri bilmediklerimize yeğlediğimizden.

– Tomris Uyar

Uzun zamandır feminist, queer, LGBTİ+ aktivist çevrelerde, "kendi aramızda" daha sık konuşur olduğumuz, tartıştığımız bir kavram, bir ilişki biçimi var: çok aşklılık ya da polyamory ya da çok eşlilik. Bu kavramlar içerdiği farklı deneyim formları ile geniş bir ilişkiler düzeyini de tarif ediyor. Açık ilişki, takılma –hook-up– gibi çoğaltabileceğimiz pek çok form çok aşklılığın sınırlarında geziniyor. Yani aslında Tomris Uyar'ın bahsettiği *aşktaki serüven payını* cinselliğe ve çok türlü yakınlıklara doğru genişleten biçimler. Heteroseksüel tek eşli "romantik aşk" kurgusunun ötesine geçerek paylaşılan her türlü ilişkilenmeyi haz, arzu ve ilişkiler ve hatta dostluklar açısından düşünmeye çaba gösteren bir ilişki yönelimi, felsefesi, politikası. Ancak bu formların bir formülü yok, zemini çok kaygan. Dolayısıyla bu arayışın en temelinde ilişkinin, aşkın ve cinselliğin "biricikliğine" bir itiraz yatıyor. Bu nedenle ki tek eşli - çok eşli, tek aşklı - çok aşklı karşıtlığının ötesinde, olumsuzlamadan yola çıkmayan, arzuyu, cinselliği, hazzı ve yakınlıkları çoğaltan bir dinamiği barındırıyor.

Aşk, cinsellik, haz, arzu ve ilişkiler feministlerin popüler "özel olan politiktir" sloganının en dikkat çeken, en merak edilen, en çok konuşulan ama bir o kadar da geride bırakılan başlıklarından. Ya "memleket gündeminden" bir türlü sıra gelmez ya "kendi aramızda" kalır ya da patriyarkanın taciz, şiddet, baskı döngülerliyle uğraşmaktan ötelenip dururdu. Bir süredir bu konu daha çok konuşuluyor, henüz farklı coğrafyalardaki gibi bir aktivist örgütlenme biçimini almamış olsa da feminist, LGBTİ+ ve queer çevrelerin gündeminde.

Bu yazıda 80'lerden bugüne feministlerin cinsellik, arzu ve hazza dair tartışmalarını, özel olan/alan politikasının aktivizm biçimlerini düşünürken görüşmeler yaptığım çok aşklı kadınların deneyimlerini öne çıkarmayı amaçlıyorum. Peki bu yazının bakmaya çabaladığı "biz" kim? Elbette kolektif bir grup değil. Hayatının bir döneminde feminist, LGBTİ+, queer hareketlerle ilişkisi olmuş/ olan, 25-40 yaş aralığında, birbirini tanıyan/ tanımayan, bazen tanışıklığın mümkün kıldığı açıklıkla hazları, arzuları, ilişkileri üzerine, bazen "dedikodu", bazen "iç dökme", "dertleşme", "yol yordam arama" gibi biçimlerle konuşan, farklı ilişki biçimleri üzerine kafa yoran, birlikte aktivizm yapan ya da yapmayan kadınlar.[1] Dolayısıyla bu yazıda kavramsal bir yanıt ya da formül aramaktan öte, bu tartışmaların ve kavramların arasında ne arzuluyoruz ve nasıl deneyimliyoruz soruları üzerine bir katkı yapmayı amaçlıyorum.[2] Bu yazı bu anlamda görüşmelerdeki anlatımları öne çıkarırken tüm bu yakınlıkların ve deneyimlerin tecrübesini de göz önünde bulundurarak bir paylaşım yapmayı arzuluyor.[3]

80'LERDEN BUGÜNE CİNSELLİĞİN POLİTİKASI VE FEMİNİSTLER

Türkiye'de bağımsız feminist hareketin ikinci dalga hareketlerin etkisiyle 1980'-

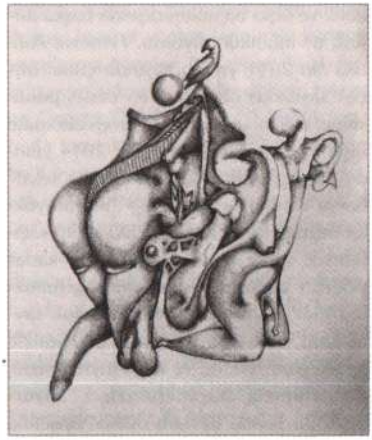
den sonra kendini göstermeye başladığı bu dönem; ilk bilinç yükseltme gruplarının oluştuğu, *Yazko, Somut* gibi karma dergilerin yanı sıra, *Sosyalist Feminist Kaktüs* ve *Feminist* dergilerinin de yayın yapmaya başladığı yıllardır. Aksu Bora'nın ifade ettiği gibi 1980'ler "politik bir dil oluşturma, örgütlenme biçimlerini tartışma ve deneme dönemiydi"[4] ve 80 darbesine karşı oluşan muhalefette ve politika yapma arayışında feministlerin varlığı ve etkisi dikkat çekiciydi.[5] Bora'nın altını çizdiği gibi feministler ezilmeden kaynaklı bir negatif ortaklık zemini tarif ediyor ve kadınların farklılıklarını ortaklaştıran bir deneyim olarak tanımladıkları "kadınlık" vurgusunu öne çıkarıyorlardı.[6] Cinsellik, kadın emeği, özel alan/kamusal alan, ileri/geri vs. ikiliklerine getirilen eleştiriler ve politika yapma biçimi "ezen/ezilen" ilişkisi bağlamında ele alınıyor; feminizm, bu ikilikleri aşan bir politik mücadele hattı olarak görülüyordu.[7] *Feminist* dergisinin Ağustos 1989 sayısında "cinselliğin politikleşmesi" başlığında feminizmin "serbest aşkla" özdeşleştirilmesi eleştirilirken bedene sahip çıkmanın kadınların sadece istedikleriyle sevişmek olmadığı, hayır diyebilme özgürlüğü olduğu ifade ediliyordu.[8] *Kaktüs* dergisi[9] ise Eylül 1990 sayısındaki cinsellik dosyasında "Özgür bir cinsellik için, şimdiye kadar bize öğretilenleri bir yana itip, heteroseksüel cinsel ilişki biçimini sorgulamanın, tamamen kendi cinsel gereksinimlerimizden, öznel deneyimlerimizden kalkarak kendi cinsel taleplerimizi üretmemizin, cinselliğimizi buna göre biçimlendirmemizin ve cinsel seçimlerimizi de buna göre yapmamızın zamanı gelmedi mi hâlâ?" diye soruyordu. 1990'lar ise, feminist hareketin farklı bileşenlerinin bir araya geldiği, kurultaylar ve geniş çaplı organizasyonlar sonucunda politik farklılıkların belirginleştiği ve buna paralel hareketin kurumsallaştığı da yıllardı. 1990'lar feminist hareket için, farklılıkların öne çıktığı ve çeşitlendiği,[10] ayrışmalar ve yan yanalıkların belirgin olduğu bir dönemi ifade ediyordu.[11] Yanı sıra, bu dönemde 1995 yılında yayına başlayan *Pazartesi* dergisi popüler içeriğinin yanı sıra güncel politik olaylara değinen, cinsellikten deneyim paylaşımına kadar geniş bir havuzu kapsayan bir içeriğe sahipti.[12] *Ayıp köşe* bölümünde kadınlar orgazm deneyimlerini, sevişme hikâyelerini, erotik paylaşımlarını ilk kez "açık seçik" yazmaya başladılar.[13] Derginin 1995 Haziran sayısının dosya konusu ise şu soruyu soruyordu: "cinsel özgürlük tuzak mı?" Bu dosyada yer alan "cinsel özgürlük kadınlar için yeni bir kısakaç mı?" başlıklı yazıda *Kaktüs* dergisinin de altını çizdiği "hayır" meselesinin üzerinde duruluyordu:

> *Cinsel özgürlük bize canımız istediğinde, toplumun baskılarına inat evet diyebilme hakkını verdi. Ne güzel! Ama istemediğimiz ilişkilere karşı bizi silahsız bıraktı. Tutuculukla suçlanma korkusu, karşımızdakini kırma endişesi. "bu duruma ben yol açtım galiba, şimdi 'hayır' desem ayıp olur" kaygısı gibi şeyler bazen elimizi kolumuzu bağlıyor. (...) İşte bu yüzden, kendi arzularımızı tanımak, onları serbestçe ifade etmek bizim için çok önemli, istemediğimiz zamanlarda sevişmek zorunda olmadığımız gibi istemediğimiz pozisyonları, fantezileri de yaşamak zorunda değiliz! Rızamızı her durumda bildirmeliyiz. Öyleyse yaşasın hayır deme hakkı!*

Ekim sayısında ise Meltem Ahıska[14] "Biz de erkekleri götürmek istiyor muyuz?" başlıklı yazısında erkeklerin özgürlük meselesinde çizdiği sınırlara ve koyduğu kurallara vurgu yaparak arzuyu dilediğince ifade edebilmek için özne olabilmeyi aksi halde "anlık özgürlüklerden acı çekmeye, yaralanmaya, köleliklere varmak hiç de uzak bir ihtimal değil" diye ekliyordu. Bir sonraki sayıda da aynı konu üzerinde duruluyor ve "götürmenin

faturası"nın ağırlığından bahsediliyordu.[15] Gülnur Acar-Savran[16] "Cinsel devrim kime yaradı? Kime yarayabildi?" başlıklı yazısında ise "cinsel devrim"in erkek iktidarını göz ardı ettiğini, cinsiyetçiliğin hep yeni formlara bürünerek varlığını sürdürdüğünü ve bu sürecin feminizmin kendi içinde bütünlüğünü parçalayan çok çeşitli kutuplar ürettiğini söylüyordu. Hazzın güç ilişkilerinden ayrı olmadığını ve "gözü kara bir hazcılık kadınlara yönelik şiddeti potansiyel olarak" içerdiğini ve kadınların "sürüldükleri" cinsellik "piyasasında" rekabete itildiklerini ifade ediyordu.[17]

90'lar, özellikle *Pazartesi* dergisiyle birlikte cinselliğin, arzunun ve deneyimlerin konuşulmaya başlandığı; ancak ilişki biçimlerine dair henüz bir tartışmanın açıkça yapılmadığı bir dönemdir. Özel olana/alana dair politika şiddet, cinsellik, taciz ve ev içi süreçlerin konuşulurluğunu mümkün kılarken özellikle ilişkiler kümesini alternatif pratik düzlemde ele alan bir dili doğrudan içermez. Örneğin, "aldatan kadınlar"ın deneyimleri yayınlarda paylaşılır; ancak tek eşli ilişkinin dışında yaşanabilecek formlara dair henüz yayınlarda bir tartışma yapılmaz. 2000'li yıllarla birlikte ise eşit siyasal temsil, aile yasalarına ilişkin düzenlemelere dair bir dizi eylem platformları öne çıkar. Yine bu dönemde yeni mecralar oluşmaya başlarken pek çok alanda kadın gündemini takip eden yeni yayınlar da ortaya çıkar.[18] 2000 ve 2010'lu yıllar arasında feministler açısından önemli bir ayrım vardır: Savunmacı bir politikanın sıkışmalarının fark edilmesi ile birlikte özgürleştirici, alternatif formları arama çabası. 2000'ler, 90'ların politik birikimi ve tartışmaları ile birlikte bir tür kazanımlar dönemidir de. Feminizmin "kurumsallaşması" olarak dönemselleştirilen bu süreç doğrudan kadınların güçlenmesini sağlayacak bir dizi iyileşmeyi beraberinde getirir. Ancak, özellikle 2007 ile giderek ivmelenen muhafazakârlık dön-



Felix Sousbois, "Kuş" serisi, I've just come, A4 üzerine karakalem çalışması, 2016.

güsü, boğucu bir doğurganlık, aile ve beden politikaları ile kadınları çevrelemeye başlarken buna karşılık yapılan eylem ve kampanyalar 90'ların savunmacı eylem politikası ile benzerlik gösterir. Türkiyeli feministler 80'lerden bu yana *özel olan/alan politiktir* fikriyatını her zaman merkezine almakla birlikte, bu alanın politikasını taciz, şiddet, ev içi emek gibi başlıklarla görünür kılmaya çabalamıştı. Ancak özellikle 2000'lerin ikinci yarısından itibaren giderek artan muhafazakâr dalga, edinilen onca kazanıma aldırış etmeksizin cinselliği düzenleyici bir strateji olarak yeniden ele alırken özel olan politikası sadece bu zamana kadar açık edilmeye çalışılan gündemlerle sınırlı kalamazdı. LGBTİ+ hareketin de etkisiyle feministler cinselliği, heteronormativiteyi, patriyarkanın tek eşlilik aşk arzusunu ters yüz etme yollarını ararken "peki biz ne istiyoruz?" sorusunu 2010'larla birlikte daha yüksek sesle tartışmaya başladılar.[19] Sosyalist Feminist Kolektif 2011 yılında "Aile dışında hayat var!" kampanyasıyla yeni muhafazakârlığın "aileye dönüş" temalarının kadınlara yönelik "yeni bir savaş" olduğunu söylüyor ve dayatılan heteroseksüellik, zorunlu an-

nelik ve ilişki biçimleri dışında başka türlüsü de mümkün diyordu. *Feminist Politika*'nın 2011 yılı sonrasında çıkan birçok sayısında özgürleştirici cinsel politikanın imkânları, deneyimler ve alternatif ilişki formları tartışılıyordu.[20] 2014 yılında *Amargi Dergi* "adına da derler seks!" dosya konulu sayısında ise "Biz de yüklerimizden kurtulalım istedik, açılıp saçılalım... Biraz ferahlayalım... Bu kadar şiddetin, kadın bedenine dair atıp tuttukları tüm o sözlerin, ihtarların, yok saymaların, ölümlerin karşısına çilliğimizle çıkıverelim istedik; ve altın tüylerimizle, arzularımızla, hayâllerimizle..." diyordu.[21] Bu sayıda kavram olarak cinsellik, deneyimlerin içinden sorgulanıyor;[22] sevişme, haz, arzu ve orgazm hikâyeleri paylaşılıyordu.[23] İsmigül'ün "Arzular Şelale Barajlar Olmasa" başlıklı yazısında "genel" ahlâk dışında kalan "feminist ahlâk"ların da –ikili cinsiyetçiliğin, zorunlu tek eşlilik dayatmasının ötesinde olsa da– farklı fantezi biçimlerine dair takındığı örtük mesafe ele alınıyor ve haz ve arzuların çoğaltıldığı ilişkiler üzerinde duruluyordu.

2010'larda yaşanan Gezi direnişi, akabinde beliren forumlar, dayanışmalar, işgal evleri gibi yeni örgütlenme biçimleri, 2015 itibariyle Barış sürecinin sona ermesi, ardından gelen savaş politikaları ve bir dizi politik gelişme feminist hareketin örgütlenme deneyimlerini doğrudan etkiledi. Bu sürecin başlı başına başka bir yazı konusu olması nedeniyle özetle belirtmek gerekirse, Gezi deneyimi feminist hareketin etki alanını arttırmasına büyük olanak sağlarken alışılagelmiş örgütlenme deneyimleri, eylem repertuvarı ve politika tartışma araçları açısından bir değişimi de işaret ediyordu. 2013 sonrası ivmelenen feminist hareketin bu alanlarda tıkanması ve birçok feminist grubun varlığını sonlandırması yeni bir politik arayışlar döneminde olduğumuza işaret ediyor. Öte yandan, *5harfliler*, *Çatlak Zemin* gibi internet yayıncılığı yapan mecraların yanı sıra; sosyal medyada bireysel anonim feminist hesapların, blogların ve sayfaların artışı da sürekli, interaktif, etkileşimli bir yeni feminizm pratiği olarak karşımıza çıkıyor. Bu deneyimler #meetoo #sendeanlat gibi çoğaltabileceğimiz sosyal medya kampanyalarıyla özel-kamusal alan ikiliğine karşı spontane bir itirazı örgütlerken aynı zamanda farklı bir "bilinç yükseltme" pratiğini de ifade ediyor. Cinsel deneyimleri, ironiyi, şakayı ve ifşaları da içine alan anonim paylaşım anlarını farklı bir bilinç yükseltme düzeyi olarak düşünebiliriz. Daha çok gündelik dille kendine alan bulan bu paylaşım alanı özel olan/alana dair konuşmayı kolaylaştırırken dijital alandaki mecralar ise sosyal medya bağı ile okunurluğunu sağlıyor; bu mecraların yazı ve paylaşımları kadınlar arasında etkileşimli bir paylaşım yaratıyor. Dolayısıyla mekânsal, takvimsel ve örgütsel kısıtların ötesinde aktif, spontane ve etkileşimli bir deneyim paylaşımı düzeyi, feminist hareket için yeni bir eylem ve politika tartışma pratiği olarak düşünülebilir. Örneğin, 2017 yılında *5harfliler* sitesinde "takılma" kültürünü tartıştıran yazılar yayınlanmış ve akabinde sosyal medyada tartışma konusu olmuştu. "Takılmanın" erkeklere "sorumsuz" bir alan açtığını ve dolayısıyla manipülasyon ve buna eşlik eden "değersizlik" duygusunun kadınları güçsüzleştirdiğini savunan yazıya karşın;[24] bu yorumun tek eşli, "güvenli", "duygusal" alanlara dönüşü önerdiği ve tek eşli ilişkilerde de halihazırda olan flört şiddetini örttüğü ifade edilmişti.[25] Asıl ilginç olan twitter, facebook gibi sosyal medya kanallarında pek çok kadın kendi deneyimlerini paylaşarak tartışmaları genişletirken bir adım ötesine de geçerek kadınlar için "güvenli" alanların ve ilişkilerin biçimine dair de sorular sormalarıydı. Dolayısıyla bu yazının da etrafında döndüğü özel olan/alan meselesi ve ilişki deneyimleri açısından bu tartışmalar çok ufuk

açıcı oldu diyebilirim. Kadınların paylaşımlarında çarpıcı olan hemen hemen ortaklaştıkları nokta: Farklı ilişkiler kadınların arzu ve ilişki dünyalarında özgürleştirici bir alan açarken cisgender – natrans– erkekler tarafından çoğu kez ya bir ilişki olarak görülmüyor ya da ilişkinin sınırları muğlaklaştırılıp bulandırılıyordu. Bu "belli belirsiz" alanın erkeklerden kalan bakiyesinin normatif ilişkilere "geri dönüş"ten ziyade özenli, açık ve güvenli ilişkileri mümkün kılacak yollar aramak olduğunun da altı çiziliyordu. Elbette, bu yollar çoğu kez "el yordamıyla", kadınların kendi aralarındaki güvenli alanlarında konuşuluyor ve tartışılıyor. Dolayısıyla ilişki ister tek eşli ister çok eşli olsun elimizde bir reçete elbette hiçbir zaman olmadı. O nedenle bu yazı da türlü kafa karışıklıklarının ve bir çırpıda cevap vermenin güç olduğu soruların arasında gidip gelerek, deneyimlerin ve stratejilerin peşine düşüyor.

İMKÂNSIZLIKLAR YARATMAK: TANIMLAR VE KAVRAMLAR ARASINDA ÇOKLU DENEYİMLER

Tek eşli olmayan ilişki biçimleri üzerine yürütülen tartışmaların, akademik ve aktivist metinlerin en çok üzerinde durduğu nokta tanımlar meselesidir. En genel anlamıyla bu kavramlar silsilesinin kuramsal ve pratik alana girişi 1960'ların "özgür aşk" ve "cinsel özgürlük" talepleri ile başlar. Bu dönemde, çok aşklılık, açık ilişki gibi tanımlar etrafında dönen bir tartışmadan ziyade komünler, işgal evleri ve özgürlükçü gruplarda yaygınlaşan sınırsız ve tanımsız deneyimler kümesi belirgindir.[26] Bu anlamda, tanımlardan kaçınılır ve farklı deneyimlerden daha çok "alternatif" formlar olarak bahsedilir.[27] 1970'lere gelindiğinde ise, 60'ların cinsel devrim ve keşif dalgası ikinci dalga feminizmin ev içi emek, evlilik, tek eşlilik ve aile eleştirileri ile çeşitlenir.[28] Bu dönemde cinselliğin, evlilik ve doğurganlıkla eş görülmesi eleştirilirken doğum kontrol yöntemlerinin ve kürtajın yasallaşma talepleri öne çıkar. "Açık ilişki" tanımlaması ilk kez bu dönem Nenas ve George O'Neills'in *Açık Evlilik* kitabıyla tartışılmaya başlanır. 80'lerde ise bu tartışmaları takiben yakınlık içeren aşk ve ilişkileri geniş bir çerçevede anlatan "non-monogamy" tek eşli olmayan kavramı kullanılır.[29] Tek eşli olmayan ilişkiler vurgusu bugün de tanımı konusunda netleşilemeyen çok aşklılık kavramına alternatif olarak öne çıkarılır. Çok aşklılık ise ilk kez 1990 yılında Oberon Zell'in "a bouquet of lovers" isimli makalesinde geçer.[30] Aktivist bir formdan öte tinsel ve aşkın özellikleri olan bir aşk vurgusu dikkat çeker. Dolayısıyla polyamory kavramının literatüre girmesi ve akabinde aktivist çevrelerde tartışılmaya başlanması 90'ların ortasına rast geliyor diyebiliriz.[31]

Çok aşklılık kavramında olumsuzlamadan öte *fark* vurgusu vardır. Aşkın heteronormatif kodlar üzerinden yükseldiği, "sahiplenme", "biricik" olma gibi hislerin güç savaşlarına dönebilme ihtimallerinin olduğu düzeylerden farklılaşır. Dolayısıyla, tek eşliliği basitçe tek bir insanla birlikte olmak olarak yorumlamaz; bu nedenle tek eşliliğe referans verecek kavramlardan ayrılmaya çalışır. Klesse'nin çok aşklılığın her şeyden önce bir ilişki felsefesi olduğunu belirtmesi bu anlamda önemlidir. "Romantik aşktan sahiplik duygusunun çıkarıldığı", konuşma ve yakınlıkların önemsendiği, kıskançlık, kaygı gibi hislerin olumsuzlanmayarak konuşulabilir ve dolayısıyla birlikte düşünülebilir olduğunu savunan bir ilişki yönelimidir. Öte yandan, çok aşklılık geniş bir ilişkiler kümesini de içerir. Sadece birden fazla partnerin olduğu, aşk ve cinsellik ilişkisinin birlikte kurulduğu ilişkileri kapsamaz. Ancak bu konu üzerinde hemfikir olunmuştur diyemeyiz. Klesse[32] aşkın polyamory ilişkilerde merkezde durduğunu belirtirken Easton ve

Hardy[33] bu yorumların muhafazakâr olduğunu söylerler:

> *... çok aşklı yaşam tarzını benimsemiş çok fazla insan olduğu gibi, 'poliamori' teriminin de çok fazla tanımı var. Sizin yaptığınız şeylerin (swing, 'fuck buddies'lerin olduğu ilişkiler, gündelik seks, grup seks, vs.) çok aşklılığa girdiğini kabul etmeyen insanlarla karşılaşabilirsiniz. Bu terimin en muhafazakâr tanımı, sadece uzun süreli sadakata dayanan çok eşli ilişkileri kapsıyor.*

Aşkın varlığının önemsenmesi gibi yokluğu üzerine de vurgu yapılan çoklu ilişki biçimleri var. Örneğin, *açık ilişki*,[34] partnerlerin farklı kişilerle cinsel deneyimlere açık olduğu ama başka kişilere hissedilen aşk duygusunun partnerliğe dönüşmesine veto koyan bir ilişki biçimi.[35] Çok aşklılığın "radikal" formu ise bu hiyerarşileri eleştirerek "esas olan", "olmayan" ayrımına karşı çıkıyor. Tanımlar arasından bakınca, çoklu deneyimlerin hem ilişkinin kendi dinamiği içerisinde belirlenebileceğini hem de ilişkinin seyri içerisinde pek çok biçimde farklılaşabileceğini düşünüyorum. Örneğin, görüşme yaptığım kadınların bir kısmı aşk duygusunu nereye koyacaklarını "kestiremediklerini" ve bu duygu üzerine "pazarlık" yapmanın pek mümkün olmadığını belirtmişti:

> *İlişkimiz açık ama bu sadece cinsel ya da aşk anlamında açık olmak gibi değil. Kıskançlık, baskı hissettirecek davranışları da kapsıyor. Ya da yakınlık kurduğumuz insanların ilişkimizde sorun olmamasını da. Mesela ben duygusal olarak yakın hissetmediğim –yani aslında aşık olmadığım diyebilirim– biriyle ilişki kuramıyorum ama kurduğum zaman da ikinci partnerim olmasını istemiyorum. Yani diyeceğim açık ilişki bence sadece aşk gibi hisleri içermeyen cinsellikle sınırlı değil.*
>
> *Partnerimle ayrı şehirlerde yaşadığımız zaman başka biriyle duygusal bir ilişkim olmuştu. İlişkimizi çok öncesinde açmıştık, açık ilişkiydi, ama özellikle ben başkalarına aşık olduğumuzda gelip söylememizi ve o zaman devam edip etmeyeceğimizi konuşmayı talep etmiştim. Bilmiyordum çünkü ne hissedeceğimi. Ama ben bunu önerirken tam tersini yapmış oldum. Ve o zaman anladım aslında aşık olmak, üzerinde karar verilebilecek bir şey değil. Ayrıca da birlikte yaşanmadığında yürütmek çok zor ilişkiyi. Çünkü tam olarak iki kişiyi de aynı anda sevip sevemediğime karar veremiyordum, çünkü sevgilimden uzaktaydım ve yeni duygular hayatıma girmişti. Bu kararsızlık beni sürekli seçim yapmaya itiyordu. Sonunda anlattım ve partnerimin de başkasına benzer hislerinin olduğunu öğrendim. İkimiz de birbirimizden çekinmişiz aslında. Sonrasında çok ilginç bir şey oldu ve bir anda kendimizi çok aşklı bir ilişkide bulduk.*

Her ne kadar çok aşklılık kavramı üst bir tanım olarak literatürde ele alınsa da kelimenin çağrıştırdığı anlam itibariyle de birden fazla aşk ilişkisini içeren bir ilişki biçimi olarak kabul görür. Bu anlamıyla görüşmeler yaptığım kadınların çoğunluğu da aşkın sınır çizgisi olduğu bir ilişki tarifinde ortaklaşıyordu. Bu sınır çizgisi normatif bir "romantik aşk"tan ziyade, "esas" olan partner hiyerarşisini kaldıran çoklu duygusal yakınlıkların farklı biçimleri üzerinedir. Kadınlar çoğunlukla açık ilişki olarak tarif ettikleri mevcut ilişkilerinin sınırını ikinci ya da üçüncü "sabit" partnerliği içermeyen, cinsel arzuyu kısıtlamayan ve yakınlıkları çoğaltan ilişkiler olarak belirttiler. Her ne kadar literatür aşk kavramını çoklu deneyimlerin ortasına belirleyici bir norm olarak bıraksa da tek eşli olmayan farklı ilişkilerin de çok aşklılık kavramı içerisinden düşünülebileceğini eklemek gerekir. Aşk bir duygu olarak ilişkinin dışında bırakılmaz; ancak aşkın ilişkide nerede duracağına dair yapılan "anlaş-

malar" ilişkinin biçimini belirler. Tıpkı yukarıdaki anlatımda olduğu gibi açık ilişki daha sonra çoklu duygusal partnerlikleri içeren bir forma dönüşebildiği gibi, sabit de kalabilir; cinsel arzuları ya da farklı hazları içeren yakınlıklarla genişleyebilir:

İlişkiyi süreçsel bir şey olarak gördüğüm için mesela tek gecelik bir deneyim hiç yaşamadım. Sevgilimle olan ilişkim gibi diğer deneyimlerim, arkadaşlıklarım hepsi başka başka süreçlere yayılmış ilişkiler gibi görüyorum.

Bazen de cinsellik yaşamadığın ama başka şeylerden haz aldığın ortaklıklar da olabiliyor.

Birbirinin merkezine çok yakın olan, açık ilişki olarak deneyimleyen, aynı ev, sosyal çevreyi paylaşan bir ilişkim vardı. Cinsellik üzerinden bir açıklık olarak birbirimize alan tanıdık. Aşk bunun temel sınırı. Cinsel arzuyu yaşamak üzerinden oluşturduğumuz bir hukukumuz vardı partnerimle.

ARZU VE HAZZIN POLİTİKASI

Grosz[36] deneyimlerin, yaratıcı tarzların ve yeni yaşam tarzı olasılıklarının heteroseksüel normların ihlali kategorisine dâhil edilmesini ifade ederken aynı zamanda şöyle söylüyordu: "Umuyorum ve inanıyorum ki bu bir anti-entelektüalizm ya da 1960'lara has, hiçbir sorumluluk almadan haz peşinde koşan ve dahası, kadınları kendi buyrukları altında tutarken yalnızca erkeklerin cinsel özgürlük fantezilerini gerçekleştirmiş birçoklu cinselciliğe (*polysexualism*) naif bir dönüş değildir." "Naif dönüş" vurgusu bugün kavramlar ve ilişki formları içerisinde tanımlanmaya çalışılan ilişki ya da ilişkiler etiğinin de temel meselesidir. 1960'lardan 80'lere uzanan süreçte arzunun evlilik, tek eşlilik ve ikili cinsiyet kodlarına sıkışmasına itiraz eden ve kendi sınırsızlığını ilan eden "cinsel devrim"in bakiyesi Grosz'un bahsettiği "sorumsuz" bir erkeklik normunu da beraberinde getirmişti. Bugün ise bu deneyimin bilgisiyle beden ve cinsellik üzerine kurulan normun kendisi sorgulanırken "sorumsuz erkekler", "erkeklikler" meselesi bir bakiye olarak değil, tam da şimdinin konusu olarak ele alınıyor. Sadece zorunlu heteroseksüellik değil, çok daha geniş ilişkiler düzeyine yayılan (hetero) normun kendisi burada esastır. Sara Ahmed'i takip ederek[37]

Bu normlar kişiler tarafından "kabullenilen" ve "alınan" yatırımlardır. Bazı sevgi nesnelerini seçip –ötekileri reddederek– onun kurallarını uygulayarak heteroseksüelliği deneyimlemek ayrıca heteroseksüelliğin üretimine yatırım yapmaktır. Elbette sadece kiminle seks yaptığımız ya da yapmadığımızla heteroseksüellik "yapmış" olmayız. İdeal bir yaşam kodu olarak heteroseksüelliğin çok daha güçlü talepleri vardır.

Ahmed, duyguların ve hazların bu taleplerle sarmalandığı ve dolayısıyla çeşitli "rahatlık" alanlarına saplanarak "huzur"la örülmüş bir normdan bahseder. Huzur, norm olarak heteronormativitenin kurallarına uyarak sağlanır ve aynı zamanda rahatsızlığı ve huzursuzluğu da kendinde barındırır. Tam da bu noktada Wittig'in[38] "hayaller, rüyalar, arzu, istek, öznelliğe bağlı tüm kavramların" bu filtrelerden geçtiğini ifade ettiği düzlemde, arzunun ve arzuyla çeşitlenen her türlü ilişkinin "rahatlık" alanından kopuşu ifade ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla çoklu deneyimlere açılan yolda her şeyden önce heteronormun başat kıldığı ilişkiler içinde rahatsız olma yatar. Bu rahatsızlık kadınların deneyimlerinde farklı meydan okuma düzeyleriyle kendini gösterirken çoklu ilişkilere yönelme hikâyeleriyle de bağ içindedir:

Bu ilişkimin nasıl başladığını anlatabilmem için bir ilişki öncesine gitmem gerekiyor. Partnerim için de kendim

için de. (...) Asıl sevgilim bir ilişkim olduğunu bilmiyordu, metresim diyelim bir ilişkim olduğunu biliyordu ve ondan ayrılmamı istiyordu. Ben ilk defa o zaman bir insanın aynı anda iki kişiyi sevebileceğini tecrübe ettim. Ama bu tecrübeyi de kavramsallaştırmadığım için çok debelendim. Çünkü asıl partnerimin laf arasında konuştuğumuzda açık ilişkiye, çokaşklılığa yanaşmadığını biliyordum ve ona hiçbir şey söyleyemiyordum. Bir taraftan da ikisinin de hayatımda olmasından mutluydum. (...) O zaman da şunu düşündüm, benim bunları yaşamam sevgilime dair duygularımı hiç değiştirmiyor ve hatta güzelleştiriyor. Ben bunları yaşadığım dönemde yakın arkadaşlarım da benzer sürecin içinden geçiyordu. Bu bahsettiğim yaş aralığı da 25-30 yaş aralığı olduğu, ciddi ve 5 senelere ya da daha uzun yıllara yayılan ilişkiler dönemiydi. Herkes bir şekilde sevgilisini aldatıyordu ya gönlünün kaldığı eskisiyle ya da yeni birileriyle benzer şeyleri çoğu insan yaşıyordu. O zaman işte konuşmaya başladık.

Geçmiş deneyimler ikimiz için de belirleyici oldu. Cinsellik ve feminizm üzerine yaptığımız okumalar da etkili oldu ama en temel şey aynı şeylerle karşılaşmak istememek, birlikte olmak istemek ama tekillikle sınırlamak istememek temel arzumuzdu.

Arzunun, aşkın ve cinselliğin "biricikliği" varsayımı üzerine kurulan normatif ilişkilerde bu duyguların çoğaltılması üzerine konuşmak sessiz bir yasağın içinde kalır. "Aldatma", suçluluk ve bu sessiz norma meydan okuma gibi iki kutup arasında gidip gelen bir his ve pratiktir çoğu kez. Çoklu deneyimlere giden süreç bu hislerin konuşulamaz kılınmasını ya da bu hislerin yok sayılmasını reddetmek anlamına da gelir. Öte yandan, neredeyse çok aşklılık literatürünün tamamında geçen bir form olan "seri tek eşlilik" vurgusu da bu "aradalığın" bir örneğidir.[39] Görüşme yaptığım kadınlar pek çok kez *seri tek eşlilik* zincirini yaşadıklarını ve "seçim" meselesinin çoğu kez "suçluluk" duygusuyla birlikte geldiğini anlattılar. Ve bu sürecin sonunda gelen yeni ilişkinin de tıpkı eskisinde olduğu gibi sessiz "kurallar" üzerinden sürdüğünü ve ilişkinin dayandığı yer olan "seçim" meselesinin sürekli bir tedirginliğe yol açtığını belirttiler. Dolayısıyla çok aşklılık tecrübelerinde seri tek eşlilik döngüsünün fark edilmesi önemli bir eşiği ifade ediyor. Bu döngü ilişkinin sınırlarını ve biçimini normatif olana açık hale getirirken duyguları, arzuları ve istekleri de "huzurlu konfor" alanının içerisinde çevreler. Halihazırda "biricik-lik" üzerine kurulmuş bir ilişki, "yeni" gelenle çoktan ihlal edilirken; "eski" ilişkinin bakiyesi "iyi gitmeyen", "aslında sorunları olan", "birbirini hiç anlamayan", "uzun zamandır bir garip olan" gibi karmaşık hisler etrafında dönüp durur. Öte yandan, bu deneyimlerden farklı olarak var olan ilişkisini sonradan açan kadınların anlatımları da Ahmed'in "huzursuzluk" olarak anlattığı hissi çok güzel tarifler: "İlişkiyi açmadan önce de flörtlerim oluyordu ama cinselliğe geldiğinde hep tek eşli ilişkim nedeni ile kendimi durduruyordum. Bu his beni çok rahatsız etmeye başladı." Pratik olarak çoklu deneyimlerin işleyip işlemediği, Grosz'un altını çizdiği erkeklik hikâyelerini çoğaltıp çoğaltmadığından bağımsız olarak ilişkilerin açılması, kadınlar için duygularını tanıma, yeniden ele alma, sahiplenme ve dolayısıyla güçlenme politikasıdır. İlişkilerin açılması sadece başka partnerlerin ilişkiye dâhil olması anlamına gelmiyor elbette. Örneğin, tek eşliliğin varsaydığı normlardan bir tanesi de başka insanlarla yakınlık sınırlarını yine benzeri "sessiz" varsayımlarla kısıtlamasıdır. Örneğin; görüşmelerde cinsellik içermeyen yakınlıkların da kıskançlık nedeni

olabildiği ve bu krizlerin giderek kadınların hayatlarında dar alanlar yarattığı sıkça konuşulmuştu. Bu anlamıyla, literatürü takip ederek üst bir tanım olarak çok aşklılık, cinsel ya da değil farklı hazları ilişki yaşadığı için dışarıda bırakmayı reddeden, duyguları konuşabilir kılan bir politika anlamına geliyor.

İYİ HOŞ DA PEKİ GERÇEKTEN HER ŞEY GÜZEL Mİ? YOKSA DAR ALANDA KISA PASLAŞMALAR MI?

Çoklu deneyimler her ne kadar normatif ilişkileri esnetmeyi, "özgürlük" alanları açmayı arzulasa da elbette heteronormatif ilişkilerden azade bir şekilde işlemiyor. Bunun en bariz kendini gösterdiği mesele ise eşitlik. Görüşmelerde neredeyse kadınların hepsinin ortaklaştığı nokta cis gender –natrans– erkeklerin çoklu aşk deneyimleriyle kadınların yaşadıkları deneyimin asla eşit olmadığı üzerineydi. İlişki hukukundan sınırların belirlenmesine, yakın çevre ile ilişkilenme mevzusundan birbirine ayrılan zamana kadar bir dizi konuda duygusal yük kadınlara bırakılıyor; ilişkiye dâhil olan diğer kişilerle ilgili sınırlar hatırlatıldığında kadınlar kıskançlık, baskı oluşturma gibi suçlamalarla karşı karşıya kalabiliyor. Ya da erkekler ilişki açıldıktan sonra deneyimler üzerine konuşmaya veto koyarak örtük bir yok sayma yoluna gidiyor:

> *Partnerimin kendini koruma stratejisinin benim hiçbir şey yapmadığımı hayal etmek olduğunu fark ettim. Hiçbir zaman sormadı, görmezlikten geldi, hiçbir zaman yüzleşmedi bununla. Ben yüzleştiğim için çoğunlukla bir zaman sonra sanki ben fark ediyor ve engel olmaya çalışıyor gibi bir pozisyona düştüm. O zaman da kalkıp yaptığım her şeyi tek tek saydım.*

Diğer bir çatışma alanı ise ilişkinin ne zaman, kim tarafından ve nasıl açıldığı üzerinden şekilleniyor. İlişkinin başında

Felix Sousbois, "Avant Leclosion" serisi, isimsiz, A4 üzerine karakalem çalışması, 2009.

geçmiş deneyimlerden yola çıkarak ortaklaşa alınan bir çoklu ilişki kararı ilişkinin görece en eşit kurulabildiği bir form. Bu öneri ilişki seyri içinde kadınlardan geliyorsa işler burada biraz karışıyor. Özellikle tek eşli başlayan ilişkiyi açma girişiminin krizsiz olabildiği bir örnek neredeyse yok gibi. Eğer araya bir başka kişi girmediyse erkekler genellikle ilk deneyimin kadından gelmesini bekliyor; geldiğinde ise sürpriz olmayacak şekilde büyük bir kriz kopuyor. Bu kriz "aldatma" formundan farklı; bir tür erkeğin bu durumu yarış haline getirmesine neden olabiliyor. Ve bu aşamada yıpratıcı bir döngü başlayabiliyor.[40] Diğer bir fenomen ise "entelektüel" erkekten gelen açık ilişki talebi. Şarkılara türkülere konu olmuş "bohem maçolar" artık bizi hiç şaşırtmıyor:[41]

> *Benim için şu önemli bir ders oldu: Feminist mücadele konusunda yeteri kadar bilgisi olduğuna inandığım bir adam, kamusal alanda bu konuda dinlenen, özen gösterdiği düşünülen, entelektüel anlamda birikimli bir adam*

amma velakin çok basit bir şeye gelince çok basit bir meselede bunlardan yoksunmuş gibi olabiliyor. Feminizme, kendime dair olan konularda bizlerin kitaplığında olan argümanlarla size gelecek bilgiye sahip, bunlarla geliyor, ama gündelik hayatına dönüp baktığınızda o bilgi sanki sıfırlanmış, oraya sanki reset atılıyor. Ev işlerinde de böyle, dengeli ilişkiyi kurmakta da böyle. Eşitlik sürekli karşı taraf tarafından bozuldukça benim de ben varım diyerek eşitlemeye çalıştığım dolayısıyla sürekli kurmaya çalıştığım bir ilişkiydi. Açık ilişki ile yeni bir mücadele alanı daha katılıyor hayata aslında. Sanki çok az varmış gibi.

Açık ilişki, çoklu aşk talebinin ilişki çıkmazda iken erkekten gelmesinin bir boyutu da eski ilişkiyi bırakamamak, yeni gelenleri ilişkiye zaman içerisinde "esas" partner olarak dahil edebilmek. Bu durum değersizlik ve rekabet etme duygusunun öne çıkmasına da neden olabilirken kadınların böylesi deneyimlerde izlediği stratejiler ilişkiden bir anda değil zaman içinde güçlenerek kopabilmek şeklinde oluyor.[42] Diğer yandan, görüşmelerde öne çıkan bir diğer fenomen, cisgender erkeklerin biseksüel partnerlerinin diğer kadın partnerleri ile kurdukları yakınlıkların cis-gender erkeklerle kurulan yakınlıklarla denk görülmemesiydi: "Kadınlarla olan deneyimlerimi ne zaman anlatmaya başlasam sakince dinliyor ya da dinliyor gibi yapıyordu. Bunu fark ettiğim anda hemen erkeklerle yaşadıklarımı da anlatıyordum. O zaman sorular başlıyordu; Kim, ne zaman oldu, ne kadar sürdü, aşık oldun mu vs. vs. gibi".

Eşitliği sabote etme, ilişki sorumluluğundan ve konuşmaktan kaçınma ilişkide erkeklik stratejileri olarak karşımıza çıksa da çoklu deneyimler mülkiyet sınırlarında dolaşan bir müphem sadakat fikrini esnetiyor; arzuyu ve hazzı cinsellik ve cinsellik ötesindeki çok türlü yakınlara doğru genişleterek duyguları çoğaltıyor; sözler ve anlaşmalar üzerinde yükselen bir aşkı reddediyor. Öte yandan, özel olan/alan politikası açısından ise duyguların, yakınlıkların ve arzuların yüksek sesle dile gelmesi tekli ya da çoklu ilişki deneyimi yaşayan kadınların güçlenmesine, arzu ve hazlarından dolayı "suçlu" hissetmemesine ve dolayısıyla kadınların dar alanları bu güçlenme politikasıyla genişletmesine imkân sağlayabilir. Türkiye'de feminist hareketin varlığını göstermeye başladığı 80'lerden bugüne cinselliğin politikası uzunca bir süre "negatif ortaklıklar" üzerinden karşılık bulmuş olsa da artık bu ortaklılıkların ölçeği, arzulara ve her türlü daraltıcı normun ötesindeki politika arayışlarına yönelerek "kendi aramızda" kalanların sesini yükseltiyor; özel olan/alan politikasını kendi arzu dünyalarımıza doğru genişletiyor. Bu nedenle feminizm bir süredir çatışmacı olduğu kadar olumlayıcı, patriyarkayı, "ikili cinsiyet ve düşünce normlarını" reddettiği kadar yeni olanı kurucu bir cinsellik, öznellik ve arzu politikasının eşiğinde. Norm dışı ve normu ihlal eden cinsellik ve ilişki formları hem yıkıcı hem de olumlayıcı biçimleri bir arada mümkün kılabilir; queer arzuları ve hazları çoğaltarak aşkın kanununu yeniden yazabilir. ❐

DİPNOTLAR

1 Uzun süreli denebilecek ilişkilerdeki çok aşklılık tecrübeleri bu görüşmelerin ortak noktasını oluşturuyor. Çoğunlukla biseksüel kadınların anlatımlarına dayanan görüşmelerde öne çıkan mesele olan cis gender –natrans– heteroseksüel erkeklerle yaşanan "bol krizli" ilişki deneyimleri bu paylaşımların merkezinde duruyor. Uzun süreli ilişkiler üzerinden çok aşklılık tartışmasının yapılmasının amacını ise –çok

aşklılık kümesi içinde yer alan farklı deneyimleri dışarıda bırakmaktan öte– bu formun sürekliliğinin imkânlarını, ilişki yönelimi olarak potansiyellerini ve çatışma düzeylerini düşünmek olarak belirtebiliriz.

2 Katkıları, desteği ve güzel arkadaşlığı için Nacide Berber'e; yazım sürecindeki desteği ve önerileri için Feryal Saygılıgil'e çok teşekkürler.

3 Çok aşklılık deneyimi yaşayan kadınlarla çalışma yapma fikri 2016 yazında –Öykü Gürpınar'la birlikte– başka bir proje kapsamında oluşmuştu. Fakat çalışmayı çeşitli nedenlerle ilerletemedik. Bu yazıdaki alıntılar o dönem yapılan görüşmelerin bir kısmını da içeren 15 kadınla yapılmış görüşmelere ve paylaşımlara dayanıyor. 15 görüşmenin hepsi yazıya bir genel çerçeve sunmakla beraber, temel olarak yazı alıntılarına yer verdiğim yedi kadının deneyimlerine dayanıyor.

4 Aksu Bora (2004), "Feminizm: Sınırlar ve İhlal İmkânı", *Birikim*, sayı 184-185, s. 106-112.

5 Şirin Tekeli (1993), "1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, yay. haz. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 33. Şirin Tekeli, (1998), "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme", der. Ayşe Berktay, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

6 Aksu Bora (2004), "Feminizm: Sınırlar ve İhlal İmkânı", *Birikim*, sayı 184-185, s. 106-112.

7 80'lerin ikinci dalga hareketleri için bkz. Nükhet Sirman (1989), "Feminism in Turkey: A Short History", *New Perspectives on Turkey*, 3(1): 1-35.

8 *Feminist*, Ağustos 1989, sayı 6, s. 15-16.

9 1988-1990 yılları arasında yayınlanan *Kaktüs* dergisi sosyalist feminist bir hattı savunmuş, feminizmin kadınları ortaklaştırdığını ifade ederek sınıfsal ayrımları vurgulamış; sosyalist örgütlerdeki ataerkil ilişkilere dikkat çekmiştir. Bu politik hat sonrasında 2008 yılında kurulan Sosyalist Feminist Kolektif ile çeşitlenmiştir.

10 Nacide Berber, 1990'lar: Bir Farklılaşmalar ve Kurumsallaşmalar Dönemi, https://tr.boell.org/tr/2017/09/18/1990lar-bir-farkliliklar-ve-kurumsallasmalar-donemi (erişim Şubat 2019).

11 İslâmi ve Kürt kadın hareketinin ivmelenmesi, LGBTİ hareketinin farklı yapılarla birlikte görünürlüğünün oluşmaya başlaması bu döneme özgü başlangıçlar olarak belirir.

12 Yine bu dönemde cinsel taciz, şiddet ve aileye karşı kampanya ve eylemler artar; *özel olan politiktir* sloganı Boşanma eylemi, Mor iğne kampanyası, Bağır herkes duysun, Cinsel tacize hayır kampanyaları ile sokağa taşınır.

13 Dergide *Ayıp Köşe* şu şekilde duyurulmuştu: "Cinsellik konusunda kamuya açık bir biçimde konuşmak bizim için de yeni bir şey, kadın erotikası konusunda elimizde bir miras yok. Yine de bir yerden başlamak önemli!"

14 Meltem Ahıska (1995), "Biz de Erkekleri Götürmek İstiyor muyuz?" *Pazartesi*, Ekim, İstanbul, s. 14.

15 "Ama arada çapkınlık yapmak, birilerini 'götürmek', erkekler için nasıl mübahsa, böyle adlandırılabilecek ilişkilere giren kadınlar, bir daha uzun süreli ilişkilere girmek, romantik aşklar yaşamak hele de evlenmek şanslarını epeyce tehlikeye atıyorlar. Yani götürmenin faturası ağır kadınlar için. (...) Belki bütün bunlardan dolayı, hiç tanımadıkları erkeklerle, ince eleyip sıkı dokumadan, tek gecelik ilişkilere girebilen kadınlar, bunu hafif bir şey yaşar gibi değil, kendilerini acıtırcasına, yaralarcasına bir cesaretle gerçekleştiriyorlar. Onun için birdenbire böyle ilişkiler yaşamaya başlayan arkadaşlarımız için endişeleniyoruz. Onun için canımız yan sıradaki çocuğu, karşı masadaki adamı, otobüsün ön tarafındaki yakışıklıyı çekse bile bu düşünceyi aklımızdan atıyoruz. Onun için, diyelim ki götürücez, genellikle yüzümüze gözümüze bulaştırıyoruz." *Pazartesi*, Kasım 1995, s. 12.

16 Gülnur Acar-Savran (1998), "Cinsel devrim kime yaradı? Kime yarayabildi?", *Pazartesi*, Ocak, İstanbul, s. 18.

17 2011 yılında *Feminist Politika* dergisinde "Feminist cinsel politikanın imkânları ve önündeki tuzaklar" başlıklı yazısında Gülnur Acar-Savran '98 yılında yazdığı bu yazı ile ilgili "belli belirsiz pişmanlık duyduğunu" belirterek şöyle devam eder (2011: 18): "Hiç kuşku yok ki, herkesin cinselliğinin, haz duyma biçimlerinin kendine özgü olduğunu ileri sürmenin, her tür fantezinin, arzunun, hazzın özgür bırakılmasını savunmanın, cinselliği politik bir alan ol-

maktan çıkaran bir yanı var. Patriyarkal ilişkilerin ve erkek merkezli cinselliğin kadınlara dayattığı haz duyma biçimlerinin, kadınlar için cinselliği yer yer nasıl da haz *verme* çabasına indirgediğinin hikâyesi yeterince anlatıldı. Ne var ki, feminizm kadınların özgürleşmelerinin peşinde koşarken, cinsellik söz konusu olduğunda savunmacı bir konumla yetinemez; kadınların cinselliğinin özgürleşmesinden feragat edemez."

18 *Pazartesi* dergisi 2006 yılında yayıncılık faaliyetine son verir. Amargi Kadın Kooperatifi (2001), Filmmor (2003), *Amargi Feminist Teori ve Politika* (2006), *Feminist Politika* (2009), vd.

19 Elbette 2010'lu yıllar farklı ilişki biçimleri için bir başlangıç değil. Feministler, 80'lerden bu yana evliliği, tek eşliliği, arzu ve hazları teori ve deneyimi birlikte ele alarak tartıştılar, düşündüler ve pratiğe döktüler. Ancak cinselliğin politikası çoğu kez patriyarkanın olumsuzlanması eşiğinde kalıyor; 70'lerin "cinsel devrim"inin erkeklere kalan "hazcı" bakiyesi bir temkin yaratıyordu. Bu nedenle açık ilişki, çoklu aşk vs. gibi formlar cinselliğin politikasına ancak 2000'lerin ortasından itibaren girmeye başladı. 2017-2019 yılları arasında düzenlenen çok aşklılığın konuşulduğu etkinliklerden öne çıkanları şöyle sıralamak mümkün: Çok eşlilik/ Çok aşklılık atölyeleri: Uzun ilişkiler, Nakka LGBTİ+; Çok eşlilik, Çok aşklılık /Söyleşi, Boysan'ınEvi; 26.Lgbti+ Onur haftası etkinlikleri, Çok eşlilik/ Çok Aşklılık söyleşi ve atölyeler serisi: Üçüncü olmak, Metreslik.

20 *Feminist Politika*, 2011, sayı 17, dosya: Aile dışında hayat var; 2011, Yaz, sayı 11, dosya: Cinsel özgürlük, haz(cılık) ve pornografi; 2013, Güz, sayı 20, dosya: Aşklarımız, eşlerimiz: Farklı ilişki biçimleri.

21 Dosya: Adına da derler seks! (2014) *Amargi*, Bahar, sayı 36, s. 19.

22 "Cinsellik lafından pek haz etmiyorum. Tıbbi, temiz, hijyenik, orta sınıf bir şeymiş gibi. İşin zevkli kısmını yok ediyormuş gibi." Burçak Derin (2014), "Sevişme Alıntıları", *Amargi*, Bahar, sayı 36, 64.

23 *Amargi*, Bahar, sayı 36 içinde: Leyla Toprak, Merak ve haz üzerine bir iç dökü§. Dilek Şentürk, Biz sevişiyorduk be adam. Hüner Aydın, Seks sonrası muhabbetler nereye doğru.

24 Leah Fesler, Oyunun bir parçası olmak: Takılma kültürü kadınlara ne kazandırıyor?, çev. Öznur Karakaş, Ağustos 2017, http://www.5harfliler.com/oyunun-bir-parcasi-olmak-takilma-kulturu/

25 Haziran ve Didem, Takılmak ya da takılmamak gerçekten bütün mesele bu mu? Ağustos 2017, http://www.5harfliler.com/takilmak-ya-da-takilmamak-gercekten-butun-mesele-bu-mu/

26 Jeffrey Weeks (1985), *"Sexuality and its Discontents-Meanings, Myth, Modern Sexualities"* Londra: Routledge.

27 Andrew Samuels (2010), Promiscuities: Politics, imagination, spirituality and hypocrisy. *Understanding non-monogomies*, Ed. M. Barker ve D. Langdridge, New York: Routledge.

28 Stevi Jackson ve Sue Scott (2005), "The Personal is Still Political: Heterosexuality, Feminism and Monogamy", *Feminism ve Psychology*, Cilt 14 (1): 152.

29 Thomas Schroedter ve Christina Vetter (2014), *Çokaşklılık*, çev. Özge Karlık, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s. 31.

30 Christian Klesse (2011), "Notions Love in Polyamory - Elements in a Discourse on Multiple Loving", *Laboratorium*, cilt 3 (2): 6.

31 Polyamory etimolojik olarak Yunancada çok anlamına gelen "poly" ve Latincede aşk anlamına gelen "amor" sözcüklerinden oluşuyor. Diğer yandan, literatürde çoklu aşk ya da çok aşklılık olarak da kullanılabiliyor. Polyamory tanımı içerdiği farklı ilişki biçimleri ile birlikte en genel anlamıyla birden fazla sevgi, aşk, cinsellik ve duygusal ilişkinin olduğu "sorumluluk ve dürüstlük" üzerine kurulu bir ilişki biçimini ifade eder. Aynı anda birden fazla kişiyle cinsellik, yakınlık ve partnerlik bağıyla bağlı olmayı kapsar (Munson/ Stelbourn, 1999: 1-4) ve bu kapsamayı belirgin kılan nokta bu bağın karşılıklı şekilde kurulması, konuşmanın ve açıklığın esas alınması üzerinedir. Konuşma, açıklık ve dürüstlük vurgusuyla "ahlâki" sınırlar oluşturulmasının ötesinde, ilişkilerde yaşanan karmaşık duyguları açma ve üzerine düşünme arzulanır.

32 Christian Klesse (2006), "Polyamory an it's Others: Contesting the Terms of Non-Monogamy, Special Issue on Polyamory", *Sexualities*, Cilt 9 (5): 567.

33 Dossie Easton ve Janet W. Hardy (2014), *Etik Sürtük*, çev. Kıvanç Güney, April Yayınları, İstanbul, s. 230.

34 Açık ilişki formunda duygusal sınırların yarattığı hiyerarşiler literatürde de sıkça tartışılıyor. Birincil halkada birbirine aşk duyan "esas" partnerler yer alırken ikincil halkada hoşlanılan, cinselliğin ya da yakınlıkların paylaşıldığı kişiler bulunuyor.

35 Kathy Labriola (1999), "Models of Open Relationships", *Journal of Lesbian Studies*, 3(1-2): 220.

36 Elizabeth Grosz (2011), "Deneysel Arzu: Queer Öznelliğini Yeniden Düşünmek", *Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, Cogito, sayı 65-66, s. 36.

37 Sara Ahmed (2015), *"Duyguların Kültürel Politikası"*, çev. Sultan Komut, Sel Yayınları, İstanbul, s. 184.

38 Monique Wittig (2013), *"Straight Düşünce"*, çev. Leman Sevda Darıcıoğlu ve Pınar Büyüktaş, Sel Yayınları, İstanbul, s. 83.

39 İki ilişkinin üst üste binmesini ve bu sürecin sonunda "yeni" olanı seçmekle devam eden bir formu anlatır. Seçime giden süre belirsizdir ve temel saik büyük ölçüde seçim yapmak zorunda hissetme gibi bir duygu üzerinde inşa olur.

40 Kadınlar bu durumu aşma stratejisi olarak mümkün olduğunca konuşmanın ve deneyimleri paylaşmanın ilişkiye "rastgele, uçucu" ilişkilerin dahil olmasını engelleyen bir yol olduğunu belirttiler. Literatürde "promiscuity" olarak geçen "rastgele, gelişigüzel" yapılan seks anlamına gelen bu tanımlama bir yanıyla normatif bir anlayışı da ifade ediyor diyebiliriz. Çok aşklılık literatüründe özellikle polyamor aktivist gruplar "hook-up" takılma kültürünü –ilişki içinde– eleştiriyorlar. Bu ayrım aktivist çevreleri karşı karşıya getiriyor.

41 Bohem maçolar üzerine bkz. Nacide Berber, Özlem Kaya (2012), "Teoride zehir gibi, pratikte sallanmakta", *Feminist Politika*, sayı 16, s. 35. http://www.sosyalistfeministkolektif.org/feminist-politika/feminist-politika-sayi-16icindekiler/

42 Öte yandan, deneyimlerine yer verdiğim kadınlar uzun ilişki diyebileceğimiz ilişkiler içinde çoklu deneyimleri tecrübe eden kadınlardı. Dolayısıyla her ne kadar "esas olan", "olmayan" ayrımına teorik olarak itiraz etseler de sabit bir partneri içeren ve farklı deneyimlerle ilişkilerinin genişlediği formları tecrübe ediyorlardı. Bu anlamıyla bu ayrımların olmadığı ilişki düzeyleri yazının bağlamı dışında kalıyor.

Akademide ve Kamuda Kadınlara Yönelik Şiddete Yaklaşım

İLKNUR YÜKSEL-KAPTANOĞLU

Türkiye'de kadınlara yönelik şiddet ile mücadele politikalarının genel bir resmini sunmak, feminist hareket, akademi ve kamu üçgeninde yürütülen politikaları derlemeyi gerektirir. Bu politikaları bir bütün olarak ele almaya çalışan bu yazı, kamu politikaları ve akademide kadınlara yönelik şiddet konusunda yapılan çalışmaları tarihsel dönemler halinde ele alan bir özet sunmayı hedefliyor. Türkiye'deki politikaların anlatımından önce, kadınlara yönelik şiddetin uluslararası alanda yaygın kullanılmasının arka planı ve şiddet biçimlerine dair bir açıklama yer alıyor.

ARKA PLAN

Kadınlara yönelik şiddetin, toplum içinde farklı rolleri olan bireylerin maruz kaldıkları şiddet biçimlerinden ayrı bir kavram olarak ele alınması, feminist hareketin güçlenmesiyle mümkün oldu. Feminizm, kadınların, erkekler tarafından kamusal ve özel alanda ezilmesi, ikincilleştirilmesi, sömürülmesi ve baskı altına alınmasına karşı çıkmak ve kadınlara karşı ideolojik bir rejimin varlığına dikkat çekmek suretiyle bunu pekiştiren kurumları analiz etme ve dönüştürme cesaretini gösterdi. Kadınların gündelik yaşam içinde kendilerini gerçekleştirmelerine engel olan ayrımcılıkların yeniden üretilmesinde devlet, aile, din gibi kurumların yanında akademi de sorgulandı. Tarafsız olduğu iddiasıyla üretilen akademik bilgi, uzun yıllar kadınların yaşamlarını incelemeden, değer vermeden ilerlemiş ve tarafsız olduğu iddiasıyla taraflı bilgi üretmişti. Feminist yöntembilimin "bilimi" sorgulamasıyla başlayan süreç, toplumsal ilişkilerdeki eşitsizliklerin ve ayrımcılıkların görünürlüğünü sağladı. 1960'lı yıllarda feministler, kadınlara yönelik şiddeti erkeklerin kadınlar üzerinde denetim ve baskı kurmak amacıyla kullandıkları bir yöntem olarak tanımladı. İngiltere ve ABD'de kadınların maruz kaldıkları şiddetten uzaklaşmalarını destekleyen sığınaklar kurulurken bir yandan da hukuk alanında çalışmalar yapıldı. Kadınlara yönelik şiddetin kabul edilmesinde, radikal feministlerin bakış açısı küresel düzeyde de baskın oldu. Feminizmin hem gündelik hayatı hem de akademiyi sorgulaması bu alanda üretilen bilginin kapsamını ve içeriğini etkiledi.

Akademik bilgiyi eleştiren feminist çalışmalar, kadınların maruz kaldıkları şiddet konusundaki araştırmalarında kadınların deneyiminin görünürlüğünü sağlamak ve kadınların deneyimlerini anlamak amacıyla daha çok nitel araştırma yöntemini kullandı. Öte yandan, aile içinde

şiddetin kaçınılmaz olduğu varsayımını temel alan aile sosyologları da aile içinde yaşanan şiddeti araştırma konuları arasına aldı. Aile sosyologları, erkeklerin de şiddete maruz kaldığını savunsalar da araştırma sonuçları erkeklerin kadınlara uyguladıkları şiddetin daha fazla ve yaygın olduğunu gösterdi. Kadınlara yönelik toplumsal cinsiyet temelli şiddete ilişkin çalışmalar ve araştırmalar bugün küresel kadın hareketinin de etkisiyle uluslararası kuruluşların da desteğini alarak yaygınlaştı. Bu alanda temel dayanaklardan olan uluslararası sözleşmeler, şiddeti sadece aile, ev ya da yakın ilişkide meydana gelen şiddet olarak tanımlamasa da küresel düzeyde araştırma geleneği büyük oranda ev içi şiddet ile sınırlandı.

İlk kez, Nariobi'de 1985 yılında gerçekleşen 3. Dünya Kadınlar Konferansı'nda, şiddetin toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin bir sonucu olduğu dile getirildi. Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'nin (CEDAW) 19 sayılı Genel Tavsiye Kararı ile Kadınlara Yönelik Şiddetin Önlenmesi Deklarasyon Bildirgesi, özel hayatın yanı sıra kamusal alandaki şiddete de tanımlarda yer verdi (CEDAW, 1992; UN, 1993). Örneğin, Deklarasyon Bildirgesi'nde, sadece yakın ilişkiler ile sınırlı olmayacak biçimde toplum içinde meydana gelen şiddet[1] ile nerede olursa olsun devlet tarafından işlenen veya göz yumulan fiziksel, cinsel veya psikolojik şiddet de vardı. Tanımlarda, yaygın olarak bilinen fiziksel ve cinsel şiddetin yanı sıra psikolojik şiddetin de olması, şiddet aracılığıyla kadınların baskı altına alınmalarının üstü örtük de olsa kabul edilmesiydi. Eşitlik, kalkınma ve barış çerçevesinde yapılan dünya kadın konferanslarının dördüncüsünde hazırlanan Pekin Eylem Planı, 1995 yılında kadınlara yönelik şiddeti, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanmasına yönelik eylemlerin yapılması gereken 12 kritik[2] alanından biri olarak tanımladı. Eylem Planı'nda, daha önceki sözleşmelerde[3] belirtilen taahhütler yinelendi ve taraf olan ülkelere belirli taahütleri gerçekleştirme sorumluluğu yüklendi. Kadınlara yönelik şiddetin bir insan hakları ihlali olduğu dile getirildi. Planda, ayrımcılık ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile mücadeleye erkeklerin katılımını sağlayacak eğitimler ve yöntemler de yer aldı. Sadece barış ortamı ile sınırlı olmayan bakış açısıyla silahlı çatışma ortamlarında kadınlara yönelik sistematik tecavüz, cinsel kölelik ve gebeliğe zorlama da şiddet türleri arasında sayıldı. Zorla kısırlaştırma ve düşüğe zorlama, gebeliği önleyici yöntemlerin zorla/baskıyla uygulanması, kız bebeklerin öldürülmesi ve doğum öncesi cinsiyet seçimi de devletlerin önlemesi gereken şiddet biçimleri olarak belirtildi. Mülteci ve göçmen kadınlar, göçmen işçiler, kırsal alanda yaşayan yoksul kadınlar, kurumsal nüfusa dahil olan kadınlar, kız çocuklar, özürlü, yaşlı ve yerinden edilmiş kadınlar da Eylem Planı çerçevesinde ele alındı. Pekin Konferansı'nda Üçüncü Dünya ülkelerinden kadınlar, özellikle siyah kadınlar, farklı kadın gruplarının söylemlerine dikkat çekilmesini, Birinci Dünya ülkelerindeki beyaz kadınların söylemlerinin baskınlığını eleştirdi. Akademi dünyasındaki postmodern yaklaşımlar ile desteklenerek kadın grupları arasındaki hiyerarşilere dikkat çekti. İkinci dalga feminist hareketi, orta sınıf, beyaz, heteroseksüel ve evrenselci olması nedeniyle eleştiren üçüncü dalga feminizm, toplumsal cinsiyet rollerini sorgulamaya başladı. Farklılıkların önemini dile getiren üçüncü dalga feminizm, kimlik ve cinsellikle ilgili politikaları ve cinsel yönelim konularında yeni açılımlar getirmeye başladı. Küresel sözleşmeler, kadınlara yönelik toplumsal cinsiyet temelli şiddet ile mücadele için ulusal düzeydeki çalışmalar için yol gösterici ve yönlendirici oldu. Sözleşmelerde alana ilişkin araştırmaların yapılması, elde edilen verinin kamuoyuyla paylaşılması, BM kuruluşları arasında iş birliğinin sağlanmasının yanı sıra devletle-

rin kadınlara yönelik şiddet ile mücadelede özen gösterilmesi önerileri tekrarlandı.

Bugün, kadınlara yönelik toplumsal cinsiyet temelli şiddet ile mücadelede "altın sözleşme" olarak tanımlanan Kadınlara Yönelik Şiddet ve Ev İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi, bu alandaki çabaların ulaştığı noktayı özetleyen ve kapsamlı biçimde ele alan en güncel sözleşme niteliğinde. 2011 yılında İstanbul'da imzalanan ve kısaca İstanbul Sözleşmesi olarak anılan sözleşmede, kadınlara yönelik aile içi şiddet, ev içi şiddet, toplumsal cinsiyete dayalı şiddet biçimleri ayrı ayrı tanımlanıyor. Fiziksel, cinsel ve psikolojik şiddetin yanı sıra ekonomik şiddete, ısrarlı takip gibi yeni şiddet biçimlerine de yer veriliyor. Şiddet biçimleri arasında zorla evlendirme, zorla kürtaj ve kısırlaştırma ile klitoris kesimi, namus cinayeti gibi kültürel nedenlere dayalı şiddet biçimleri de açıklanıyor. İstanbul Sözleşmesi'nde, şiddete maruz kalanların korunmasında ayrım yapılmaması konusundan söz edilirken toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim ve toplumsal cinsiyet kimliği de belirtilerek açıkça LGBTİ bireylerden söz etmemekle birlikte sözleşme kapsamına dahil ediliyor.

Kadınların maruz kaldıkları şiddet, uzun zamandır sadece fiziksel ve cinsel şiddet ile sınırlı değil; ısrarlı takip, dijital şiddet, siber taciz ve flört şiddeti gibi biçimler de gündeme geliyor. Kadınların öldürülmesinin nasıl kavramsallaştırılacağı konusunda tartışmalar devam etse de kadın cinayeti, kadın katliamı ya da feminist kavramları da şiddet biçimleri arasında yer alıyor.

TÜRKİYE'DE KADINLARA YÖNELİK ŞİDDET İLE MÜCADELE

1980'li yılların sonundan itibaren feminist hareketin eylemleriyle konuşulan kadınlara yönelik şiddet konusundaki eylemler ve çalışmalar, eş şiddeti, aile içi şiddet, kadınlara yönelik şiddet, ev içi şiddet, erkek şiddeti ve kadınlara yönelik toplumsal cinsiyet temelli şiddet gibi farklı kavramlar çevresinde oluştu. Kavramsal olarak en çok tercih edilen kadına yönelik şiddet konusu, zaman içinde sivil toplum, akademi, kamu kurum ve kuruluşları ile diğer kamusal aktörlerin gündeminde de yer edindi. Türkiye'de Cumhuriyet'in kuruluş döneminde, kadınların kamusal alanda yer almalarına yönelik reformları ile kentli ve orta sınıf kadınlar için önemli bir yol açan hareket, 1980'lerin sonunda bağımsız feminist örgütlenmeye dönüştü.

1960'ların "özel olan politiktir" gündemini geç yakalayan Türkiyeli feminist hareket, 1990'lı yıllarda uluslararası politikaların, ulusal politikalar üzerinde önemli bir etkisinin olduğu döneme denk geldi. Bugün, bu alandaki çalışmalar bazı açılardan geriye gidiş tehlikesini barındırsa da Türkiyeli feminist hareketin 40 yıl önce gündeme getirdiği kadınlara yönelik şiddet sorununun varlığı, bireysel, kurumsal ve devlet düzeyinde daha çok aile içi şiddet ya da ev içi şiddet gibi dar bir alanda ele alınmakla birlikte, inkâr edilemeyecek bir boyuta ulaştı. Bu yazı, Türkiye'de bu alana özgü politikaların nasıl geliştiğini feminist hareketin eylemlerine referans vererek, akademik çalışmalar ve kamu politikaları açısından kronolojik bir sırada değerlendirmeye çalışıyor.

Türkiye'de Kadınların Maruz Kaldıkları Şiddeti Kamusal Alanda Konuşmak - 1980'ler

Bağımsız ve yeni feminist hareket olarak sınıflandırılan, feminist hareket ilk kez sesini 1980'lerin sonunda kadınlara yönelik şiddet konusunda duyurdu. Bu tarihten önce, 1970'lerde, İlerici Kadınlar Derneği'nin kadınların sorunlarına ilişkin düzenledikleri eylemler arasında şiddet yer almıştı, ancak 1980'lerin sonunda

25 Kasım 2018'de Kadına Yönelik Şiddete Karşı Uluslararası Mücadele Günü'nde vurgu kazanımların ve hakların geri alınmasına itirazdı.

farklı gruplardan 1.000'den fazla kadının katılımıyla Mayıs 1987'de İstanbul'da gerçekleşen yürüyüş ile kadınların kolektif olarak şiddete meydan okudukları bir kampanya dönemini başlattı. Kadınların "dayak yemesi ve dayağın meşru görünmesine" karşı başlayan yürüyüş ve kampanya, fiziksel şiddeti söyleme taşısa da pankartlarda ve dövizlerde yazılan "kadının üstündeki baskılara son", "dayak aileden çıkmadır" sloganları sadece fiziksel şiddet ile sınırlı olmayacak bir mücadeleyi başlatma çağrısıydı.[4] Fiziksel şiddet, aile içinde olduğu kadar farklı kurumlarda da başvurulan bir eğitme, sindirme ve cezalandırma[5] aracı olarak gündeme geldi. Bu süreç, İstanbul'dan farklı illere yayılan eylemler, şenlikler ve çeşitli kampanyalar ile devam etti. Bu eylemlerin hedefi büyük oranda kadınların bedenleri üzerindeki iktidarın görünmesini sağlamak ve ortadan kaldırmaktı. Ankaralı feminist *Perşembe Grubu*'nun çağrısıyla 1989 yılında yapılan 1. Feminist Kongre'de ülke çapında "Bedenimiz Bizimdir, Cinsel Tacize Hayır Kampanyası"nın başlatılması kararıyla birlikte çeşitli kampanyalar düzenlendi. Kadınların sorun alanlarına dikkat çeken ve kanunlarda değişiklik yapılmasını içeren bu kampanyalar, kadınların kendi hayatlarına sahip çıkmak için harcadıkları emeğe ve kendi bedenlerinin kontrolünü ele alma isteklerine yönelikti. "Bedenimiz bizimdir" sloganı etrafından örülen kampanyalar, Türkiye'de farklı feminist grupların ve kadınların, kadınlara yönelik şiddet konusunda ortaklaşabildikleri bir alan oldu. Eril şiddet ile mücadele hedefiyle yapılan protestolarda, fiziksel şiddetin yanı sıra kamusal alanda tecavüz ve tacizi de içeren cinsel şiddet ve duygusal şiddet ile kadınların bedenlerinin ırkçı ve militarist söylemde kullanılması da feminist örgütlerin eleştirileri arasındaydı (Sancar, 2011; Gönüllü, 2005; Işık, 2002). Güçlenen feminist aktivizme, hareketin içinde kadın akademisyenler de katkıda bulundular. Örneğin, 1985 yılında CEDAW'ın[6] uygulanması için başlatılan imza kampanyasında Şirin Tekeli gibi akademisyenler ön saflarda yer aldı.

Kadınlara Yönelik Şiddetin Kurumlarda Ele Alınması - 1990'lar

İnsan hakları söyleminin küresel düzeyde gündemde olduğu, birçok alanla birlikte kadınların maruz kaldıkları ayrımcılıklara yönelik uluslararası konferansların sayısının arttığı yıllardı 1990'lar. Türkiye'de eylemler aracılığıyla bir araya gelen feministler ve kadın grupları belirli sorun alanlarına odaklanarak vakıf ya da dernek gibi yapılarda çalışmaya başladı. İstanbul ve Ankara'daki örgütlere, ilerleyen yıllarda Kürt kadınlarının kurdukları bağımsız dernekler ve İslâmi kesimden kadınların hak arayışlarına eşlik eden örgütlenmeler de eklendi. Farklı kimlikler üzerinden gelişen Türkiyeli kadın hareketi, zaman zaman başörtü yasağı gibi konularda gerilimler yaşasa da kadınlara yönelik şiddet tüm kadın gruplarının en çok ortaklaştıkları konu oldu. Kadın Sığınakları Kurultayı, bu mücadeledeki birlikteliğin simgesi olarak 1998 yılından beri önemli bir platform olma işlevini halen devam ettiriyor.

Feminist hareketin örgütlenip kurumsallaştığı bu yıllarda, üniversiteler de hareketlendi; metodolojik çalışmalara ve tartışmalara yeni modeller eşlik etti. Üniversiteler içinde kadın sorunları araştırma merkezleri adıyla kurulan merkezler ile yüksek lisans programları bu yıllarda açılmaya başladı.

Kadınların sorunlarını görünür kılma çabalarına feministler, kadın örgütleri ve akademi kadar 1990'lı yıllarda kamu kurumları da katıldı. Kadınların sorunlarına yönelik ulusal mekanizma işlevini üstlenen Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü (KSSGM) kuruldu; sırasıyla Devlet Bakanlığı ve Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı'na bağlandı. Kurumun yasal statüsü, ülkenin ve hükümetlerin politik gündeminin kadınlara ilişkin konuları nasıl araçsallaştırdıklarına göre savrularak değişti. İstanbul'da Bakırköy Belediyesi sığınak açtı ve Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu (SHÇEK) bünyesinde "Kadın Konuk Evi" hizmet vermeye başladı. Şiddete maruz kalan kadınlara barınma imkânı sağlayan mekânların adı, feminist örgütlerin "sığınmaevi" ya da "sığınak" kullanılmasının verilen hizmete daha uygun olmasını açıklamalarına rağmen devlet düzeyinde "konuk evi"[7] olarak belirlendi. Şiddete maruz kalan kadınların deneyimlerinin ve sorunlarının yanında olan feminist örgütler ve kadın örgütlerinin şiddet ile mücadeleyi kavramsallaştırması ve destek mekanizmalarının işleyişine ilişkin farklı görüşler, bu alandaki politikaların çatışmasına sahne oldu. Belediyeler ile kadın örgütleri arasındaki iş birlikleri de çok olumlu sonuçlar ortaya koymadı.

KSSGM'nin ilk dönemlerinde, uluslararası kuruluşların desteğiyle yürüttükleri projeler,[8] kadın örgütlerinin ve akademik çalışmaların desteklenmesine katkı sağladı. Pekin Konferansı sonrasında Türkiye'nin Ulusal Eylem Planı'nın hazırlandığı dönemde, hükümet, sivil toplum ve diğer kuruluşlar arasında iş birliğine yönelik adımlar atıldı. Kadın örgütleri ile KSSGM arasında bir tartışma zemininin oluşması, kadın örgütlerinin taleplerinin tam olarak karşılanması anlamına gelmese de şiddete ilişkin ilk özel kanunun çıkarılmasında etkili oldu. 1998 yılında yayımlanan 4320 sayılı Kanun, tüm itirazlara ve tepkilere rağmen adında "kadın" kelimesi yer almadan "4320 sayılı Ailenin Korunmasına Dair Kanun" adı ile yasallaştı. 1990'lı yılların haklar alanındaki ılımlı ortamında bile, 4320 sayılı Kanun'un adıyla başlayan bu tartışma, daha sonraki yıllarda da artarak devam etti. Hukuksal boyutta kadınlara yönelik şiddet ile mücadele açısından önemli olan dört maddelik Kanun, bildirim hakkını üçüncü şahıslara da tanıyarak polis ve adalet mekanizmasını harekete geçirmeyi hedefledi. Ancak, 4320 sayılı Kanun'un kapsamının "eş, çocuklar ve aynı çatı altında yaşayan bireyler" ile sınırlı

olması medeni durum açısından kadınlara eşit düzeyde hizmet veremediği için eleştirildi. Türk Medeni Kanunu (TMK) ve Türk Ceza Kanunu (TCK) başta olmak üzere kanunlarda ayrımcılık içeren maddelerin değiştirilmesi talebi bu süre içinde kadın örgütlerinin gündeminin önemli konularıydı.

Kamu kurumlarının kadınları aile içinde tanımlama konusundaki yaklaşımı, Birleşmiş Milletler'in (BM) 1994 yılını Uluslararası Aile Yılı olarak ilan etmesi, aile konusunda araştırmalar yapılması, eğitim programları hazırlanması, uygulanması ve sosyal değişimin aileye etkisinin anlaşılması gibi hedefler ile 1990 yılında Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı (AAK)[9] kuruldu. Bu kurum, aile içi şiddet konusunda aile sosyologlarının bakış açısıyla hazırlanan kapsamlı bir nicel araştırma yürüttü (AAK, 1995).

Mücadelenin Hukuksal Dayanakları ve Hizmet Alanları - 2000'ler

Feminist hareketin baskısına, uluslararası sözleşmelere atılan imzaların getirdiği taahhütler ile Türkiye'nin Avrupa Birliği adaylığı sürecinde yapılması gereken düzenlemelerin eklenmesiyle kadınlara yönelik şiddet ile mücadele 2000'li yılların ilk yarısında "yasal eşitliği" önceleyen çalışmalara odaklandı. Sancar'ın Türkiye kadın hareketi sınıflamasına yönelik önerisinde belirttiği gibi, 2000-2005 yılları "devlet içinde kurumsallaşma ve kadın örgütleri arasında ittifaklara" karşılık geldi (Sancar, 2011). Bu dönem içinde, TCK'ya ilişkin kadın örgütlerinin taleplerini Meclis'e taşımak için kurulan TCK Kadın Çalışma Grubu adlı platform oldukça başarılı bir dayanışma örneği gösterdi (Sancar, 2011; Aldemir, 2007; Yılmaz, 2006, TCK Kadın Çalışma Grubu).

Hükümet, sivil toplum ve diğer kuruluşlar arasındaki iş birliği ile TMK ve TCK öncelikli olmak üzere birçok kanun daha eşitlikçi biçimde değiştirildi. 2002 yılında yeni TMK'nın yürürlüğe girmesi, bir yıl sonra Aile Mahkemeleri'nin kurulması, 2005 yılında yeni TCK'nın yürürlüğe girmesi, Çocuk Koruma Kanunu'nun çıkarılması, 5393 sayılı Belediye Kanunu'nda nüfusu 50,000 üzerindeki belediyelere kadınlar ve çocuklar için konukevleri açmalarına ilişkin maddenin eklenmesi, kadınlara yönelik şiddet ile mücadeleye yasal haklar açısından önemli kazanımlar oldu. Ancak, mücadele için gerekli olan zihniyet dönüşümünün sağlanmasının zorluğu ve kanunların uygulanma aşamasında karşılaşılan sorunlar, şiddetin azalmadan sürmesini değiştirmedi. Yasal düzenlemelerin yanı sıra şiddete maruz kalan kadınlara yönelik hizmetler de bu yıllarda arttı. Konuk evleri gibi ALO 183 adıyla kurulan 7/24 hizmet sunan telefon hattının da sorumluluğu 2003 yılından itibaren SHÇEK'e verildi. Şiddet ile mücadelenin olmazsa olmazlarından biri olan telefon hattı; Aile, Kadın, Çocuk ve Özürlü Sosyal Hizmet Danışma Hattı gibi oldukça geniş bir hedef kitleye hizmet vermek üzere kuruldu. Yasal düzenlemeler ile şiddet ile mücadele konusunda önemli kazanımlar gerçekleşse de; uluslararası sözleşmelere uyumlu olmayan hizmet sunumu, içerik konusunda kadın örgütlerinin eleştirileri, kamu kurumları ile feminist örgütler arasındaki ilişkilerin gerilmesine neden oldu. Bu dönemde, kadınların sorunlarının büyük oranda çözüldüğü düşünülerek KSSGM'den "sorunları" kelimesi kaldırılarak 2004 yılından itibaren Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü (KSGM) haline dönüştürüldü.

2000'li yıllarda, Güneydoğu illerinde yaşayan kadınlar arasında intihar sayılarındaki artışa paralel olarak kadın intiharları, namus ve töre cinayetleri, kadınlara yönelik şiddetin öncelikli konularıydı (Halis, 2001; Kardam, 2003, 2005; Sever, Yurdakul, 2005; Pervizat, 2005; Ertürk, 2006; Sirman, 2006; Pervizat,

2009). Ataerkil aile yapısı, din, sosyo-ekonomik, kültürel ve politik düzlemde namus cinayetlerini ele alan araştırmalar ile kadın intiharlarına yönelik çalışmalar bu süre içinde arttı. Namus cinayetlerinin kültürün bir parçası olarak ele alınması feminist araştırmacılar tarafından eleştirildi (Koğacıoğlu, 2004).

Kadınların bekâretlerinin kontrol edilmesi ve zorlayıcı bakirelik testlerine tabi tutulmaları da zararlı uygulamalardan biri olarak 2000'li yıllarda gazete manşetlerine yansıyacak bir boyuta ulaştı. Cinselliğin, doğurganlığın kontrol edilmesi, bekârete ilişkin kadınların görüşlerine ilişkin çalışmalar yürütüldü.

2006 yılında, TBMM bünyesinde Namus ve Töre Cinayetlerinin Önlenmesi Amaçlı Meclis Komisyonu raporunun Başbakanlık Genelgesi[10] olarak yayımlanması, 2006 tarihinden itibaren kadınlara yönelik şiddet alanındaki çalışma, proje ve araştırmaların artmasını teşvik etti. Genelgenin özellikle kamu kurum ve kuruluşlarına doğrudan sorumluluk vermesi, KSGM'nin Sağlık Bakanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı, İçişleri Bakanlığı, Adalet Bakanlığı gibi bakanlıklarla imzaladığı protokoller çerçevesinde, uluslararası kuruluşların desteğini alarak çeşitli projeler yürütülmesine neden oldu. Avrupa Birliği'nin finans ve Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu'nun teknik desteğiyle KSGM'nin yürüttüğü Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetle Mücadele Projesi kapsamında, 2007-2010 döneminde yapılacak çalışmaları konu alan, Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetle Mücadele Ulusal Eylem Planı hazırlandı. Başbakanlık Genelgesi'ne referans verilerek hazırlanan Eylem Planı, kamu kurumları, sivil toplum ve üniversiteler arasında iş birliğine olanak sunmanın yanı sıra aile içi şiddet konusunda yapılan çalışmaların izlenmesini de gündeme getirmesi açısından önemliydi. Eylem Planı'nda, toplumsal cinsiyet eşitliğine vurgu yapılarak bu eşitsizliğin ortadan kaldırılması konusunda kurumlara sorumluluklar yüklendi. Planın önsözünde, kadından sorumlu Devlet Bakanı Nimet Çubukçu, toplumsal cinsiyet eşitliği ve şiddet ile mücadele için yasal önlemlerin yetmediğini, kadınların güçlen(diril)mesi gerektiğini yazdı. Bu dönemde, kamu kurumları ile sivil toplum kuruluşları arasında yaratılan tartışma ortamının sonuçlarından biri de Toplumsal Cinsiyet Eylem Planı'nın (2008-2013) çıkarılması oldu.

Türkiye-Avrupa Birliği Katılım Öncesi Mali İş birliği Programı kapsamında desteklenen "Toplumsal Cinsiyet Eşitliğinin Yaygınlaştırılması Projesi" kapsamında, aile içi şiddet konusunda nitel ve nicel araştırmaların yürütülmesi yer alıyordu. KSGM'nin koordine ettiği ilk araştırma, 2008 yılında Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü'nün içinde olduğu bir konsorsiyum tarafından yürütüldü. Bu araştırma,[11] ülke geneli, kent/kır ve 12 bölge düzeyinde 15-59 yaş grubundaki 12.795 kadının yaşam boyu ve son 12 ay içinde maruz kaldığı farklı şiddet biçimlerine yönelik tahminler üretti. Araştırma sonuçları, Türkiye İstatistik Kurumu tarafından Resmî İstatistik Programı'na dahil edilerek devletin kadınlara yönelik şiddetin düzeyine ilişkin resmî verisi oldu (KSGM-HÜNEE, 2009). Aynı dönemde, TÜBİTAK projesi desteğiyle 2007 yılında yürütülen ülke geneline ilişkin şiddet yaygınlığı bilgisi sunan bir diğer araştırma ise, feminist akademisyenler tarafından yürütüldü (Altınay ve Arat, 2008). Türkiye genelinde aile içinde kadınların maruz kaldıkları şiddet biçimlerine ilişkin yüzdeler araştırmalarda benzer düzeyde saptandı. Araştırmaların artmasına rağmen, kadın cinayetleri konusunda yeterli ve kapsamlı veri olmadığı için, Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu ile Bianet, basına yansıyan haberler üzerinden bu konuda veri üretip bunu paylaşmaya başladı.

Araştırmaların arttığı dönemde, medyada yer alan "çocuğun cinsel istismarı" konulu "Hüseyin Üzmez davası",[12] özellikle akademik çevrelerde cinsellik, hukuk ve aile ilişkilerinin feminist bir bakış açısıyla ele alınmasının önünü açtı (Özkazanç, 2009). Cinsel taciz konusu, üniversitelerde cinsel tacize karşı mücadeleyi hızlandırarak somut birimler oluşturulmasını getirdi. Sabancı Üniversitesi, cinsel tacize karşı önlem ve ilkeler belgesi (9 Ocak 2007) hazırlayarak bu alanda üniversite içinde ilk metni üretti.

Öte yandan, 8 Mart 2008 tarihinden itibaren feminist hareketin gündemine "en az 3 çocuk" söylemi ile başlayan kadınların doğurganlıklarına yönelik üst düzey kademelerin yaptıkları çağrılar yerleşti. Çocuk sayısının artırılması 2010'lu yıllara damgasını vuran önemli tartışma alanlarından biri oldu. 2000'li yılların sonuna doğru TBMM bünyesinde Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu (KEFEK) kuruldu. Komisyon, şiddet ile mücadele alanında komisyonlar oluşturulması ve raporlar yayınlaması aracılığıyla eşitliğe katkı sunması amacıyla kurulurken kadın-erkek eşitliği mi fırsat eşitliği mi tartışmaları, "fırsat eşitliği" lehinde sonuçlandı (TBMM, 2009). Komisyon, erken yaşta evliliklerin kadınların yaşamlarını önemli oranda şekillendirdiği ve her alanda maruz kalacakları ayrımcılıkları pekiştirdiği bir rapor hazırladı. Kadın örgütlerinin[13] gündeme getirdiği "çocuk yaşta evlilik", "çocuk gelin", "erken evlilik" ve "zorla evlilik" konularında, akademik çalışmaların artması da bu dönemde hız kazandı.

Yoksulluk ve şiddet, kadınların 2010'larda da gündelik hayatlarını en çok etkileyen sorunlarından.

Kadınlara Yönelik Şiddetin "Aile" ile Mücadelesi, Dalgalanmalar ve Geriye Gidiş - 2010 ve sonrası

Halen içinde bulunduğumuz 2010'lu yılların başlangıcında, kadınlara yönelik şiddet açısından "aile" kurumuna öncelik verilmesine bu alanda dalgalanmaların yaşanması eşlik ediyordu. 1990'larda "aile" ve "kadın" konularında bilgi üretmek amacıyla kurulan AAK ve KSGM arasındaki farklılaşma, 2010'larda yerini ülke genelinde "kadınlar" ve "aile" konusunda bir kutuplaşmaya bıraktı. 2011 yılında Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın (ASPB) kurulması ve KSGM'nin ASPB'ye bağlanması, kadınlara yönelik politikalar açısından önemli bir dönüm noktasına işaret etti. 1990'lı yıllarda kadın örgütleri ile kamu arasında kurulmuş olan iletişimin yönü olumsuz bir zemine kaymaya başladı. Aileyi önceleyen yeni sivil toplum kuruluşları,[14] kadınlara yönelik şiddet ile mücadelede baskı unsuru olan feminist örgütler ile kadın örgütleri yerine kamu kurumları ile iş birliğinde tercih edilen kuruluşlar olmaya başladı.

Hizmetlerin artırılması konusunda 5393 sayılı Belediye Kanunu'nda yapılan değişiklik ile belediyelere "kadın konukevi" açma zorunluluğu getirilerek; nüfus

büyüklüğü 50.000'den 100.000'e çıkarıldı. Böylece, ülke genelindeki sığınmaevlerinin sayısının artması hedeflendi. Ancak, halen yeterli olmayan bu sığınmaevi sayısı, Avrupa Komisyonu'nun hizmetlere ilişkin minimum standartlarına göre en az 399 olması gerekirken 2018 yılı sonunda 144'te kaldı (Yüksel-Kaptanoğlu, 2018).

Bu tartışmalı dönemin en önemli kazanımları, İstanbul Sözleşmesi'nin imzalanması ve sözleşmeyi referans alan 6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun'un kabul edilmesiydi. Kapsayıcı şiddet biçimleri, şiddeti önleme, koruma ve kovuşturma ile politika geliştirme üzerine kurgulanan ve "altın sözleşme" olarak tanımlanan sözleşme, izleme ve denetleme mekanizması (GREVIO)[15] ile kadınlara yönelik şiddet ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile mücadele açısından oldukça önemli bir adımdı. Bağımsız uzmanlardan seçilen ülkelerin bu alandaki çalışmalarını değerlendiren raporlar hazırlayan GREVIO'nun kuruluş çalışmalarında yer alan ve 2015 yılında ilk başkanı olan Feride Acar 2018 yılı sonuna kadar görev yaptı. Bu tarihte, kadın örgütleri ve feminist örgütlerin eleştirilerine rağmen tekrar aday gösterilmemesi, bu alanda çalışan akademisyenler ve feministlere yönelik kamunun yeni bir yol izleyeceğinin işaretlerinden biriydi.

İstanbul Sözleşmesi'ni referans alan 6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun'da 4320 sayılı Kanun'a benzer biçimde şiddeti aile içinde ele alan bir yaklaşımı yansıtan ismiyle 2012 yılında kabul edildi. 6284 sayılı Kanun kapsamında uygulamada yaşanan sorunlara yönelik çözüm beklenirken, sözleşme "aile yıkan Kanun" sıfatlarıyla saldırıya uğramaya başladı ve halen devam ediyor.

Dönemin politik konjoktürüne paralel biçimde, kadınların bedenlerine yönelik müdahaleler anlamında 2012 yılında "Her kürtaj bir Roboski'dir" söylemiyle kürtajın yasallığının sorgulanması eklendi. Kadın akademisyenlerin de katkıda bulunduğu, feminist politikanın önemli alanlarından biri olan kadınların kürtaj haklarını kullanmalarına yönelik tarihsel tartışmalar,[16] bu dönemde farklı bir boyutta yeniden ele alınmaya başlandı.

İlki 2008 yılında yapılan Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması,[17] 2014 yılında tekrarlandı. Bu araştırmada, kadınların maruz kaldıkları şiddet yaygınlığının büyük oranda değişmemesi sonucuna dayanarak önerilen, daha uzun aralıklar ile araştırmanın tekrarlanması kabul edildi. Ancak, araştırmanın önerileri arasında yer alan erkeklerin şiddete yaklaşımını ve şiddet davranışlarını ortaya koymayı hedefleyen bir araştırma yapılması konusunda herhangi bir adım atılmadı.

Akademi içinde kadın/toplumsal cinsiyet çalışmaları yüksek lisans programları ve merkezlerinin Cinsel Taciz ve Saldırıya Destek Birimleri kurma çabaları üniversite içinde her yerde çok kolay karşılanmadı. Ankara Üniversitesi'nde 2012 yılında kurulan Cinsel Taciz ve Saldırıya Karşı Destek Birimi, kuruluş aşamasından söz ederken feministler ve bürokrasi arasındaki gerilime işaret etti (Özkazanç, 2009). Ankara Üniversitesi'ndeki akademisyenler, "Üniversitelerde Cinsel Taciz ve Cinsel Saldırıya Karşı Neler Yapılabilir?" toplantısının sonucunda bir iletişim ağı kurarak bu alanda üniversiteler arası iletişim ve dayanışmayı artırmaya yönelik girişim başlattı. Üniversiteler yılda iki kez bir araya gelerek bu alandaki deneyimlerini paylaşmaya devam ediyor.

2030 yılına kadar ulaşılması planlanan Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri (SHK) arasında yer alan (Hedef 5) toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması için de kadınlara yönelik şiddete ilişkin göstergelerin yer alması, 2010'lu yıllarda nicel veriye ve izlemeye yönelik çalışmaları artırdı. Mor Çatı, Cinsiyet Eşitliği İzleme Derne-

ği (CEİD), Kadın Koalisyonu gibi örgütler ile İstanbul Sözleşmesi Türkiye İzleme Platformu gibi farklı örgütlenme biçimleriyle şiddet konusundaki çalışmaların hızı arttı. Kamuda kadınlara yönelik şiddet konusundaki izleme çalışmaları ise TÜİK tarafından yürütülmeye başlandı. Türkiyeli feminist hareketin, CEDAW sözleşmesinin uygulanmasına yönelik hazırladığı Gölge Raporlar ve Sığınak Kurultayları aracılığıyla devletin uygulamalarını izlemeye yönelik yürüttüğü yapısal izleme çalışmalarına dair göstergeler son dönemde yapılan çalışmalara daha fazla dahil edilmeye başlandı.

2010'lu yıllarda, bir yandan toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması yönünde yapılan çalışmalar devam ederken öte yandan da ailenin güçlenmesi konusunda programlar, eylem planları hazırlıkları yapıldı. Onuncu Kalkınma Planı çerçevesinde 2014-2018 yıllarına ilişkin Ailenin ve Dinamik Genç Nüfus Yapısının Korunması Programı Eylem Planı, feminist araştırmacılar ve kadın örgütleri tarafından eleştirildi. Kadın Emeği ve İstihdamı Girişimi'nin (KEİG) eleştirileri, "kadınların sadece annelikle tanımlandığı, kamusal alanda ve ücretli emek gücünde öncelikle annelik 'görevinin' belirlediği çizgilerle var etmeye çalışmak ve esnek ve güvencesiz çalışmayı doğum/annelik bahanesiyle kadın emekçilerden başlayarak sınıfın genelinde yaygınlaştırmak" biçimindeydi (KEİG, 2015).

Özgecan Arslan'ın 2015 yılında Mersin'de dolmuş sürücüsü tarafından öldürülmesi, kadınlara yönelik şiddet konusunun tüm kesimler tarafından konuşulmasına ve birçok ilde şiddete yönelik protestolar yapılmasına neden oldu. Ancak, bunu takip eden günlerde benzer cinayetlerin işlenmesi, ülke genelinde kamuoyu yaratsa da dönüştürücü ve değiştirici bir etki yarat(a)madı. Bu dönemde, akademide gözlenen bir adım ise uzun zamandır üniversiteler bünyesinde var olan yüksek lisans programları ve araştırma/uygulama merkezlerinin dışında kadınlara yönelik bir adım atmayan, Yüksek Öğretim Kurumu'ndan geldi. Kadınların sorunlarına ilişkin son yıllarda elde edilen kazanımların geriye gitme ihtimalinin güçlü olduğu bir ortamda, feminist akademisyenlerin etkisiyle 2015 yılında YÖK içinde bir birim kurulması kararlaştırıldı. YÖK Akademide Kadın Çalışmaları ve Sorunları Birimi'nin ilk faaliyeti, Toplumsal Cinsiyet Tutum Belgesi'yle, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanmasına yönelik üniversitelerde TCE Eylem Planı[18] hazırlanması önerisiydi. Tutum Belgesi; "TCE'ye ilişkin farkındalık artırmaya yönelik çalışmalar yapılması, TCE dersinin zorunlu veya seçmeli ders biçiminde yer alması veya konferans, seminer, toplantı ve etkinlikler ile bilgilendirici çalışmalar yapılması, cinsel taciz ve cinsel saldırıyla ilgili bilgilendirme yapılması, yönetici, akademik ve idari personel ile öğrencilerin TCE'ye ilişkin eğitimler alması, TCE izlemeye ilişkin çalışmalar yapılması ile bu amaçların gerçekleştirilmesinde işbirliği içinde çalışması beklenen üniversitelerdeki kadın sorunları araştırma ve uygulama merkezleri, benzeri birimler ve SKS daire başkanlıklarının çalışma biçimleri ve işlevselliklerinin güçlenmesini sağlayıcı çalışmalarda bulunması" başlıklarına ilişkin eylem planları hazırlanmasını öngördü. YÖK'ün TCE'nin sağlanması konusunda attığı bu adımdan bağımsız olarak üniversitelerde bu konuda dersler verilmesi birçok üniversite için yenilik değil. Ancak, Tutum Belgesi, yeni açılan üniversiteler ile toplumsal cinsiyet/kadın çalışmaları yüksek lisans programı olmayan üniversitelerin çalışmalarına dayanak oluşturması ve desteklenmesi açısından önemli bir belgeydi. Belgenin ayrıca, daha önce Ankara, Boğaziçi, Dokuz Eylül, ODTÜ, Sabancı, Yüzüncü Yıl üniversiteleri başta olmak üzere üniversiteler bünyesinde kurulmuş olan Cinsel Taciz ve Saldırı

Birimleri'nin yaygınlaştırılması açısından da teşvik edici bir rolü vardı.

2016 yılında TBMM bünyesinde boşanma olaylarını araştırmak ve aile kurumunu güçlendirmek amacıyla "Aile Bütünlüğünü Olumsuz Etkileyen Unsurlar ile Boşanma Olaylarının Araştırılması ve Aile Kurumunun Güçlendirilmesi için Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırma Komisyonu" kuruldu. Cinsel saldırı, istismar ve reşit olmayanla cinsel ilişki suçlarında hadım uygulaması gibi insan haklarına aykırı bir öneriden, şiddete maruz kalan kadınlara verilecek tedbir sürelerinin kısaltılmasına, nafaka hakkına bir süre getirilmesine, yasak olmasına rağmen boşanma davalarında şiddet durumlarında da arabulucuk ve uzlaşma yönteminin kullanılmasına kadar çeşitli önerileri barındırıyordu (TBMM, 2016). Komisyon'un raporunda yer alan önerilerin kadın örgütleri ve feministler başta olmak üzere kamuoyunda yarattığı tepki nedeniyle geri plana itilse de feminist aktivistler raporda vurgulanan konuların Türkiye gündemini önümüzdeki dönemlerde de meşgul edeceğini sık sık vurguladı. Feministlerin dile getirdiği, Boşanma Komisyonu Raporu'ndaki konular 2017 ve 2018 yıllarında tekrar kamuoyunun önüne geldi.

2016 yılında, akademi açısından yaşanan bir diğer olumsuz gelişme ise, "Bu Suça Ortak Olmayacağız" metnini imzalamaları nedeniyle işlerinden atılan Barış Akademisyenleri arasında kadın çalışmaları/toplumsal cinsiyet çalışmaları bölümlerinden akademisyenlerin de olmasıydı. İşten atılmalar ve üniversite içinde yaşanan baskılar kadın/toplumsal cinsiyet programlarının gücünün azalmasıyla sonuçlanırken akademi[19] içinde gerekli destek sunul(a)madı.

Aynı yıl içinde, 15 Temmuz tarihinde gerçekleşen darbe girişiminin ardından, kadınlara yönelik şiddet ile mücadele eden kadın örgütleri ile belediyelerde kadınlara yönelik hizmet sunan birimler atanan kayyumlar tarafından kapatıldı, olağanüstü hal uygulaması sırasında Kanun Hükmünde Kararnameler ile işten çıkarmalar yaşandı. Kadınlara yönelik şiddet ile mücadele açısından elde edilen kazanımlar konusunda önemli kaygıların oluşmasını teşvik eden bir ortamın yaratılması söz konusu oldu.

KAZANIMLAR VE GERİYE GİDİŞ TEHLİKESİ

2010'lu yıllarda, feminist tartışmaların gündeminde uzun süre "toplumsal cinsiyet" ve "eşitlik" kavramları yerine yeni kavramlar eklenmesiyle ilgili tartışmalar devam edecek. Özellikle 2019'un ilk çeyreğindeki gelişmeler, kavramlar konusundaki tartışmalara yoğunlaşılacağına işaret ediyor. Örneğin, üniversitelerde cinsel taciz ve tecavüz ile mücadele açısından önemli bir dayanak olan YÖK'ün Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Tutum Belgesi, muhafazakâr bakış açısının eleştirilerini gerekçe göstererek Şubat 2019 içinde kaldırıldı. Ayrıca, 2013 yılında Kahire'de hazırlanan İslâm Konferansı Örgütü Kadın İlerlemesi Teşkilatı Tüzüğü'nün onaylanmak üzere Ocak 2019 ayı içinde TBMM'ye gönderilmesi, Anayasa'ya ve taahhüt edilen uluslararası sözleşmelere aykırı ifadeler içermesi nedeniyle eleştirildi ve daha da eleştirilecek gibi görünüyor.

Toplumsal cinsiyet ve eşitlik kavramları, kadınların maruz kaldıkları eril şiddeti anlamak ve bu şiddet ile mücadele etmek için anlamlı ve gerekli kavramlar. Bugün, kadınların maruz kaldıkları şiddetin yaygın olduğu tüm kesimler tarafından meşru olarak kabul edilse de kadınların aile içinde maruz kaldıkları şiddet, aile birliğinin sağlanması ve ailenin güçlenmesi ile ilgili politikaların arkasında kalma riskini taşıyor. Üstelik Anayasa, 6284 sayılı Kanun, TCK gibi kanunlar ile CEDAW,

Taciz, tecavüz ve yakın ilişkilerdeki (aile/ev içi) şiddet 1980'lerde yeniden canlanan feminist hareketin sokaklara dökülme sebebiydi. 2000'lerde bunlara artan kadın cinayetlerine karşı yükselttikleri isyan eklendi.

İstanbul Sözleşmesi gibi uluslararası sözleşmelerde yer alan taahhütler konusunda da değişiklik öneren muhafazakâr kesimi destekleyen, "toplumsal cinsiyet adaleti" ya da "fıtrat" kavramları ile aile içindeki şiddete odaklanmayı savunan kadın örgütleri her zamankinden daha aktif olmak zorunda.

Bugün, akademi içinde sadece kadın/toplumsal cinsiyet çalışmaları ile sınırlı kalmayan hukuk, sağlık, sosyoloji ve sosyal hizmet gibi farklı disiplinler içinde tez çalışmaları ve makaleler aracılığıyla bilgi üretilmesi söz konusu. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinden beslenen, bu eşitsizliği pekiştiren şiddet ile mücadelenin önemli adımlarından olan toplumsal cinsiyet eşitliğinin üniversiteler düzeyinde ders programlarına dahil edilmesi, Cinsel Taciz ve Saldırı Birimleri ile toplumsal cinsiyet eylem planları gibi pratikler mücadeleye katkı sunuyor. Ülke genelinde, kadınlara yönelik toplumsal cinsiyet temelli şiddet alanında üretilen veriye, devletin resmî istatistik programına dahil edilen veri de eklenmiş durumda. Türkiye genelinde kadınların % 9'unun 15 yaşından önce çocukluk döneminde istismara maruz kaldığını, dörtte birinin 18 yaşına gelmeden evlendirildiğini, % 32'sinin eğitimine devam etmesinin engellendiğini, % 10'unun çalışmasının engellendiğini, % 36'sının yaşamının herhangi bir döneminde yakın ilişkide olduğu bir erkek tarafından fiziksel şiddete, % 12'sinin cinsel şiddete, % 44'ünün duygusal şiddete, % 30'unun ekonomik şiddete maruz kaldığını, % 24'ünün sağlık kuruluşuna izinsiz gidemediğini, % 27'sinin en az bir kez ısrarlı takibe maruz kaldığını, 18 yaşından erken yaşta evlenmiş olan kadınların % 50'sinin fiziksel ve/veya cinsel şiddete maruz kaldıkları biliniyor. Buna rağmen, şiddete maruz kalan kadınların sadece % 11'i herhangi bir kurumsal destek arayışında, şiddetle kendi imkânları ile mücadele ediyorlar (KSGM, HÜNEE; 2015).

Aile bütünlüğünü korumanın ön planda olduğu politikaların yaygınlaştığı, şiddet ile mücadele açısından ulusal meka-

nizma görevini üstlenen KSGM'nin yasal statüsünün sürekli değiştirildiği, kadınlara yönelik politikaların, aile politikalarının içinde ele alınmasının zemininin sağlamlaştırıldığına tanıklık ediyoruz. Buna akademik alanda kadın/toplumsal cinsiyet çalışmalarını olumsuzlayıcı yaklaşımlar ve akademisyenlere yönelik baskıların artırılmasını da eklersek şiddet ile mücadele açısından elde edilen kazanımlarda geriye gidiş tehlikesinin var olduğu kaçınılmaz.

Öte yandan, bu alandaki çalışmaların odak noktasında halen yakın ilişkilerde yaşanan şiddetin durduğu, işyerinde, okulda ya da devlet tarafından kadınlara yönelik şiddetin farklı biçimlerini ele alan çalışmalar biraz daha geri planda. Kadınlara yönelik toplumsal cinsiyet temelli şiddetin az çalışılan biçimleri olan ekonomik şiddet, ısrarlı takip, flört şiddeti, işyerinde cinsel taciz, üniversitede cinsel taciz gibi başlıklar altında iktidar ilişkileri çerçevesinde eleştirel bir bakış açısıyla çalışılmasına gerek var.

Kanunun uygulamasına yönelik sorunların yanı sıra son dönemde hem İstanbul Sözleşmesi'ne yönelik hem de ilgili Kanun'a yönelik "aileyi yıkma" suçlaması ile muhafazakâr grupları destekleyen medyanın da desteğini alan yoğun baskı hız kazanarak devam ediyor. Feminist hareketin gündeme getirdiği ve birçoğu uluslararası literatürde yer alan kavramlar konusundaki tartışma 2010'lu yılların sonlarında daha önceki dönemlerden daha güçlü bir şekilde hissediliyor, hissediyoruz diyebiliriz. ❐

DİPNOTLAR

1 **Tecavüz, cinsel suistimal, iş yerinde, eğitim kurumlarında veya diğer yerlerde meydana gelen cinsel taciz ve sindirme, kadın ticareti ve fahişeliğe zorlama.**

2 **Diğer kritik alanlar, yoksulluk, sağlık, eğitim, silahlı çatışma, ekonomi, yetki ve karar alma, kadınların ilerlemesinde kurumsal mekanizmalar, kadınların insan hakları, medya, çevre ve kız çocuklar konularındaki eylemleri içerir.**

3 **İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, CEDAW, Kalkınma Hakkı Bildirgesi, Nairobi Konferansı,** Çocuk Hakları Zirvesi, Çevre ve Kalkınma Konferansı, Viyana Deklarasyonu, Kahire Nüfus ve Kalkınma Konferansı, Kopenhag Sosyal Kalkınma Konferansı.

4 Stella Ovaida, "Kadınlar, Dayağa Karşı Dayanışmaya" yazısında, dayağı bir "eğitme, şartlandırma, sindirme ve ceza" yöntemi olarak tanımlayarak sınıflı ve milliyetli toplumlardaki yaygınlığı konusuna da dikkat çekmiştir. ***Feminist***, sayı 3, 3 Ekim 1987

5 Stella Ovaida, "Kadınlar, Dayağa Karşı Dayanışma" yazısında, dayağı bir eğitme, şartlandırma, sindirme ve ceza" yöntemi olarak tanımlayarak sınıflı ve milliyetli toplumlardaki yaygınlığı konusuna da dikkat çekmiştir.

6 CEDAW BM Genel Kurulu'nda 18 Aralık 1979'da kabul edilmiş, Türkiye ise sözleşmeyi 1985'te imzalamıştı. Şirin Tekeli'nin önerisiyle harekete geçen feministler, yasalarda sözleşmeye **uygun değişikliklerin yapılması amacıyla 3.000 kadının imzasından oluşan bir dilekçeyi 7 Mart 1986'da TBMM'ye verdi. Daha fazla ayrıntı için: Çatlak Zemin, https://catlakzemin.com/7-mart-1986-feministlerden-ilk-kampanya-cedaw-uygulansin-kampanyasinda-imzalar-tbmmye-verildi/**

7 Bu konudaki tartışmalar için bkz. Kadın Sığınakları Kurultayları ve Berna Ekal'ın yazısı.

8 Bu projeler arasında Dünya Bankası, British Council ve KSSGM ortaklığıyla yürütülen Kadının İstihdamının Güçlendirilmesi Projesi kadın istihdamına ilişkin önemli bir veri kaynağı oluşturacak araştırmalara destek verdi. Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı'nın desteğiyle yürütülen Kadının Kalkınmaya Katılımını Artırma Ulusal Programı Projesi ise, kadın örgütlerinin ve bu alanda çalışan üniversitelerin kadınlara yönelik şiddet konusunu da içeren birçok araştırmasını ve projesini destekledi.

9 AAK'nin kurulması 6.12.1989 tarihinde Bakanlar Kurulu'nda kararlaştırıldı. Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı ve Aile Araştırma Kurulu'ndan oluşan AAK'nin Kurulu, Adalet Bakanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı, SHÇEK, DPT'den birer temsilci ile Başbakan tarafından biri akademiden olmak üzere bu alanda çalışan 3 üyeden oluşuyordu.

10 **2006/17 sayılı Çocuk ve Kadınlara Yönelik Şiddet Hareketleriyle Töre ve Namus Cinayetleri-**

nin Önlenmesi için Alınacak Tedbirlere İlişkin Başbakanlık Genelgesi.

11 Araştırmada, Dünya Sağlık Örgütü'nün kadınlara yönelik şiddet araştırmaları için geliştirdiği etik ve güvenlik kuralları uygulandı, DSÖ araştırmalarındaki sorular Türkiye'ye uyarlanarak kullanıldı.

12 Hüseyin Üzmez, Bursa'da 14 yaşındaki bir kız çocuğuna uzun zamandır cinsel istismarda bulunmaktan dolayı yargılanmış ve 13 yıl hapse mahkûm edilmişti. http://www.radikal.com.tr/turkiye/huseyin-uzmeze-13-yil-hapis-cezasi-954761/

13 Uçan Süpürge, "çocuk gelin" konusunda yürüttüğü çalışması ile konunun ülke gündeminde tartışılmasına öncülük etti.

14 Literatürde, yeni kurulan bu örgütler, GONGO (Government Organized Non-Governmental Organization), yani hükümet destekli hükümet dışı organizasyonlar olarak tanımlanıyor.

15 Kadınlara Yönelik Şiddet ve Ev İçi Şiddete Karşı Eylem Uzmanlar Grubu.

16 Türkiye'deki kürtaj tartışmaları konusunda Hazal Atay'ın "Kürtaj Yasasının Arkeolojisi: Türkiye'de Kürtaj Düzenlemeleri, Edimleri, Kısıtları ve Mücadele Alanları" makalesi feminist politika açısından Türkiye'deki durumu kapsamlı bir biçimde derleyen önemli bir çalışmadır.

17 İlk araştırmanın tekrarı niteliğindeki bu araştırma, ASPB bütçesinden karşılandı ve HÜNEE tarafından yürütüldü.

18 YÖK'ün web sayfası (11 Şubat 2019 tarihi itibariyle sayfaya ulaşılamıyor).

19 Akademik feminizm konusunda ayrıntılı bilgi için Cansu Dayan'ın yazısına başvurabilirsiniz.

Feminist Hareket ve Erkek Şiddetiyle Mücadele

BERNA EKAL

Türkiye'de feminist hareketin en temel mücadele alanlarından biri ve hatta belki de hareket açısından en belirleyici olanı erkek şiddetidir. Bu eğilim, dünyada 70'lerden itibaren kendini hissettiren İkinci Dalga feminist harekete dayanır. Kısaca bahsetmek gerekirse, İkinci Dalga feminist hareket "özel olan politiktir" sözünden yola çıkarak, Birinci Dalga feminist hareket döneminde kadınların kamusal alanda verdikleri mücadeleleri ve elde ettikleri kazanımları (kadınlar için oy ve eğitim hakkı gibi), özel alanı da kapsayacak şekilde genişletir. İkinci Dalga'da yer alan feminist hareketler, temelinde erkek egemenliği bulunan ve "ekonomik tabakalaşma, kültürel inançlar ve kurumsal pratikler aracılığıyla tarihsel olarak kurulan ve sürdürülen eşitsizliklere karşı, çalışma yaşamı ve ekonomi, ev içi emek ve aile, üreme ve tıp, akıl sağlığı ve psikiyatri, bilgi üretimi ve üniversite, cinsellik ve cinselliğe ilişkin çifte standartlar, kadına yönelik şiddet gibi alanlarda" (Dobash ve Dobash, 1996; çeviri bana ait) itirazlarını dile getirirler.

Esasında, erkek şiddetinin feministlerin gündemine girmesi İkinci Dalga'nın ortaya çıkışından çok daha öncelere dayanır. Örneğin, Elisabeth Pleck'in (2004) çalışmasında gösterdiği gibi, 1800'lerin sonunda Amerika ve İngiltere'de kadın hakları savunucuları, kadınların eşlerinden gördükleri şiddeti eleştiren yazılar yayınlarlar.[1] Ancak elbette erkek şiddetinin sistemli bir analizinin yapılması ve sığınak, danışma merkezleri vb. şiddetle ilgili mücadele yöntemlerinin geliştirilmesi İkinci Dalga'nın ürünüdür.[2]

Türkiye'de erkek şiddeti, 1980'lerin başından itibaren bilinç yükseltme gruplarıyla başlayan bir süreçte gündeme gelir (Tekeli, 1995). 1980'lerde erkek şiddetinin tanımlanmasıyla bilinç yükseltme gruplarında başlayan süreç, sonraki yıllarda da(ya)nışma merkezleri ve sığınakların kurulmasıyla ve şiddetle mücadeleye ilişkin kampanyalar düzenlenmesiyle devam eder. Bu yazıda, temel olarak, başlangıcından günümüze feministlerin erkek şiddetiyle mücadelede ürettikleri politikaları, dayanışma mekanizmalarını ve tüm bunların neticesinde elde edilen yasal kazanımları ele almayı amaçlıyorum. Her ne kadar bu tarihi 10 yıllık dönemlerle ele alacak olsam da şiddet konusundaki ve örgütlenmedeki yaklaşımlar açısından bakıldığında dönemler arasında geçişlilikler bulunduğunu da belirtmek isterim.

80'LERİN SONUNDAKİ EYLEMLER /GELİŞMELER

Feministlerin erkek şiddetiyle mücadelesi, 1980'lerin sonunda örgütledikleri ve mücadele açısından kurucu nitelik taşıdıklarını söyleyebileceğimiz birtakım kampanya ve eylemlerle görünürlük kazanır. Bunlardan ilki, Dayağa Karşı Dayanışma Kampanyası kapsamında 17 Mayıs 1987'de İstanbul Yoğurtçu Parkı'nda düzenlenen yürüyüştür. Bu yürüyüşü tetikleyen olay ise, Çankırı'da görülen bir boşanma davasında verilen yargı kararıdır. Bu kararda yargıç, halk arasında kullanılan "kadının karnından sıpayı, sırtından sopayı eksik etmeyeceksin," sözüne atıf yaparak erkek şiddetini meşru-

laştırır. Zira bu atıf, erkek şiddetinin yalnızca toplumda kabul görmekle kalmayıp adalet sistemince de onaylandığını, dolayısıyla da kadınların sistemli bir eşitsizliğe maruz bırakıldığını ortaya koyar. Bu karara feministlerin gösterdiği tepki, erkek şiddetiyle mücadeledeki ilk sistematik kampanyanın ortaya çıkmasını sağlar (Uçan Çubukçu, 2004). Kampanyanın başarısı, bu dönemde televizyon programlarında kadınların evlerinde gördükleri şiddete sıkça yer verilmeye başlanmasında da gözlemlenebilir (Sirman, 1989). Yine bu sıralarda ses getiren eylemlerden bir diğeri ise aynı yıl Anneler Günü'nde Ankara'da bir grup feminist tarafından "Annenizi seviyor karınızı dövüyor musunuz?" sloganıyla düzenlenir (Sirman, 1989).

Ancak elbette feministlerin şiddeti sorunsallaştırmaları ev içi şiddetle sınırlı değildir. Bu alandaki en önemli kampanyalardan biri de 1989'da başlayan Mor İğne Kampanyası'dır. Bu kampanya ile, kamusal alanda tacize karşı mor kurdeleler bağlanan iğnelerin dağıtıldığı eylemler yapılır. Yine aynı şekilde 1990 yılının hemen başlarında, tecavüze uğrayan kadın seks işçisiyse faile ceza indirimi getiren Türk Ceza Kanunu'nun 438. maddesinin iptali için çeşitli eylemler yürütülür (İstanbul'da genelevlerin bulunduğu sokakta "İffetli Kadın Vesikası" dağıtmak gibi) ve bunların neticesinde madde iptal edilir.

Bu eylemlere ve eylemler etrafında üretilen fikriyata baktığımızda, erkek şiddetinin adının konduğunu, erkeğin şiddet uygulamasının kabul edilir bir fiil olmaktan çıktığını, şiddete uğrayan kadınlarla ilgili önyargıların sorgulandığını ve şiddetle mücadele etmek için birtakım mekanizmaların oluşturulmaya başlandığını görürüz. Feministler bu eylemler aracılığıyla evin güvenlik, sokağın ise tehlikeyle özdeşleştirilmesini eleştirirler: kadınlar aslında en çok en güvende olacakları söylenen yerde, yani evlerindeyken tehdit altındadırlar. Mor İğne Kampanyası'nın da gösterdiği gibi bu elbette kamusal alanın tehlikesiz olduğunu söyledikleri anlamına gelmez. Feministler, kadınların ev dışında da var olabilme hakkını savunurlar. Erkek şiddeti özelindeki bu eylemler, aynı dönemde gerçekleştirilen Kariye Şenliği ya da Geçici Kadın Müzesi gibi etkinliklerle de birlikte düşünüldüğünde, 1980'lerin sonunda artık kadınların yaşamın her alanında yaşadıkları eşitsizliklerin kamuoyunca reddedilemez bir şekilde gözler önüne serildiğini söylemek mümkündür.

Bu dönemde kampanyalar etrafında üretilen söyleme baktığımızda öne çıkan dayanışma biçiminin, kadınların yaşadıkları şiddet üzerinden kuracakları ortaklıklar olduğunu görürüz. Şiddet yaşayan kadınların tanıklıkları hem şiddetin boyutlarının anlaşılmasını sağlar hem de şiddet gösteren erkeklerin eğitimsiz ya da yoksul oldukları gibi bazı önyargıları da eleştirir – zira bu tanıklıklar bize eğitimli ya da varlıklı erkeklerin de şiddete başvurduğunu gösterir. Dolayısıyla kadınların erkekler tarafından sırf kadın oldukları için şiddete maruz bırakıldıkları, erkeklerin de erkek olmaktan kaynaklı ayrıcalıklı konumlarından ötürü şiddet uyguladıkları ortaya konmuş olur. Burada elbette bugünkünden biraz daha farklı bir terminoloji kullanıldığı da dikkatimizi çekecektir. Başlangıçta daha çok eş dayağından söz edilirken şiddetin yalnızca fiziksel olmadığı vurgusunun da yapılması gerekliliği dolayısıyla önceleri kadına yönelik şiddet, 2010'lardan bu yana ise failin kimliğinin altının çizilmesi açısından erkek şiddeti terimi kullanılır.

Özetlersek, 1980'lerdeki erkek şiddetiyle ilgili feminist kampanyalar, bu konuda çok temelden bir farkındalık oluşturur. Bunun yanı sıra ileride de bahsedeceğim gibi şiddetin önlenmesi konusunda yasal değişiklikler yapılması ve kamu kurumlarının da destek mekanizmaları kurmaları açısından itici bir güç olurlar.

1990'lı yılların ilk yarısı, feministlerin erkek şiddetiyle mücadele amacıyla dayanışma merkezî ve sığınak gibi yapılar üretme arayışlarına sahne olur. Daha önce başka ülkelerde kurulan sığınak modelleri incelenir, yerel yönetimlerle iş birliği için görüşmeler yürütülür, feministlerin kendi kaynaklarını nasıl yaratabilecekleri tartışmaları sürdürülür. Dönemin kamu kurumları tarafındaki ilk gelişmelerinden biri, Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu'nun (SHÇEK) 1990 yılında bir "konuk evi" kurmasıdır. Ki burada önemli bir parantez açmak gerekir: Bugün hâlâ "konuk evi" olarak anılan kamuya ait sığınakların bu şekilde adlandırılmasının, şiddetin temelindeki eşitsizliğin üstünü örttüğü eleştirisi günümüzde de geçerliliğini sürdürmektedir. Ancak yine de bu gelişme, sorunun tanınması ve kadınların yaşam hakkının korunması açısından önemli bir nokta olarak kabul edilebilir. Bu süreçte bir yandan da belediyeler danışma merkezî ve sığınak açarlar.[3] Ama bu sığınaklarda sürdürülebilirlik sağlanamaz, zira yerel seçimler neticesinde belediye yönetimlerinde değişiklik yaşanır; yeni gelen yönetimler kendi bünyelerindeki sığınakları kapatma kararı alırlar.

Bu dönemde bağımsız kadın sığınağı kurma deneyimleri de yaşanır. Bu tip sığınağın ilk örneği, 1993'te Ankara Kadın Dayanışma Vakfı tarafından Altındağ Belediyesi iş birliğiyle açılır. Yine 1980'lerin sonundaki Dayağa Karşı Dayanışma Kampanyası'nın neticesinde İstanbul'da bir araya gelen feministler, 1989'da şiddet gören kadınlara sosyal ve hukuki destek sağlamak üzere kurulan telefon ağı gibi dayanışma mekanizmalarının yetersiz kaldığını görerek 1990'da Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı'nı kurarlar. Vakıf ilk kurulduğu günden itibaren günümüze kadar da(ya)nışma merkezî faaliyeti yürütür. Öte yandan, Mor Çatı'da bir araya gelen feministler, belediyelerle iş birliğinin zorluklarını görerek, kadınların dayanışmayla yarattığı kaynaklarıyla 1995 yılında vakfın ilk sığınağını açarlar. Fakat bu dönemdeki sığınak maddi yetersizliklerden ötürü ancak 1999'a kadar açık kalabilir.[4]

Sığınaklar ve danışma merkezlerinin kurulması açısından çok da umut verici görünmeyen bu yıllarda, aslında Türkiye'nin pek çok yerinde kadınlar, erkek şiddetiyle mücadele etmek üzere zaman zaman dernekler üzerinden, zaman zamansa daha enformel olarak bir araya gelirler. Bunun yanı sıra feministler, erkek şiddetiyle mücadelede yasal düzenlemelerin yapılması konusunda gerekli adımları atarlar. 1990'lı yılların ikinci yarısında, günümüzde erkek şiddetiyle mücadelede büyük önem teşkil eden iki faaliyetleri olur. Bunlardan ilki, bugün "6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesi" isimli kanun olarak bildiğimiz, ancak 1998'de ilk kabul edildiğinde ismi "4320 sayılı Ailenin Korunmasına Dair Kanun" olan yasanın çıkmasında rol oynayan, 1997'deki imza kampanyasıdır (Turan ve diğerleri, 2000). Şiddet uygulayan erkeğin ortak konuttan uzaklaştırılmasını düzenleyecek bir yasa talebiyle yürütülen kampanya neticesinde yaklaşık 50.000 imza toplanır ve yasa 1998'de meclisten geçer.

Uzaklaştırma kararı için yürütülen imza kampanyası, şiddetle mücadele eden örgütler arasında bir dayanışma ve iletişim ağı kurulması fikrini doğurur. Zira bu döneme geldiğimizde artık hareket İstanbul, Ankara, İzmir gibi büyük şehirlerle sınırlı değildir. Öte yandan şiddetle mücadele eden pek çok kamu kurumu ortaya çıkmıştır ve bu kurumlarda çalışan görevlilerle –ki bu kamu görevlileri içinde kendini feminist olarak tanımlayanlar da vardır– bir araya gelme ihtiyacı saptanır. Daha sonra "Kadın Sığınakları ve Da(ya)nışma Merkezleri Kurultayı" ismini alacak olan "Kadın Sığınakları Kurul-

tayı" ilk olarak 1998 yılında İstanbul'da toplanır. Türkiye'nin her yanından[5] şiddetle mücadele alanında çalışan feministleri, SHÇEK ve belediye görevlilerini, Barolar ve KSGM'den temsilcileri ve bunların yanı sıra bağımsız feministleri ve siyasetçileri de bir araya getiren Kurultay, hem alanda çalışanların deneyimlerini birbirleriyle paylaşmalarını kolaylaştırır hem de bu alanda yeni politikalar üretmek için bir tartışma zemini sağlar. Kurultay sonuç bildirgeleri incelendiğinde 2000'li yıllardan itibaren erkek şiddetiyle ilgili olarak çıkan yasaların, kurultayda üretilen politikalarla sıkı sıkıya bağlı olduğunu görürüz (Ekal, 2012).

2000'LER

Kurultayların da etkisiyle 2000'li yılların başından itibaren erkek şiddetiyle mücadelede günümüzde de sürdürülen feminist politikaların da tam anlamıyla şekillenmeye başladığını görürüz. Bu politikalardan ilki, kamu kurumlarının sığınak açmaktaki rolünün vurgulanmasıdır: 1990'lar boyunca yerel yönetimlerle iş birliği konusunda yürütülen görüşmelerin çok olumlu sonuçlanmaması ve ortaya çıkan iş birliği örneklerinin uzun soluklu olmaması, bunların yanı sıra diğer ülkelerde feministlerin kamu kurumlarıyla yaptıkları benzer iş birliklerinin feministlerin "devlet memuruna" dönüşeceği kaygısını yaratması, bu talebin altında yatan temel nedenlerdir (Ekal, 2014). Ancak elbette bu talep tek taraflı olarak değerlendirilemez; zira kamu kurumlarının da bu dönemde feministlerle iş birliği yapmak için belirgin bir çabaları yoktur. Dolayısıyla kadın örgütleri Kurultaylarda kamu kurumlarının sığınak açmaları gereğine de özellikle vurgu yaparlar:

Uluslararası sözleşmelerin de öngördüğü gibi, kadına yönelik şiddetin önlenmesi devletin öncelikli görevlerinden biridir. Şiddetin ve onu besleyen önyargı, gelenek, örf, âdet vb. düşün-

İFFETLİ KADIN VESİKASI
İşbu vesika Babayosa Mahkemesi tarafından
her yerde geçerli olmak üzere
..... adına
tescil edilmiş olup
iffetli kadın olduğuna dairdir.

23 Ocak 1990'da TCK 438. maddenin iptali için İstanbul, Zürafa Sokak'ta dağıtılan "İffetli Kadın Vesikası".

celerin de ortadan kaldırılmasını içerecek biçimde toplumsal bir seferberlik başlatılması ve kadına yönelik şiddetin önlenmesi ile ilgili özel bir yasanın çıkartılması, her yıl 25 Kasım günü TBMM'nin bir oturumunda özel olarak bu konunun tartışılması ve ayrıca AB kararlarından olan "7.500 kadın ve kız çocuk için bir sığınak" kriteri gözönüne alınarak:

a. Dünyanın birçok ülkesinde olduğu gibi, Türkiye'de de sığınak açma çalışmalarını sürdüren kadın kuruluşlarının sığınaklarının finansmanı için (gelişmiş ülkelerde olduğu gibi bağımsızlıklarına müdahale etmeden) bütçeye bir kalem eklenmesi ve ek fonlarla desteklenmesi;

b. SHÇEK'e bütçeden ayrılan payın artırılarak SHÇEK'e bağlı kadın sığınaklarının sayılarının ve hizmet kalitelerinin artırılması, bu hizmetlerin tasarruf tedbirlerinin dışında tutulması, bu kuruluşlarda kadın bakış açısına sahip kadınların yer alması ve bağımsız kadın grupları ile iletişim içinde işletilmesinin sağlanması;

c. Yerel Yönetimler yasasına, AB üyesi ülkelerdeki düzenlemelerde olduğu gibi kadın sığınaklarının açılarak kadın kurumlarınca işletilmesi ve denetlenmesinin sağlanması konularını içeren bir maddenin eklenmesi; yerel yönetimlerin kadın STK'ları ile işbirliği

içinde çalışmasının sağlanması [konusunda Hükümet göreve çağrılır] (5. Kurultay Sonuç Bildirgesi (2002), Madde 2, Sığınaksız Bir Dünya, 2012, s. 41).

2005 yılında çıkan ve nüfusu 50.000'i geçen belediyelerin sığınak açmalarıyla ilgili bir madde de içeren 5393 sayılı Belediyeler Kanunu, kurultaylarda dile getirilen bu taleplere bir cevap niteliğindedir (bu yasa daha sonra 2012 yılında yenilenerek nüfusu 100.000'i geçen belediyelerin sığınak açmasını öngörecektir). Bununla birlikte yasa, belediyeleri sığınak açma ya da kadın örgütleriyle iş birliği yapma konusunda tam anlamıyla zorunlu tutmaz. Dolayısıyla sığınak açmak, şiddetle mücadele alanına kaynak ayrılması ve işgücü istihdam edilmesi kararları, belediyeler açısından siyasi bir tercih olma niteliğini sürdürür. Bu tercih, 2005 öncesi ve sonrası belediye sığınağı sayılarının incelenmesiyle de görülebilir: 2005 yılında 6 belediye sığınağı bulunurken bu sayı 2010'da sadece 23'e, 2015'te ise 32'ye yükselir. Elbette bu sayılar, toplam ihtiyacı karşılamaktan uzaktır.

Bu dönemi erkek şiddetiyle mücadeleye ilişkin kazanımlar bakımından incelerken Kadın Bakış Açısından TCK Kampanyası'ndan da mutlaka söz etmek gerekir. TCK Kampanyası'nın tek hedefi elbette yalnızca erkek şiddetiyle mücadele değildir; ancak feministlerin erkek şiddetiyle mücadele içinde oluşturdukları geniş platformlarda bir araya gelme ve devletle müzakere deneyimlerini de yansıtır. 30'dan fazla kadın örgütünün bir araya gelerek başlattığı kampanya, erkek şiddetinin yalnızca toplumdaki "geleneksel yapı" tarafından değil, kurumlar tarafından da besleniyor olduğunu bir kez daha gösterir; ceza kanununda erkek şiddetine ilişkin suçların kavramsallaştırılması konusunda bazı çok önemli öneriler içerir. Örneğin, Kampanya'nın neticesinde Ceza Kanunu'nda daha önce "adab-ı umumiye" ve "nizam-ı aile" başlıkları altında anılan tecavüz suçu (ki ırza geçmek terimiyle yasada yer alır), 2004'te kabul edilen yeni Türk Ceza Kanunu'nda kişilere karşı suç kapsamına alınır (İlkkaracan, 2017). Burada, hukukta suçun kavramsallaştırılma biçimine ilişkin feminist bir müdahale söz konusudur: bir önceki Ceza Kanunu'nda cinsel suç, ırz gibi daha topluluğu ilgilendiren bir yerden anlaşılır, zira tecavüz ettiği kadınla evlenen erkeğin tecavüz suçundan aldığı ceza ertelenir. Ayrıca yenilenen kanunla evlilik içi tecavüz de suç kabul edilir.

Ceza Kanunu'nda 2004'te getirilen bir diğer düzenlemenin ise bu yıllarda "töre" / "namus" suçlarıyla ilgili olarak kamuoyunda yer alan tartışmaların bir yansıması olduğunu görürüz: töre saikiyle işlenen cinayetler, "insan öldürme suçunun nitelikli hali olarak" tanımlanır. Öte yandan, bu düzenlemeden sonra mahkemeler namus saikiyle işlenen suçlarda TCK'nın 29. maddesindeki "haksız tahrik" kavramına dayanarak ceza indirimine gitmeye devam ederler. Aslında feministler uzun zamandır uluslararası arenadaki namus cinayetleri tartışmalarıyla paralel bir şekilde "namus" kavramını da sorunsallaştırırlar: Örneğin, 1998 senesinde gerçekleştirilen ilk Kurultay'ın sonuç bildirgesinde kurultay bileşenleri "namus adı altında işlenen politik cinayetler"den söz ederler. 2001'deki Kurultay'da ise daha kapsamlı bir eylem planı ortaya koyarak namus cinayetleri konusunda bilinç oluşması için özel çalışmalar yapılması, TCK'da namus cinayetleri ve namus gerekçesiyle işlenmiş diğer suçlarla ilgili özel düzenlemeler yapılması, kamu çalışanlarına bu konuyla ilgili hizmet içi seminerler düzenlenmesi gibi taleplerde bulunurlar.

Ancak, tam da bu yıllarda bir yandan Birleşmiş Milletler, Emniyet Müdürlüğü ve TBMM gibi ulusal ve uluslararası aktörler namus cinayeti konusunda bilgi üretmeye başlarlar, bir yandan da kamuoyunda "'Katil Töre İşbaşında' gibi gazete manşetleriyle toplumsal ilişkilerin dı-

şında neredeyse maddi olarak ayrı duran [bir] töre kurgusu" (Koğacıoğlu, 2009, 353) ortaya çıkar. Koğacıoğlu'na (2009) göre bu durum, geleneğin bir bilgi nesnesi haline getirilmesi ve bu yapılırken de bir öteki tanımlanıyor olmasıyla açıklanabilir: modern hukuk sistemlerinde gri alanlar, yasanın uygulanmaması ya da aktörlerin direnci hesaba katılırken gelenek söz konusu olduğunda aktörlerin katı katıya gelenek kurallarına göre davrandığı varsayılır; katı katıya geleneğe uyanlarsa ötekiler kategorisinde değerlendirilir. Bu ötekiler kimi zaman "cahiller", "geri kalmışlar" olurken bahsi geçen dönemde ortaya çıkan gelenek kurgusuyla birlikte kimi zaman Güneydoğulular kimi zamansa Kürtler olur. Özetle, "töre" olarak adlandırılan suçlar ötekileştirilerek, yasalarda aslında var olan namus kavramına çok da dokunulmaz. Bu eğilimin başından beri farkında olan feministlerin, 2010'ların başında düzenledikleri kampanyalarda namus cinayetleri yerine kadın cinayetleri terimini kullanmaya başladıklarını görürüz.

2010'LAR

2010'larda erkek şiddetiyle mücadelenin dinamiklerini açıklayabilmek için aslında 2006'dan bu yana başlayan bir süreci incelemek gerekir. Ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse bu süreç, bir yanıyla feminist mücadelenin yasal kazanımlarının tam anlamıyla şekillendiği ve kamuoyunda erkek şiddetine karşı belirli bir duyarlılık seviyesinin oluştuğu, bir yandansa kurumsal yapının erkek şiddetiyle mücadeleyi kendi bünyesinde merkezileştirme çabalarının ortaya çıktığı bir dönem olarak değerlendirilebilir. Aslında devletin erkek şiddetiyle mücadelede sorumluluk almasıyla destek mekanizmalarını merkezileştirme çabaları arasında ince bir çizgi olduğundan söz edilebilir. Bu seçeneklerden ilki, devletin uluslararası yükümlülüklerinden de doğan göreviyken ikincisi kadın örgütlerini işlevsizleştirme riski olan bir adım olarak anlaşılabilir.

2000'lerin ortalarında bir yandan Kurultaylar ve yeni TCK çalışmalarının açtığı tartışma alanı, bir yandan da namus suçlarının gündemde yoğun bir biçimde yer almasının da etkisiyle devletin erkek şiddetiyle mücadeleye ilişkin somut adımlar attığını gösterme gereğinin ortaya çıktığını görürüz. 2006'da yayınlanan Çocuk ve Kadınlara Yönelik Şiddet Hareketleriyle Töre ve Namus Cinayetlerinin Önlenmesine Dair Alınacak Tedbirler hakkında 2006/17 sayılı Başbakanlık Genelgesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Genelge, medyadan güvenlik birimlerine kadar çeşitli kamusal aktörlerin şiddetle mücadele konusunda atmaları beklenen adımları içerir.

Bir diğer adım ise, 2006-2013 arasında KSGM, İçişleri Bakanlığı ve Aile Bakanlığı tarafından yürütülen üç ayrı projedir (Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetle Mücadele Projesi, Kadın Sığınma Evleri Projesi, Aile İçi Şiddetle Mücadele Projesi). Her ne kadar bu projeler kapsamında kadına yönelik şiddet vurgusu olsa da şiddetin "aile içindeki" türlerinin –ve daha çok fiziksel şiddetin– hedeflendiğini görürüz. Ancak kamu organlarının genel anlamda erkek şiddetinin temelini oluşturan eşitsizlikten ya da aile içinde ya da dışındaki cinsel şiddetten söz ettiklerine rastlamak pek mümkün olmaz; olsa da "kimyasal hadım" gibi bazı sansasyonel cezalandırma yöntemleri etrafında tartışılır.

2011'de Kadına Yönelik Şiddet ve Ev İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi Türkiye'nin ev sahipliğinde imzalanır (2014'te yürürlüğe girer). Günümüzde ne yazık ki çeşitli saldırılara maruz kalan bu sözleşme, şiddete ve şiddetle mücadeleye ilişkin en kapsamlı uluslararası metinlerden biridir ve bağlayıcılığı vardır. Yine 2012'de daha önce 4320 sa-

yılı koruma kanunu yenilenir ve "6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesi" adı altında yürürlüğe girer. Bu kanunun bir özelliği de Şiddet Önleme ve İzleme Merkezleri (ŞÖNİM) adı altında kurulması öngörülen yapılardır. Bu yapılar, bağımsız danışma merkezî ve sığınak faaliyetlerine müdahale niteliği taşımaları, merkezden uzak yerlerde kurulmaları ve kadın ile erkeğe aynı anda hizmet vermeleri gibi açılardan eleştirilirler (bkz. ŞÖNİM (Şiddet Önleme ve İzleme Merkezleri) Çalıştayı Sonuç Bildirgesi - 21 Şubat 2013, URL: https://www.morcati.org.tr/tr/neler-yapiyoruz/basin-aciklamalari/177-sonim-siddet-onleme-ve-izleme-merkezleri-calistayi-sonuc-bildirgesi-21-subat-2013). Gerçekten de şiddete uğrayan kadınların farklı kurumlarda şiddet deneyimlerini pek çok defa paylaşmak zorunda kalmalarının önüne geçmek gibi bir amaç taşıdığı söylenen ŞÖNİM faaliyetleri, sığınaklara yönlendirmede ŞÖNİM'lerin tek adres haline gelmeleri dolayısıyla yerel kadın örgütlerinin dayanışma faaliyetlerini sınırlandırma riski taşır.

Bu süreçte SHÇEK'e (daha sonra Bakanlık'a) bağlı sığınak sayısındaki artış da dikkat çekicidir: İlgili kurumların web sitelerinde açıklanan rakamlar baz alındığında, 2005 yılında SHÇEK'e bağlı 14 sığınak olduğu, 2010'da bu rakamın 30'a, 2015'te ise 95'e çıktığı görülür. Sayısal artış elbette ilk bakışta devletin görevini yerine getirdiği fikrini verecektir. Ancak daha yakından incelendiğinde, kamu kurumlarına bağlı sığınakların feminist sığınaklarda olduğu gibi kadınları güçlendirme gibi bir perspektife genel anlamda sahip olmadıkları; bunun yerine kadınları koruyup kollayan, aileleri "sahip çıkmadığında" onlara sahip çıkan "Devlet Baba" imajını yeniden ürettikleri görülebilir (Ekal, 2019). Ancak elbette her şeye rağmen bu kurumlarda çalışan ve feminist sığınak prensiplerini benimseyen sosyal çalışmacıların varlığı da bilinen bir gerçektir. Burada çarpıcı olan bir diğer nokta ise, kadın örgütlerine bağlı sığınakların sayısının tüm bu zaman dilimi içinde 1 ila 3 arasında değişmesi ve günümüzde yalnızca 1'inin faaliyette olmasıdır (Mor Çatı Sığınağı). Bu durum elbette bir taraftan sığınak yürütmenin güçlükleriyle açıklanabilir. Ancak temelde, devletin sosyal devlet olmasının da bir gereği olarak sığınak açması feministlerce daha benimsenen bir bakış açısı haline gelmiştir.

Ancak tüm bu düzenlemelerin ve artan sığınak sayılarının, şiddetin önlenmesindeki etkisinin sınırlı olduğu ortaya çıkar. 2009'daki bir soru önergesine Adalet Bakanlığı'nca verilen yanıt, 2002-2009 arasında kadın cinayetlerinde % 1.400 artış olduğunu ortaya koyar (*Milliyet*, 08.11.2009, URL: http://www.milliyet.com.tr/gundem/7-ayda-953-kadin-olduruldu-1159501). Bianet aynı yıl erkek şiddeti çetelesi tutmaya başlar; yalnızca gazete haberlerinin takibiyle erişilen bu rakamlar (her gün ortalama 3 kadının öldürülmesi) gerçekten göz korkutucudur ve toplamdaki cinayet sayısının daha yüksek olabileceğini düşündürmektedir (URL: http://bianet.org/kadin/bianet/133354-bianet-siddet-taciz-tecavuz-cetelesi-tutuyor). Dolayısıyla, feministlerin her zaman savundukları gibi yasal düzenlemelerin etkisinin sınırlılığı net bir şekilde ortaya çıkar. Kadın cinayetlerinin bir türlü önlenemeyişi, temel olarak, kadın-erkek eşitliğinin hem toplumsal olarak hem de siyasi düzlemde tam anlamıyla benimsenmiyor olmasıyla açıklanabilir.

İşte 2010'lardaki feminist kampanyalar da bu bilginin üzerine kurulur. 2010 yılında İstanbul Feminist Kolektif (İFK), Kadın Cinayetlerine Karşı İsyandayız Kampanyası'nı, "erkeklerin sevgisi her gün üç kadın öldürüyor", "eşit değilsiniz dendikçe daha çok öldürülüyoruz" gibi sloganlarla başlatırlar. Daha önce de bahsettiğim gibi bu kampanyanın en önemli özelliklerinden biri, namus cinayeti kav-

ramının sınırlılığını ortadan kaldırmak amacıyla kadın cinayeti kavramının kullanılmaya başlanmasıdır. Kampanyanın etkisi bu dönemde medyada da ciddi oranda hissedilir olur: medya kadın cinayeti terimini kullanmanın yanı sıra, "her gün üç kadın öldürüyor" gibi feministlere ait sloganlara da haberlerinde yer verir (Eldén ve Ekal, 2015). Daha önceleri üçüncü sayfadan görülen cinayetler, gazetelerin birinci sayfalarına taşınmaya, öldürülen kadınların isimleri bilinir olmaya, davaları takip edilmeye başlanır. Dolayısıyla kadın cinayetlerine ilişkin olarak genel bir kamuoyu duyarlılığından söz etmek mümkün hale gelir. Öte yandan, LGBTİ cinayetleri söz konusu olduğunda aynı ölçüde bir duyarlılık maalesef henüz söz konusu değildir.

SONUÇ

1980'lerden günümüze feminist hareket Türkiye'de erkek şiddetini kamusal alanda önce görünür hale getirir, daha sonra da erkek şiddetinin tanımlanması, şiddetle mücadelede gerekli yasal mekanizmaların oluşturulması gibi konularda siyasi mücadele verir. Bu mücadelenin etkili olduğu, günümüzde kamuoyunda erkek şiddetine ilişkin ciddi bir farkındalık oluşmasından da anlaşılabilir. Bunun anlamı, yakın zamanda duyulan ve faili erkekler olan pek çok cinayetin de gösterdiği gibi maalesef erkek şiddetinin azalması değil. Ancak her ne kadar bakış açısı anlamında eleştirilebilir tarafları olsa da gerek sosyal medyada gerekse ana akım medyada erkek şiddetinin daha konuşulur ve görünür olduğunu gözlemleyebiliyoruz.

Öte yandan erkek şiddetinin bu görünürlüğünün, kadın-erkek eşitliğini benimsemeyen kesimlerde ciddi bir tepki yarattığını söylemek mümkün. Bu tepkiyi, cinsiyet eşitliği yönünde elde edilmiş kazanımların teker teker tartışmaya açılmaya çalışılmasından da izliyoruz: kürtajdan nafakaya, 6384 sayılı Kanun'dan İstanbul Sözleşmesi'ne kadar bir dizi kazanım, aileyi tehlikeye attığı gerekçesiyle saldırıya uğruyor. Özel olanın politik olduğunu belki de hiç bu kadar hissetmemiştik... ❐

DİPNOTLAR

1 Lucy Stone, *Kadınlar Gazetesi*'nin (*Women's Journal*) 1879 yılında çıkan bir sayısında, at ve köpeklerin, eşlerinden şiddet gören kadınlardan daha çok korunduğunu; Frances Power Cobbe ise yine 1879'da yayınlanan *Çağdaş Dergi*'de (*Contemporary Review*) kadınların eşleri tarafından ayaklar altında çiğnendiğini yazar.

2 İlk feminist sığınak, 1972'de Chiswick Women's Aid tarafından İngiltere'de kurulur. Bunu 1974'te Amerika'da Women's Advocates-Minnesota'nın kurduğu sığınak izler.

3 Şişli Belediyesi Sığınağı (1990), Bakırköy Belediyesi Sığınağı (1990), Bornova Belediyesi Kadın Danışma merkezî (1991), Kayseri Belediyesi Sığınağı (1992), Nazilli Belediyesi Sığınağı (1992) (Arat, 1994).

4 Sonraki dönemlerde ise Mor Çatı, önce Beyoğlu Kaymakamlığı daha sonra da Şişli Belediyesi'yle yapılan protokollerle bağımsız sığınağını yürütmeye devam eder.

5 İlk toplanan kurultaydaki kadın örgütleri şunlardır: Adana Kadın Sığınmaevi Koruma Derneği, Ankara Baro Kadın Dayanışma Merkezi, Ankara Barosu Kadın Komisyonu, Antalya Kadın Platformu, Antep Kadın Platformu, Bağımsız Kadın Derneği (Mersin), Bağımsız Kadın İnisiyatif (İstanbul), Bursa Bağımsız Kadın İnisiyatifi, Çanakkale Sosyal Hizmetler İl Müdürlüğü Toplum Merkezi, Cumhuriyet Kadınları Derneği, Edirne Aktif Kadınlar Derneği, Ege Kadın Dayanışma Vakfı (İzmir), Esenyurt Belediyesi Sığınmaevi Girişimi (İstanbul), Kadın Dayanışma Vakfı (Ankara), Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi merkezî Vakfı (İstanbul), KA-MER (Kadın

Merkezi-Diyarbakır), Kıbrıs Türk Kadın Platformu, Küçükçekmece Belediyesi Kadın Sığınmaevi (İstanbul), Kürt Kadınlarıyla Dayanışma Vakfı (İstanbul), Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı (İstanbul), Uçan Süpürge (Ankara).

Dönem dönem eklenen ya da dernek/kooperatif kapandığı/kapatıldığı için kurultaydan ayrılan örgütler de olmuştur.

Günümüzde kurultay bileşeni kadın örgütleri ise şunlardır: Adana Kadın Dayanışma merkezî ve Sığınma Evi Derneği (AKDAM), Antalya Kadın Danışma merkezî ve Dayanışma Derneği, Aydın Söke Kadın Sığınma Derneği, Bodrum Kadın Dayanışma Derneği (BKD), Buca Evka-1 Kadın Kültür ve Dayanışma (BEKEV), Çanakkale Kadın El Emeğini Değerlendirme Derneği ve Kadın Danışma merkezî (ELDER), Engelli Kadın Derneği (ENG-KAD), Fethiye Kadın Danışma ve Dayanışma Derneği, İzmir Çiğli Evka 2 Kadın Kültür Evi Derneği / ÇEKEV, İzmir Kadın Dayanışma Derneği, Kadın Dayanışma Vakfı, Kadınlarla Dayanışma Vakfı (KADAV), Koza Kadın Derneği, Mersin Bağımsız Kadın Derneği (BKD), Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı, Mor Salkım Kadın Dayanışma Derneği, Muğla Emek Benim Kadın Derneği, Uluslararası Göçmen Kadınlar Dayanışma Derneği (UGKDD), Yaşam Kadın Çevre Kültür ve İşletme Kooperatifi (YAKA-KOOP), Yaşamevi Kadın Dayanışma Derneği.

Kurultaylar hakkında daha detaylı bilgi için bkz. http://www.siginaksizbirdunya.org/tr/

"Kadının Beyanı Esastır": 2000'lerde Yakınların ve Yakın Çevrenin Cinsel Tacizi ve Erkek Şiddetiyle Feminist Mücadele*

CEMRE BAYTOK

2000'lerde feminist hareketin en önemli gündemlerinden biri en yakınlar tarafından gerçekleştirilen cinsel taciz ve saldırı oldu. Ortak alanlarda, çoğunlukla da ortak siyasi ve/veya sosyalleşme alanlarında vuku bulan bu taciz ve saldırılara karşı ne tür feminist tutumlar geliştirileceği konusu yıllar içerisinde çeşitli tartışmalara yol açtı. Yasal süreçlerin dışında, tacizde bulunanı ifşa etmenin, siyasi veya başka biçimde kolektif hareket edilen yapılarda tacize karşı kadın dayanışmasını kurmanın ve yaşanan olay karşısında ne tür yaptırımların olması gerektiğinin tek bir feminist yöntemi yok. Bu yazıda, ifşanın tacize karşı en hızlı refleks olduğu bu dönemde, tartışmanın daha öncesine giderek ahlâkçı bir yere düşmeden, sekter bir yaklaşımı benimsemeden ama erkek egemen ilişki biçimlerini de silikleştirmeden cinsel taciz ve saldırıya karşı feminist tutumlar nasıl olabilir sorusuna yakın tarihli örnekler üzerinden yanıt arayacağım.

2019 yılında cinsel taciz ve saldırı ile feminist mücadele biçimleri üzerine düşünürken 2000'lerin başına, feminist hareketin uzun yıllar gündeminden düşmeyecek kadın cinayetlerinin politikleştirildiği döneme bakmak gerekir. 2004'te bir akrabası tarafından tecavüze uğrayan ve bu yüzden babası Şerif Tören ve erkek kardeşleri İrfan ve Ferit Tören tarafından öldürülen Güldünya Tören; 2007'de, kendisinden boşandıktan on yıl sonra, eski kocası Yaşar Özcan tarafından öldürülen kadın hakları aktivisti Sevim Zarif; 2008'de barış için İtalya'dan dünya turuna çıkan ve Türkiye'de kamyon şoförü Murat Karataş tarafından tecavüze uğrayarak öldürülen sanatçı ve aktivist Pippa Bacca; 2008'de boşanmak istediği kıdemli çavuş Hüseyin Özmen tarafından öldürülen hemşire Ayşe Yılbaş ve daha birçok kadının erkekler tarafından öldürülmesi feministleri harekete geçirdi. Kadın cinayetlerinin önlenmesi konusu feminist hareketin bir numaralı gündemi haline geldi ve yıllardır da bu mücadele sürüyor. O dönem, resmî ağızdan açıklanan cinayetlerde artan sayılar;[1] yeni TCK ile birlikte uygulamaya giren "haksız tahrik" indirimi maddesi[2] ile katillerin cezalarının hafifletilmesi ve mahkemelerde katil erkekleri değil, öldürülen kadınları yargılayan pratikler; günde üç kadının öldürüldüğü bir ülkede devlet nezdinde bu konunun infial yaratmaması ve kadın örgütleri ile birlikte acil eylem planı oluşturmak yerine bugünden geriye izini sürebildiğimiz ailenin korunması adı altında kadının eşitsiz konumunu pekiştiren politikalar karşısında kadınlar kampanyalar, eylemler, dava takipleri gibi yoğunluklu bir sürece girdiler.

Anlatılmak istenen, kadın cinayeti olgusunun erkek egemenliğinden kaynaklanan eşitsiz ilişkide gelinen son nokta, yani bu cinayetlerin, cahil veya caniler tarafından işlenen münferit cinnet anları değil, erkek şiddetinin engellenmeyişinin sonucu olduğuydu. Bu cinayetlerin Türkiye'nin her yerinde, farklı sınıf, kültür ve yaştan erkeklerin sebep olduğu ve olabileceği dolayısıyla sistematik çözüm gerektiren bir sorun olduğu... Söz elbette patrlyarkayaydı ancak şiddeti önlemeyip

(*) Katkıları için Feride, Olcay ve Asena'ya teşekkür ederim.

pekiştiren devlete seslenmenin yanı sıra, feminist kadınlar kendi çevrelerindeki erkeklere de kadın cinayetlerinin "sapıklar" tarafından gerçekleştirilmediğini ve gündelik hayattaki küçük pratiklerin şiddeti meşru kıldığını anlatmak zorunda kaldılar. 2000'lerde mahkemelerde kadın cinayeti davalarının takibiyle de hızlanan bu feminist kampanya süreci, zamanla İstanbul'dan ülkenin geneline yaygınlaştı.

Kadın cinayetlerinin sıradan veya adli değil, politik bir soruna işaret ettiğinin[3] görünürleştiği bu sürecin sonucunda, bilhassa davalarda verilen mücadeleyle çeşitli kazanımlar elde edildi.[4] Bu kazanımlardan bu yazının konusunu en çok ilgilendiren bir tanesi, feministler arasında erkek şiddetinin etraflıca ele alınması oldu.[5] Sorunu, töre veya namus olarak ele alma eğilimine karşı sistematik bir düzleme çekerek tanımı kadın cinayeti olarak koymaktan[6] başlayan bu tartışma ile feministler, erkek şiddetinin tüm kadınların meselesi olduğunu evvela açığa çıkardılar. Burada kasıt, psikolojik şiddet ile fiziksel şiddetin bağını kurmak, birinin diğerini mümkün kıldığını görünür kılmak olduğu kadar tokattan cinayete giden yolu[7] da tanımlamaktı. Evlilikte, ilişkide, aile içinde erkeklerin kadınlara uyguladığı, hayatın çeşitli alanlarına yayılan baskı ve gücün, şiddete meyyal olduğunu tartıştılar. Bu tartışmalar da yakınlar (sevgili, koca, eski sevgili-koca, baba, akraba) tarafından gerçekleştirilen cinsel taciz, cinsel saldırı ve flört şiddetinin adını koymanın önünü açtı. Böylece tıpkı kadın cinayetlerinde olduğu gibi, evlilik veya sevgililik içi tecavüz veya şiddet, cinsel taciz veya saldırı, cani, cahil, eğitimsiz birtakım erkeklerin işlediği bir suç değil, sistematik bir şekilde şiddet yelpazesinin parçaları olan suçlar olarak tanımlandı.

"Kadının beyanı esastır, erkek aksini ispatla yükümlüdür"[8] ilkesinin çokça tartışılır olması da bu döneme denk geliyor. 2008'den bu yana feminist hareketin içerisinde biri olarak, o dönemden beri bu ilkenin konu cinsel taciz ve saldırı olduğunda mutlaka gündeme geldiğinin ve bu ilke etrafında tartışmaların yürütüldüğünün tanığıyım. Feministlere göre "kurucu ilke" olarak tanımlanan bu sözün ne demek istediğini detaylıca anlatmakta fayda var.

İlke öncelikle, kadın ve erkek olarak bir ikilik kuruyor: Kadının beyanı ve erkeğin ispat yükümlülüğü. Her ne kadar 2000'lerin başlarında ikili cinsiyet rejimi[9] tartışması bugünkü halini almamış olsa da bugün yine de buradaki ikiliğin şöyle altını çizmek önemli: İlke, bir ezme-ezilme ilişkisi tanımlıyor, erkek egemenliğine dair bir tespiti var ve buradan yola çıkarak da bir pozisyon belirtiyor. Erkek egemenliği (patriyarka) bir sistem, bu sistem bir tarafın (erkek) diğer tarafı (kadın) ezdiği bir yapı ve bu güç ilişkisi içerisinde ezilen tarafın sözünden (beyan) yana olmaya (esas) davet eden bir cümle bu. Bugün LGBTİ+ hareketin de katkısıyla feminist öznenin; kadın, trans, ikili sistemin dışında vd. çoğullaştığını göz önünde tutarsak ilkedeki kadın öznenin daha genel bir sistematik güç ilişkisi içerisindeki ezilen özne pozisyonuna denk düştüğünü söyleyebiliriz.[10] Öte yandan, ilkedeki erkeğin muhafaza edilmesiyle de erkek şiddetinin[11] (yani sistematik olanın) altının çizildiğini, adının konduğunu belirtmek gerekiyor. İlke ile ilgili birinci önemli konu bu.

İkinci olarak, ilkeyi doğru anlamak için "esas" kelimesine bakmalıyız. Bugün diğer toplumsal konularda olduğu gibi tartışma biçimlerinin değiştiği sosyal medyadaki gündelik tartışmalarda, esas ile doğru yer değiştirmiş gibi görünüyor. Dolayısıyla karşı argüman olarak da "ya kadın yalan söylüyorsa / iftira atıyorsa" yaklaşımı üretiliyor. Halbuki ilke ile ifade edilen, kadının beyanının soruşturma, değerlendirme, tartışma için yeterli zemini oluşturması. Beyanın veya yorumun

İstanbul'daki 15. Feminist Gece Yürüyüşü'nde kadınlar hep bir ağızdan haykırıyor: "Biz Hayatı İstiyoruz!" (İstiklal Caddesi, 8 Mart 2017, Fotoğraf: Güliz Sağlam)

doğru olması ifade edilmiyor. 2010'larda feministlerin yazdığı yazılara göz atacak olursak feminist hareketin bu ilke ile kadının olayı nasıl yorumladığından ya da tanımladığından çok, açığa çıkan eylem ile ilgilendiğini görürüz. Feminist hareketin, kadının beyanı ile dikkate aldığı bir ezme-ezilme ilişkisinin sonucu olan eylem. Kadının beyanı, (erkek egemenliği dediğimiz) hiyerarşik ilişkinin kendisini ve biçimlerini açık ediyor. Kadının beyan etmesi, eşitsiz ilişkinin içerisinde ezilen özne olarak ve yaşadığı deneyimin öznesi olarak ifade etmesi demek oluyor. Patriyarkayı sürdüren pratikleri, sessiz kalmayarak, gizlemeyerek açık ediyor. Tam da bu sebeple bu ilke feminizm için kurucu ilke olarak ifade ediliyor. Yukarıda belirttiğim gibi, kadından yola çıkarak bu eşitsiz pozisyonu başka toplumsal sebeplerle ezilen pozisyonlar açısından uyarlamak, hiyerarşik bir ilişkide ezilen tarafa söz hakkı vermek ve o sözü tanımak olarak değerlendirilebilir. Sonuç olarak, kadının beyanı esastır ilkesini, öncelikle ortada bir güç ilişkisi olduğunu tanımak ve ezilenden yana taraf olmaya çağırmak eylemi olarak özetleyebiliriz.

İlkenin esas almak ile neyi kastettiğini açıkladıktan sonra esasa konu olan deneyimin feminist hareket açısından anlamına bakalım. Bu, ilkenin tartışıldığı farklı mecraların (mahkemeler, sosyal çevreler, gündelik hayat) tamamı için geçerli. Beyan esas alınarak açığa çıkan bir kadınlar hakikati var. Karşısına konan ise, beyan edilen taciz veya şiddet eylemine karşılık, "(kadın) neden bağırmadı", "(kadın) neden direnmedi", "zaten sevgililerdi", "(erkek) alkollüydü", "(erkek) tahrik olmuş" gibi başka bir hakikat var. Bu (mağdur/şikâyetçi) kadınları sorgulayan, (fail) erkeklere ise açıklama (savunma) getiren bir hakikat devşirme biçimi. Erkeklerin hakikati diyebileceğimiz, baskın ve egemen olan hakikat. Örneğin, bir cinsel saldırı davasında şikâyetçi kadının beyanı sonrasında "neden içki içtiniz", "neden evine gittin" diye soran ve o halde "rızan vardı" diye hüküm kuran bir mahkeme hakikati. Kendisine ait olmayan deneyimler hakkındaki kamusal tartışmayı sonlandırma kudretine sahip bir hakikat. Dolayısıyla kadının beyanına kulak vermek, bu kudretli hakikatin karşısındaki hakikatleri açığa çıkarma işlevi

görüyor. Mahkeme örneği haricinde aile, iş, okul gibi halihazırda hiyerarşik ilişkilerin olduğu yapıların hiyerarşik hakikatlerini de kırıyor. Örneğin, "neden bağırmadı" sorusuna "karşı taraf kendisinden güçlüyken bağırmayabileceğini", "evine gitmesinin sevişmek istediği anlamına gelmediğini", "öldürülmekten korktuğu için tecavüze direnmeyebileceğini", "sevgili olmanın kötü muameleye maruz kalmayı haklı çıkarmadığını" açıklıyor. İlke bu anlamda, bir mutlak ve egemen hakikat karşısına çoğul hakikatler koyarak bir tür hakikatler çarpışması yaratıyor diyebiliriz.

Kadının beyanı ile açığa çıkan, şu ana kadar TCK'da tanımlı suçlar gibi görünse de aslında her zaman değil. Yani, kadının beyanı ile ortaya dökülen erkek şiddeti biçimleri her zaman yasa ile tanımlı cinsel taciz, cinsel saldırı, kasten yaralama, tehdit, hakaret, kişinin huzurunu bozmak gibi suçlar olmuyor. Her erkek şiddetini beyan eden kadın da bu eylemin hangi suç tanımına girdiğini bilerek veya bilme yükümlülüğü ile böyle bir sürece kalkışmıyor. Kaldı ki toplumsal ilişkiler içerisindeki şiddet eylemlerinin hepsi TCK kapsamına girmeli midir veya yasal düzenleme içerisinde tüm tanımların yer almasını istemek feminist bir talep olur mu başlı başına bir tartışma.[12] Beyanların yol açtığı düzlemde hem yeni kavramsallaştırmalar hem de erkek şiddetini tespit etmenin giriftlikleri görünür oluyor. 2019 senesinde hem Türkiye'de hem dünyada erkeklik biçimlerini ifade etmek için flört şiddeti, ısrarlı takip, *gaslighting*, *mansplaining*, *stealthing*, manipülasyon, mağdur suçlayıcılık, cinsel şiddet tehdidi[13] gibi kavramlara başvuruluyor, yeni kavramlar üretiliyor. Erkek şiddeti içerisinde bir eylemin başka bir eylemle desteklendiği düşünülürse (örneğin, flört şiddeti ile ısrarlı takip, cinsel şiddet tehdidi ile manipülasyon, cinsel saldırı ile tehdit) elbette ki beyanda bulunanın yasal süreçlere başvurması mümkün olsa da bazen mevzubahis eylem sadece feminist ideoloji çerçevesinde "suç" tanımı sınırlarında kalabilir. Bu ilkenin on yılı aşkın bir zaman dilimi içinde bile söze döktüğü birçok yeni erkeklik biçimlerine, yani erkek şiddetinin de değişir dönüşür bir şey olduğuna ve yasalara ve zamana sığmayan yapısına tanık oldum. Örneğin, beyan edilen, cinsiyetçi ve manipülatif, psikolojik şiddet içeren bir eylem olabilir. Bunun yasadaki karşılığı kolay kolay bulunmayabilir veya işaret edilmek istenen yasal mücadele değil sosyal yaşantımızda bu tür ilişkilenmelerin yaygınlığına dikkat çekmek veya bu tür ilişkilerin tarifini yapmak olabilir. O halde başa dönersek beyan, dinleyicisine patriyarkanın güncel biçimine dair önemli bir veri sunuyor. Bu verileri devlete göre suç değilse "o halde neden söyledi" diye değerlendirmenin boşa düştüğü nokta da burası. "Madem ifşa etti neden polise gitmedi?" sorusunun karşılığı, pekâlâ örtük görünen şiddet biçimini sosyal çevrede bilinir kılmak, deneyim aktarmak ve sosyal mekanizmalarla önlem alınmasını istemek / buna araç olmayı istemek olabilir. Kaldı ki, devletin şiddeti önleme mekanizmalarına karşı güvensizlik duyulabilir ya da ona kıyasla bu yöntemin daha sonuç alıcı olduğu düşünülebilir. Öte yandan, ilke bu yönüyle ve tarihsel olarak, feminizmin sorunsallaştırdığı sessiz kalınan erkeklik biçimlerini tartışmaya açıyor, onları bilinir kılıyor, farklı kadınlık halleri ve kadınlar arası farklı kuşaklar açısından erkek şiddetinin biçimleri hakkında bilgi üretiyor. 1990'larda kadınlar dayağı tanımlarken[14] 2000'ler başında ilişki içerisinde cinsel saldırıyı, 2010'larda flört şiddetini veya ısrarlı takibi tanımlıyor. "Kadının beyanı esastır"ın anlamı sabit de olsa açığa çıkardıkları sabit olmadığı için ilke ile patriyarkanın değişen biçimlerinin izi sürülüyor, "incelikli"[15] erkek şiddeti biçimleri de feminizmin tarihine not düşülüyor.

Geriye sararak ilkenin bilhassa İstanbul özelinde ve hukuken nasıl ilk telaffuz edildiğine bakacak olursak 1995'teki Güneş K. davasını hatırlamalıyız. Güneş K. davası o dönemin ana akım medyasını da oldukça meşgul eden, iki erkek tarafından bir kadına uygulanan işkence-şiddet-tecavüz davasıydı. Ama dahası bu olay, faillerin kim olduklarından da kaynaklanarak olay sonrasında çokça tartışma koparmasıyla da bu yazının konusu açısından sembolik değerde şiddet vakalarından biridir denebilir. *Ağır Roman* kitabının yazarı (ve Güneş'in sevgilisi) Metin Kaçan ile spiker Alp Buğdaycı'nın Güneş K.'ya uyguladıkları ölümcül şiddetin arkasından feministler davayı sahipleniyor. "Yapmaz bu adamlar canım" ile "kadın da pek tekin değilmiş" gibi bugün de geçerliliğini koruyan, edebiyat ve muhalif çevrelerin birçokları (en ünlüleri arasında *Leman* dergisi çevresi ve yazar Murathan Mungan ve arkadaşları sayılabilir) tarafından sarf edilen bu meşrulaştırıcı savunmaların arasından, Güneş'in feminist avukatlarından Canan Arın, *Pazartesi* dergisine verdiği görüşte, ispat yükümlülüğü karşı tarafta olmalı diye açıklıyor.[16] "İspat yükümlülüğü"nün sanıkta olması bugün birçok Avrupa ülkesinde hukukta tanınan bir düzenleme. Canan Arın mahkemeye, "tecavüze uğrayan kadın kapalı kapılar ardında buna maruz kalıyorsa nasıl delillerle gelsin? Karşı taraf bunun olmadığını ispat etmeli," diyor. 1988'de İsveç Kanunu'nda yapılan bir değişiklikle tecavüzde ispat yükümlülüğünün yer değiştirdiğini belirtiyor. Bu dava, üzerinden ne kadar yıl geçmiş olursa olsun, 2013 yılında Metin Kaçan'ın intihar etmesiyle tekrar gündeme –üstelik tekrar Güneş suçlanarak– gelmesinin[17] yanı sıra, bugün hâlâ sanık/suç işleyen ortak (bilhassa sanat, "entelektüel", muhalif, sol) çevrelerden olunca hakikatlerin yani beyanların gerçekliğinin nasıl sarsıldığını göstermesi açısından çok önemli bir dava. Fail erkeklerin meslek veya iştiraklerinin ne olduğu, taciz veya şiddet uygulayamayacaklarının kanıtıymış gibi bugün de hâlâ öne sürülebiliyor. Kaldı ki, şiddetin bu kadar görünür (örneğin, düzenlenen tıbbi raporların) olduğu durumlardan söz ediyoruz. Bugün dünyada da sanat çevrelerinde, etrafındaki erkeklerden daha donanımlı bile olsa kadınlar, hiç değilse bastırılmaya ve işlerinin görünmez kılınmasına ve bazen de içki, uyuşturucu, cinsellik bahanesiyle şiddete maruz kalıyorlar. Tanıklıkları bir bir ortaya çıkıyor.[18]

Feministler için 2000'lere gelindiğinde hem kendi (muhalif) çevrelerine hem mahkemelere, bu tür suçlarda kadının beyanının işler mekanizma olduğunu anlatmanın önemi, birincil ihtiyaç olarak varlığını sürdürüyor. Erkek şiddeti söz konusu olduğunda adaletin hukuk yoluyla tesis edilip edilemeyeceği bir tartışma olmakla birlikte feministlerin hukuk alanını patriyarkayla mücadelenin alt başlıklarından biri olarak aldığını ve hukuka müdahalenin toplumsal yapıya müdahale için bir anlam teşkil ettiğini belirtmek gerekli. Fethiye toplu tecavüz davası,[19] Ayşe Yılbaş cinayeti, "yakın çevreden" Y. E. ile C.'nın boşanma davası gibi birbirinden apayrı davalarda, söz birliği varmışçasına, sol, sosyalist, insan hakları çevrelerinden erkekler ve avukatlarının savunmalarını masumiyet karinesi ilkesi üzerinden yaptıklarını deneyimledik. Üstelik masumiyet karinesi üzerinden hukuki savunmanın, bu çevreler ile bu çevrelerden olmayan erkeklerin bu tür davalarında şikâyetçi veya maktul kadınların hayatlarına saldırı üzerinden ortaklaştığını gördük. Uluslararası hukuk teamüllerine göre aksi ispatlanana kadar kişi suçsuzdur. Yani, yargısız infazda bulunmak suçtur ve şüpheden sanık yararlanır. Bugün bu hukuki kazanım tarihini sahiplenmeseler de kadının beyanının esas alınmasına karşı çıkanlardan bu argüman/kavramları duyabiliriz. İnsan hakları mücadelesinin tarihsel perspektifiyle ba-

kıldığında, masumiyet karinesi olgusu ve şüpheden sanık yararlanır ilkesi; devlete karşı suçlarda devlet ile sanık olarak vatandaşın karşı karşıya kaldığı hukuki durumlar ve davalarda, taraflar arasındaki eşitsizliği gören bir yerden, sanık pozisyonundaki vatandaşın haklarını koruyan, kazanılmış haklar, ilkelerdir.

Masumiyet karinesi, güçlü-güçsüz dengesini gözetiyor ve bu elbette bir kazanım, sahip çıkılması gereken bir hukuk olgusu. Ancak söz konusu erkek şiddeti ile ilgili hukuki durumlar ve davalar olduğunda, masumiyet karinesinin bu sefer hiyerarşik ilişkide güçlü pozisyonda olan tarafta olması bir çelişki oluşturuyor. Yani toplumsal olarak güçlü ve egemen pozisyondaki erkek, toplumsal olarak ezilen ve güçsüz pozisyondaki kadına göre, şiddet uyguladığı "iddia edilen" bir davada yasa tarafından korunmak isteniyor. Yıllarca insan hakları ve hukuk mücadelesi veren kimi insanlar bu çelişkiyi görmezden gelerek ve hatta ilkenin getirdiği avantajı kullanmaya kalkarak bu davalardaki eşitsizliği görünmez hale getiriyor ve bunu feminizm düşmanlığı yaparak savunuyor. Tecavüz ettiği "iddia edilen" tarafa değil, tecavüze uğradığını söyleyen, delili olmayan ve toplumsal olarak zaten o şiddet ortamında "neden bulunduğu" ya da yaşam tarzı bahane edilerek bunu hak etmiş olabileceği ima edilen tarafa ispat yükümlülüğü devrediliyor. Bu yaklaşım, kadınlar ve erkekler arasındaki yapısal eşitsizliği tanımayarak beyan karşısında, eşit öznelerden bahsedildiği yanılsamasını yerleştirerek şikâyetçi olan tarafın irrasyonelliğini açığa çıkarmaya çalışıyor. Neden bağırmadı, neden o eve gitti, neden kaçmadı gibi sorular hiyerarşik ilişkilerin olmadığı ve herkesin özgür hareket edebildiği bağlamlarda yanıtlanabilir sorular çünkü.

Toplumsal ve tarihsel eşitsizliğin hesaba katılmadığı ve telafi edilmediği bir adalet nosyonuyla ancak (elbette modern hukukun baştan bu yana yanlı olduğu, başta Michel Foucault tarafından olmak üzere çokça yazıldı çizildi ve mücadelesi verilen tam da bu yanlılık) eşit özneler ve bunu destekleyen yapılar içerisinde yaşıyormuşuz yanılsamasını yaratmak mümkün olabilir. Bu da yapısal analizden soyutlanarak bireye ve münferit olana indirgenmiş bir yaklaşım olur. Burada bir not: Kastım kadınları veya ilişkideki toplumsal olarak daha az eşit pozisyonda olan tarafı mağdurlaştırmak değil. Yani tecavüze karşı durabilen kadınlar elbette var. Ama bu onların da o an dışında örneğin, başka şekillerde (olay sonrası çevre, polis, mahkeme, arkadaşlar, aile tarafından) benzer mağdur edici süreçleri yaşamadığı anlamına gelmez. Tıpkı cinsel tacize maruz kalanın onu defetmesinin cinsel saldırıdan da kurtulacağı anlamına gelmediği gibi. Daha da ileri gidersek bunların hiçbirini yaşamayan kadınların da var olmasının başka kadınların yaşadığı gerçeğini yok saymadığı gibi. Dolayısıyla bireysel-konumsal farklardan değil, erkek şiddetinin bütünlüklü olarak nasıl yeniden üretildiğinden bahsediyoruz. Maruz kalanların neleri yapabildiklerinden değil, sistemin şiddeti ne şekillerde mümkün kıldığından söz ediyoruz. İşte bu söz edişteki yapısal fark, mevzubahis kadının beyanı ile kurduğumuz ilişkiyi şekillendirmeye yarıyor.

Başka bir deyişle erkek egemenliğini, mevzubahis suçları mümkün kılan bir sistem olarak kabul etmediğimizde, bireysel olaylar da bağlamlarından koparak toplumsal mekanizmalarla ilişkisiz gibi ele alınabilir. O zaman, herkes için geçerli olmak üzere, emekle kurduğumuz ve bir olay sonucu sarsmak istemeyeceğimiz hayatlarımız yokmuş gibi, kadın ya yalan söylüyorsa diyebilir, aylar, yıllar sürecek ve yeni mağduriyetler üretecek mahkeme süreçlerine kadınların iftira atarak katlanabileceklerini hayal edebilir, üstüne tüm bunları beyana karşı cevap hakkını kendimizde görüp savunabiliriz.

Söz konusu davalarda ve dava süreçleri dışında az sonra değineceğim ifşa süreçlerinde kadının beyanına karşı çıkılarak (yöntemsel tartışmaları değil, özle ilgili tartışmaları kastediyorum) hesaplaşılanın feminizm olduğunu böylece öne sürmek mümkün. Kadının beyanını esas almaya direnmek esasen feminizmi reddetmek anlamına geliyor. Ve erkek şiddeti ile ilgili tartışmaların da bir "uzmanlık" konusu olduğunu, bunun feminizmin konusu olduğunu da reddetmek anlamına geliyor. Bugün bu alanda, elbette sosyal medyada konunun tartışma biçimleri de bir o kadar önemli ancak, feminizmle kapışmada yeni bir biçim daha var: Devletin diline sığınmak. Savunma pozisyonundaki tarafın da kendinden de güçlü bir egemenin altına girmek istemesi, hele de muhalif çevreler söz konusu olduğunda, çarpıcı bir yenilik. Y.E.'nin boşanma/velayet davası, İstanbul Bilgi Üniversitesi'nden M.P.'nin cinsel saldırı davası, Boğaziçi Üniversitesi'nde bir grup feministin ifşa metnine gelen bir cevap, son senelerin örnekleri. Savunma pozisyonundakilerin karşı tarafı nerdeyse terör ile yaftaladıkları bir savunma çizgisi tutturduklarını görüyoruz. Şikâyet edeni devlete ihbar ediyor bu yeni hat. Öte yandan bu, 2000'ler başlarında feministlerin dava takipleri siyasi nitelikli olarak görülmezken (siyasi davalar "devlete karşı" olarak tanımlanıp, feministlerin takip ettiği davalar adli suç statüsünde kategorize edilerek ama esas olarak elbette anlattığım sebeplerle) şimdi bu değişen hat ile feminizm düşmanlarının dünyadaki trendlerle de paralel biçimde feminizmi bir siyasi hareket olarak görmeye başladıkları anlamına da gelebilir.

Gelelim hukuk mekanizmaları dışındaki cinsel tacize karşı ses çıkarma ve yaşanan olayı kamusallaştırmanın bugün en popüler aracına: ifşa. İfşa ya da teşhir çok boyutlu bir mesele, cinsel taciz vd.'ne karşı mücadelenin hukuk alanıyla sınırlı olmadığını tecrübe ettiğimiz bir

"Cinsel İstismarı Ak'layan Yasayı Geri Çekin", TCK md. 103 affı protestosu için hazırlanan döviz, 2016.

mecra. İfşa kabaca, yaşanan bir erkek şiddeti olayının, isim vererek ya da anonim, genelde bir metin aracılığıyla kamuyla paylaşılmasına deniyor. (Tıpkı kadının beyanı esastır ilkesiyle ilgili yukarıda belirttiğim gibi, bu alan da farklı ezme-ezilme pozisyonlarında da kullanılan bir alan olabiliyor.) 2010 senesinde KESK yöneticilerinden E.Ş.'nin bir kadın çalışanı taciz etmesi, feministler aracılığıyla gündeme getirilmiş, sendikadaki farklı siyasetler arasında bir tartışma kopmuş, kadının beyanının esas alınarak soruşturma açılmasının engellenmesi sonucunda, diğer yöntemler tüketildiği için ve taciz örtbas edilmesin diye feministler tarafından bir metin yazılmış ve ilgili kamuoyuyla paylaşılmıştı. İfşa sürecinde esas olan, kadın dayanışmasının bu süreci sahiplenmesi ve olayda özne olan kadının geri planda olması, dolayısıyla karşı çıkışlara yanıtların kendisi tarafından değil bir grup feminist tarafından verilmesi, işletilmesi gereken mekanizmaların mücadelesinin de yine bu grup tarafından yürütülmesi ve metnin ardından da çeşitli temaslar vb. ile tacizin cezasız kalmaması için çaba gösterilmesiydi. Aynı şekilde, ilerleyen dönemde ÖDP, Yeni

Yol vb. muhalif çevrelerde açığa çıkan ifşalar da benzer süreçlerden geçti. Yani basitçe bir metin kaleme almaktan değil, bir "son çare" olarak bir metne başvurmak ve bunu bir mücadele sürecinin parçası yapmaktan söz ediyoruz. Bunu bu kadar detaylı tariflememin bir sebebi var: İfşa denen mekanizmanın da değişen dönüşen bir şey olduğunu vurgulamak. Bugün Facebook'ta bir kadın sevgilisini ifşa edebiliyor ya da Twitter'da bir tweet ile onlarca insan bir kişinin ifşasından haberdar olabiliyor. Bu şekilde yukarıda saydığım destekleyici mekanizmalara genelde başvurulmuyor. Sosyal medyanın anlık eylem motivasyonu ve hedefe yönelik işleyişi ile ifşanın daha kesintili ve bireysel bir yönteme dönüşmesinin sonucu bu. Bugün ifşanın altı başka biçimlerde (*like*'lar, *unfriend* etmeler, *block*'lamalar vb. gibi) dolabiliyor ve erkek şiddetinin ne şekillerde kamusallaştığı değişebiliyor. Araçların farklılaşması ile taleplerin farklılaşmasına bir arada bakmak da önemli.

Bugünün sosyal medya başta olmak üzere farklılaşan kamusallaşma araçlarının yanı sıra ifşaların bağlamındaki değişikliklere de değinelim. Yukarıda, ifşanın feministler için tek bir metin yazmaktan ibaret olmadığını deneyimlediğimiz zamanlardan söz ettim. Bunun, bugünün bireyselleşmiş hareketlerinden farkı var. Yani feminizm için, bir kişinin başına gelen biricik olay, biricikliğini koruduğu ölçüde ve ancak sistematik olduğu için de açığa çıkarılmayı gerektiriyor.[20] Özel olan politiktir ancak burada bireysel bir mağduriyetin telafisinin, intikam arzusu ile veya kişinin güçlenmesinin önünde engel olabilecek biçimlerde gerçekleşmemesi de aynı oranda önemli. Bugünün nokta atışı (yani önü sonu desteklenmemiş) ifşa hareketleri, ifşa edenin daha çok mağdur olmasına, ifşanın konusunun belirsizleşmesine veya altının boşalmasına, kişilerin yaşadıkları ile baş ederken hangi destek mekanizmalarına ihtiyaç duyduklarının çeşitlendiğine işaret ediyor. Açacak olursam, onarıcı süreçlerle desteklenmeyen nokta atışı-hızlı yanıt talep eden yazılı beyanlar kimi zaman kurduğumuz sosyal çevrelerin yapısıyla hayatlarımıza kabul etmeyeceğimiz ilişki biçimleri deneyimlerinin önünü kapatıyor, kişinin hızla "benim canım yandı o da en büyük cezayı alsın" refleksi geliştirmesine sebep olabiliyor. Bu, hem yaşananı ceza mekanizmalarına havale ederek çözme geleneği oluşturma (yani disiplin-ceza ile kurduğumuz ilişkiyi normalleştirme) hem onu bireysele indirgeme hem de aslında birbirleri arasındaki organik ilişkiyi açığa çıkarmak istediğimiz erkek şiddeti biçimlerini birbirine karıştırma (hangi şiddet karşısında hangi mekanizmaya başvurulur sorusunun kaybolması) riski taşıyor. Hele de cinsel taciz, saldırı, şiddet konularında sessizliği kırmak zorken bir tek metin veya *post* ile erkek egemenliği yıkılmıyor, bazen de yerini hayal kırıklığı alabiliyor.

Bugün #MeToo gibi hareketlerle açılan tartışmalarda (örn. Avital Ronnell vakası) ifşa yöntemine başvurmanın feminizmin aracıyla feminizme saldırmakla sonuçlanabileceği de konuşuluyor.[21] Yaşanan birçok erkeklik haline en ağır suçlar talep edilmesinin "kapatıcı" yani özgürlükler karşısındaki normlara dönüş tehdidi içeren ve kadınların güçlenmesini engelleyen yanından bahsediliyor.[22] Yani erkeklerin tacizleri karşısında kadınların mağdur pozisyonuna sokularak, hayır diyemezlermiş ya da tacize maruz kaldıklarında hayatlarının en büyük travmasını yaşamak zorundalarmış gibi bir kanının yerleştiğine dair eleştiriler gündemde.[23] Bu, bir ölçüde, dünyada feminizm karşıtı yükselen muhafazakârlığın feministlere sirayet etmesi olarak da değerlendiriliyor. Ceza-disiplin mekanizmalarına sığınmanın ya da feminist mücadeleyi örneğin hukuk mücadelesine indirgemenin kendini normlardan özgürleştirmeye adamış hareketin yeni norm-

lar ve ahlâk kalıpları üreterek kendi kendini zincirlediğini söyleyenler var. Feminist akademisyen Alev Özkazanç, hem Jane Gallop hem Avital Ronnell olaylarında bu riske dikkat çekmişti.[24] Öte yandan, feminist veya queer olmanın kimseyi taciz veya şiddet uygulamaktan *de facto* azade kılmadığını da taciz eden feminist, kadın, queer vakalarında görmek mümkün. (Burada erkek şiddetini şart olmasa da besleyebilecek farklı eşitsizliklerin varlığını hatırlamakta fayda var: öğretmen, patron pozisyonları, sınıfsal, etnik farklar gibi. Dolayısıyla salt queer olmak örneğin, başka eşitsizlikleri ortadan kaldırmıyor.) Feminist akademisyen Germaine Greer, tecavüzün ancak sıradan bir olay olduğu kabul edilirse cezasızlığın ortadan kalkacağını söylemesi üzerine bir nevi linç edildi. Kötü seks diye bir şeyin olduğunu ve bunun tartışmayı hak ettiğini söyledi. Greer, cinsel saldırıya maruz kalan birçok kadının sürecini yok saymadan, şiddeti azımsamadan ve daha özenli bir yerden bir tartışma açabilirdi; diyelim öyle ifade edebilseydi, tartışma buradan hareketle, bugün ilişkilerde neyi ifşa ettiğimiz ve bundan ne beklediğimiz hakkında olabilir miydi? Öte yandan, kötü ilişkilere ve "incelikli" erkekliklere maruz kaldığımızda, bugün destek bulacağımız mecra hızlıca yazılmış bir *post* ve dipsiz kuyu sosyal medya mıdır sahiden diye sormakta da fayda var. Elbette ne #MeToo'yu ne ifşayı ne de kadınların deneyimlerini siyah beyaz değerlendirmek mümkün. Ama "iftira mı attı" ya da "ne var canım sevgili değiller mi" gibi feminizm düşmanı argümanlara savrulmadan, kadınların güçlenmesini esas alarak feminist yöntemler her zaman gözden geçirilebilir, eksiklikleri tartışılabilir, zamanın araçları ve taleplerine göre güncellenebilir.

KESK'te taciz ile bugünlerde eski sevgilinin sosyal medyada ifşa edilmelerini ortaklaştıran nokta ise, ilgili çevreden doğru tepkiyi/dayanışmayı alabilme ihtiyacı olarak gösterilebilir. Bir başka deyişle, kişileri ifşaya sürükleyen, yaşanan olay karşısında hissedilen haksızlık, adaletsizlik ve kimi zaman da bir tür karşılık buldurma arzusunu, ifşaların ortak tetikleyici noktası olarak görmek mümkün. Tacize sessiz kalmama ve dolayısıyla tacize karşı dayanışmayı büyütmeyi hedeflerken ifşa süreçleri olayın öznesini zorlayan (sürekli sorulara ve yargılamalara maruz kalmak ile en basit olarak) ve yanındakileri de (ifşayı devralan dayanışan grubu) yıpratabilen süreçler. Ortaya bir metin çıktıktan sonra, sorgulayıcı, suçlayıcı, dezenformasyon ve dedikodu üreten bir bağlam oluştuğunda kendini olayın öznesi, takipçisi addeden kadınlar ile seslenilen kadınlar arasında çatışma çıktığına tanık olduk. İfşa edilen erkeğin statüsü (akademisyen, örgüt şefi, sanatçı, solcu hatta kadının kocası) ifşa eden için destekçi kazanması veya kaybetmesi için tek neden olabiliyor. Kurumlar devreye girebiliyor; üniversite, bir devlet kurumu, sol örgüt vb. de birdenbire konunun tarafı olabiliyor. İfşa eden kadınlarla, ifşa edilen erkekle ilişkisini sürdüren kadınların feminizm sebebiyle ayrışmaları, ifşa yönteminin kadın dayanışmasını zedelemesi birden çok örnekte gözlemlenebilir. İfşa edilen erkeklerin hayatlarına, kamusallaşmak ve sorgulanmak ile birlikte olsa dahi, daha rahat devam edebildikleri kadınların ise ifşaya konu olan olayı aşan tartışmaların içinde kendilerini bulduklarını gözlemlemek de mümkün. Defalarca ifşa edilmiş Sevan Nişanyan ile bir örgütte ifşa edilmiş Ö.O.'nun kitapları Taksim'de bir kitapçıda ön planda sergilenirken karşınıza çıkabilir örneğin. Bu konuda zaman aşımının ne zaman olacağı da feminizm açısından başlı başına bir tartışma.[25]

Öte yandan, bir ifşa mektubunun yaşanan biricik bir şiddet olayını aktarmaktan fazlasına hizmet ettiğini, belki de bunu yapabildiği ölçüde farklı kadınlık pozisyonları arasında ilişkiler kurulabilece-

ğini iddia etmek mümkün. İfşaların ifşaları doğurduğunu, benzer konularda sessiz kalan birçok insana ilham verdiğini görüyoruz. Sonucunda hikâyeler de artabilir, yapılan şikâyetler de. Ayrımcılık, aşağılama, tehdit, ısrarlı takip, tokat, dayak, cinayet, yani erkek şiddetinin farklı biçimleri arasında bağlantılar kurulabilir, birinin diğerini mümkün kıldığı ifade edilebilir, ortaya çıkan bu hikâyeler (yani beyanlar) –hukuken karşılığı ne olursa olsun–, kadınlar arası dayanışma kurabilir, erkek şiddetinin sosyal ortamlarda dışlanmasının önü açılabilir. İfşa, beyanların kamusallaştırılmasının bir yöntemi olduğuna göre, değişen erkek şiddeti biçimleri, kuşaklar arasında deneyim aktarımı, TCK'da suç sayılmayacak bir edimin (örneğin, psikolojik şiddet, flört şiddeti vb.), feminist açıdan "suç" sayılabileceği görünürleşebilir. Bugünün hızlı sosyal medyasındaki ifşalara bakıldığında da farklılaşan ve yargıya veya başka bir resmî merciye taşınamayacak ince erkeklik biçimlerinin, erkeklerin birbirlerinden neler öğrendikleri ve erkek dayanışması cemaatlerinin nasıl oluştuğunun açığa çıktığını görüyoruz.

Sonuç olarak, son on yıla bakınca, yakınlar ve yakın çevrenin cinsel taciz ve erkek şiddetiyle feminist mücadelede, sessiz kalmama, şiddet biçimlerinin onaylanmasının daha fazla şiddeti mümkün kıldığını ve dahası şiddetin hayatlarımızda kabul görmesini sağladığını açığa çıkarma çabası esas görünüyor. Erkek şiddeti biçimleri daha fazla telaffuz ediliyor, tanımlanıyor, feminist mücadelenin deneyimi de yeni yöntemlere ve güçlenmelere ışık tutuyor ve çoğalarak büyüyor. ❐

DİPNOTLAR

1 http://www.milliyet.com.tr/gundem/7-ayda-953-kadin-olduruldu-1159501

2 Filiz Karakuş, "Erkek Adalet Tahrik Peşinde", *Feminist Politika 12*, 2011. https://www.sosyalistfeministkolektif.org/web-yazilari/bedenimiz-ve-erkek-siddeti/erkek-adalet-tahrik-pesinde/

3 Meriç Eyüboğlu, "Şiddet Değil Erkek Şiddeti", *Feminist Politika 4*, 2010.

4 Cemre Baytok, "Political Vigilance in Court Rooms: Feminist Interventions in the Field of Law", yayınlanmamış master tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2012.

5 Ülfet Taylı, Gülsun Kanat, Zelal Yalçın, "Aile içinde kadına yönelik şiddete karşı mücadele ve feminizm", *Amargi 6*, 2007. http://www.morcati.org.tr/bk03.php

6 Nükhet Sirman, "Kinship, politics, and love: Honour in post-colonial contexts - The Case of Turkey", ed. S. Mojab ve N. Abdo, Violence in the name of honour. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2004. Dicle Koğacıoğlu, "The Tradition effect: Framing honor crimes in Turkey", differences, *A Journal of Feminist Cultural Criticism*, 15 (2), 2004.

7 Bkz. 2010'da İstanbul Feminist Kolektif'in başlattığı *Kadın Cinayetlerine İsyandayız!* kampanyası, http://kadincinayetlerineisyandayiz.blogspot.com/p/dene.html

8 Bu ilke, görebildiğim kadarıyla, başka dillerde "ispat yükümlülüğünün karşı tarafta olması" şeklinde ifade ediliyor ve kimi ülkelerin yasalarında da geçiyor.

9 http://www.pembehayat.org/yazarlar/yazi-detay/1802/non-binary-kisileri-anlamak-nasil-daha-iyi-bir-destekci-olabilirim

10 http://bianet.org/biamag/toplumsal-cinsiyet/192617-kadinin-beyani-esastir-ilkesinden-ne-anliyoruz

11 Erkek şiddeti tanımını, eril şiddete kıyasla failin adını koymak ve şiddetin arkasında patriyarka adlı sistemin (yani biyolojik erkeklerin bu hiyerarşik ve şiddet içeren düzendeki çıkarlarının) yer aldığını vurgulamak adına anlamlı buluyorum.

12 Gündelik hayatta maruz kalınan çoğunluğu psikolojik şiddet biçimlerine sosyal hayatlarımızda karşılık veriyoruz. Ses çıkarmayarak kabul edebiliyoruz, tartışmasını yürütebiliyoruz, hayatımızdan dışlayabiliyoruz. Bu tür fiillerin tamamını devletin

ceza mekanizmalarına havale etmeyi talep etmek tartışmalı.

13 Kavramlar için Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı ve Cinsel Şiddetle Mücadele Derneği'nin web sitelerine bakılabilir.

14 Dayağa karşı kampanya, *Feminist 3*, 1987. http://www.pazartesidergisi.com/pdf/Feminist3.pdf

15 Fiziksel şiddet, tehdit, şantaj gibi belirgin şiddet biçimleri değil, baskı, aşağılama ve manipülasyona dayalı psikolojik şiddet içeren yaygın ilişki biçimleri örneğin.

16 http://www.pazartesidergisi.com/pdf/1.pdf

17 http://www.5harfliler.com/resim-titredi/, http://www.baskahaber.org/2013/01/bir-kadn-ugruna-tadmz-kacmasn-agalar.html

18 2017'de dünyada ortaya çıkan #MeToo hareketinin yüzlerce paylaşımına (ve bizdeki yansımalarına), 5harfliler, Çatlak Zemin feminist web sitelerinin ilgili yazılarına, SusmaBitsin Platformu'nun paylaşımlarına bakılabilir.

19 http://www.sosyalistfeministkolektif.org/eylem-etkinlik/fethiye-davasindaavukatlarinaciklamas/

20 24 imzalı bir ifşa metni: http://www.5harfliler.com/dar-alanlari-genisletmek-icin-bu-adamlari-ne-yapmali/

21 https://www.nytimes.com/2018/08/13/nyregion/sexual-harassment-nyu-female-professor.html

22 Aralarında Catherine Deneuve'ün olduğu 100 Fransız kadının imzasıyla #MeToo eleştirisi: https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/01/09/nous-defendons-une-liberte-d-importuner-indispensable-a-la-liberte-sexuelle_5239134_3232.html, https://www.worldcrunch.com/opinion-analysis/full-translation-of-french-anti-metoo-manifesto-signed-by-catherine-deneuve

23 https://www.nytimes.com/2018/01/12/world/europe/france-sexual-harassment.html

24 Alev Özkazanç, "Jane Gallop Cinsel Tacizle Suçlanan Feminist", dipnot yayınları, 2013. Ve https://viraverita.org/yazilar/biz-feministler-vs-avital-ronell-trajik-bir-cinsel-taciz-olayi

25 İfşa edilen bir kişinin fiili hakkında "zaman aşımı"nın hiç gelmemesi (elbette ki ifşanın konusuna göre değişmekle birlikte) de feminist mücadele ve yöntemi suç-ceza ikiliğine hapsetme riski taşıyor. Öte yandan, kişi hakkında "kanaat oluşturmak" da zaman aşımı ile çelişmeyen bir mesafeli tutum olabilir.

*Kadınsı Politikanın Zamanı: İktidar-dürtüsü ve Feminizm**

MELTEM AHISKA

Kadın cinayetleri politiktir.
(Feminist slogan)

Ancak, yaşadığımız zamanın sorunları ve açmazlarıyla ilişkilendiğimizde kendi sınırlarımız üzerine düşünebiliriz. Böylece sıkışmışlıkları fark ettiğimiz gibi potansiyelleri de görebiliriz. Düşünce, pratik ile araçsal olmayan bir ilişki kurarsa (kavramları hayata geçirmek yerine, hayatın parçalanmış hakikatlerini kavramsallaştırarak) eleştirel bir güç edinebilir. Yeni bir zaman, yer ve öznellik tahayyûlü canlanabilir; hayat yeniden düşlenebilir. Kadınsı politikayı tahayyül etmenin bu türden bir deneme olabileceğini iddia edeceğim. Deneme, çünkü hem kavramsal hem de pratik olarak belirsizlikten, iğretilikten azade değil. Ama yaşamın sürekli olarak yıkıma uğradığı, kadınların bu denli saldırı altında olduğu bir dünyada denemeye değer!

Amaç, sıfırdan başlamak değil elbette. Türkiye dahil, dünyanın birçok yerinde zaten mücadelelerini sürdürmekte olan farklı feminist hareketler var; bunlara eşlik eden çok sayıda feminist kuramsallaştırma da mevcut. Patriyarkanın egemenliğine karşın çok uzun bir süredir devam eden; baskıların en ağır olduğu dönemlerde, en beklenmedik zamanlarda ortaya çıkan; sönümlenmiş sanılırken bir başka anda, bir başka kuşakta yeniden canlanan; farklı yöntemlere, biçimlere, imgelere ve sözcüklere başvuran, son derece etkileyici feminist hareketler! Amaç, feminizmi yeniden icat etmeye çalışmak olamaz. Yapmak istediğim çok farklı bir şey: hayal gücünün sürekli darbe aldığı bir dönemde varolanın içinden geçerek "kadınsı politika" diye yeni bir imgesel kavram damıtmak ve bunu "sahnelemek". Burada "imgesellik" sözcüğü, kavramın tayin edici, kapsayıcı gücünden ziyade hayal gücünü kışkırtan, parçalı ve duyumsal özelliklerine işaret etmektedir. "Sahnelemek" benzetmesi ise, kavramın bir kurgu olduğunu, içinde orijinal bir öz barındırmadığını, bu anlamda bu zamana ait gerçek bir karşılığı olmadığını düşündürüyor. Öte yandan, sahnelenmiş bir kavram, kendi ışığıyla etrafında görünmez kalmış başka şeyleri aydınlatmaya, görünür kılmaya ve çok çeşitli şekillerde gerçekleşebilecek yorumları/eylemleri mümkün kılmaya yönelik edimsel bir güce sahip olabilir. "Kadınsı politika", son yıllarda her türlü gelecek vaadinden sıyrılmış, geriye sadece heba, çöp ve felaket imgeleri bırakmış bugünün "modernlik"

(*) Bu yazı, *Feministiqa* dergisinin 2018 tarihli ilk sayısında "The power-drive and the time of feminine politics" adıyla yayımlanan metinden yola çıkarak geliştirilmiştir.

koşullarında feminizmlerin enerjilerini buluşturmaya, tazelemeye katkıda bulunabilir.

Çöpleştirme ve heba etme bugün içinde çok şiddetli bir iktidar dürtüsünü, bir çekim gücünü harekete geçiriyor. Varolan eril sömürgeleştirme biçimlerine karşı –en geniş anlamıyla, insanların, insan olmayanların, kültürün ve doğanın sömürgeleştirilmesine karşı– ama tam da aynı mantık tarafından ele geçirilmiş eril bir intikam isteği olarak karşımıza çıkıyor bu iktidar dürtüsü. Sonuçta, dünyanın birçok yerinde tiranlara "evet" diyen büyük ve ölümcül bir destek yaratıyor. Desteğin ardında, kolayca ötekilere karşı şiddete dönüşüveren kendini koruma ve hınç duyguları var. İşte tam da son sürat felakate doğru giden bu koşullarda feminizmleri, kadınsı politikanın ışığında yeniden düşünmenin zamanıdır.

MODERNLİK VE KADINSILIK

Kadınsılık, son derece tartışmalı, bir o kadar da tehlikeli bir sözcük. Üstelik sadece egemen olan eril bilme ve eyleme biçimlerini yüceltmek isteyenler açısından değil. Aynı zamanda kadınsı olana özsel bir anlam yüklemek istemeyen, bunu eleştiren feministler açısından da çok sorunlu bir kavram. Çünkü erillik karşısına konulan kadınsılık, egemen eril iktidar tarafından tanımlanmış, nitelenmiş özelliklere işaret ediyor. Patriyarkal sistemin içinde ve bu iktidarın sınırlarıyla şekle sokulmuş çeşitli özellikler. Sylvia Federici'ye (2012) göre "kadınsılık" kapitalist toplumda dayatılan bir iş, görev bölümü çerçevesinde içeriklendirilir, böylece iş gücünün yeniden üretiminde kadınların olmazsa olmaz varlığını ve emeğini maskeleyen biyolojik bir kader olarak sunulur. Kadınların ev işlerine yatkınlığı, annelik arzusu, akıldan ziyade duygulara sahip olması, erkeklerden daha güçsüz ama bir yandan da güzel, ince, zarif olması, vb. ... tüm bu nitelemeler kadınsılığın ya da cins-i latif'in içerikleri haline gelerek kadınların ezilmesini, sömürülmesini, ikincilleştirilmesini doğallaştırır.

Kadınlar bu özellikleri, kısmen de olsa benimsediklerinde suçluluk duygusundan hüsrana, idealleştirmeden öfkeye bir dizi çelişkili duyguyla yaşamak durumunda kalırlar. *Femme* bedenler üzerinden kuir kadınsı duygulanımları ve kırılganlıkları tartışmaya açan Ulrika Dahl, "kıskançlık, yetersizlik, utanç" gibi duyguların kadınsılığı oluşturan koşullar arasında olduğunu görmemiz gerektiğini söyler (2016). Sylvia Bovenschen'ın sorusu tam da bu bağlamda önemlidir: "'Kadınsı' içeriksel bir kriter, ontolojik bir mevcudiyet midir?" (1977: 118). Eğer buna evet deniyorsa, bugünde veya tarihin içinde bir yerlerde bunu bulup çıkartabilir ve "işte kadınsı" budur diyerek bu mevcudiyeti canlandırmaya çalışabiliriz. Ancak Bovenschen'in yanıtı olumsuzdur. Bir zamanlar güçlü olduğunu hayal ettiğimiz olumlu kadınsı özelliklere ya da kadınsılığın yüceltildiği tanrıçalara, kültlere, mistik hikâyelere sahip çıkmaya çalışmak boşuna bir çabadır ona göre. Zamanımızın sorunları ve açmazlarıyla ilişkilenmek başka bir tavır, eleştirel feminist bir bakış açısı gerektirir. Bir başka deyişle, bugünün hakikat kırıntılarının görünür hale geldiği belirtilerle uğraşmak çok önemlidir.

Bu belirtilerden biri, kapitalist toplumda kadınsılığın çoğunlukla ilişkilendirildiği "doğa"nın, sermayenin çıkarlarına tabi kılınarak tahrip edilmesidir. Modernliğin doğa üzerindeki tahakkümünün insanlar üzerindeki tahakkümden ayrı düşünülemeyeceğini öne süren Adorno, "dişil kişiliğin" ve model aldığı "kadınlık idealinin" erkek toplumunun ürünleri olduğunu söyler. "Çarpıtılmamış doğa imgesi, ancak çarpıtılmış bir halde, kendi karşıtı olarak ortaya çıkabilir" (1998: 98). Benzer bir şekilde, "dişil kişilik, tahakkü-

mün bir negatif kopyasıdır" (*a.g.e*). Adorno, kadını "kadın-adam" olmaya zorlayan erkek şiddetine de dikkat çeker. Kadınlardan söz ederken "kamçıyı hiç elden bırakmayın," diyen Nietzsche'ye referansla dişilliğin zaten bir kamçı efekti olduğunu söyler. Ona göre, kendisini bir "yara" gibi hisseden kadın, kocasının işine öyle geldiği için kendini bir "çiçek" olarak gören kadından daha çok şey biliyordur kendi hakkında.

Feminist bir düşünür olmamakla beraber kadınsılığı eleştirel bir şekilde tartışmaya açan ve bu tartışmada "şiddet" ve "yara"ya vurgu yapan Adorno'nun "negatif diyalektik" kavramı, kadınsılığı yeniden anlamlandırmak için yol gösterici olabilir. Bugünün tarihine bu farkındalık ile baktığımızda kadınsılığı, varolan özsel kaynaklara dayanarak değil, var olmasına izin verilmeyen, bastırılmış, yaralanmış ihtimaller üzerinden düşünebiliriz. Ancak Adorno'dan farklı olarak kadınsılığı sadece eril şiddetin yaralayıcı bir tesiri olarak görmenin ötesine geçip kadınsılığı, feminist mücadelelerin prizmasından damıtarak harekete geçirebilir, başka türlü gerçekleştirmeye çalışabiliriz. Kadınsılık hem eril iktidarın bir ürünü hem de gerçekliği ancak negatif olarak görülebilecek, yani ancak ihtimaller üzerinden hayal edilebilecek potansiyel bir etkinlik kipidir. Kadınsı olarak adlandırılanın bir yandan doğallaştırılırken bir yandan da saldırıya uğramış, ezilmiş, bastırılmış, kamçılanmış, kurşunlanmış olması ve hâlâ saldırıya uğruyor, eziliyor, bastırılıyor, kamçılanıyor, kurşunlanıyor olması bunun en önemli belirtisidir. Kadınsı diye görülen, sadece ötekileştirilmekle kalmamış, ekonomik, politik, kültürel hayatın içinde son derece kırılgan hale getirilmiştir. Kadınların buna karşı mücadelesi kadınsılığı yeniden düşünmek için çok önemli bir hafıza oluşturmaktadır.

Bilebildiğimiz kadarıyla, modernlik öncesi birçok toplumun kadınsılık ve erkeksilik arasındaki ilişkiyi farklı şekillerde kurduğunu söyleyebiliriz. Hem hayatın deneyimlenmesinde hem de sembolize edilmesinde heteronormatif düzenin kapsamadığı, değişken ve birbiriyle geçişli alanlardır bunlar.[1] Kişiler hem kadınsı hem erkeksi özellikler taşıyabilir, toplumsal konumlarına göre ya da ömrün farklı evrelerinde bu ilişkililiğin dengeleri farklılaşabilir. Bu aynı zamanda, akıl ile beden, yasa ile adalet duygusu, cinsellik ve aile arasındaki ilişkilerin düzenlenmesindeki çoğulluktur. Bu toplumlarda, kadınlar ile erkekler arasındaki ilişki özellikle mülkiyet ve çalışma düzeni açısından temel bir eşitsizlik, hiyerarşi ve sömürü içerse de kadınların dünyalarında erkeklerin iktidarından görece uzak, birebir denetlenmeyen çoğul alanlar mevcut olabilir.[2] Bu saptama, modern öncesi toplumların kadınlar açısından daha "iyi" olduğunu ima etmez. Sadece, modern cinsiyet rejimlerinde cinsiyete dair ne denli kapsamlı bir düzenleme ve denetim mekanizmasının oluşturulduğunu görmeye yarar. Aynı zamanda, kapitalizmin patriyarkayı nasıl dönüştürerek devraldığını, hem özel hem de kamusal alanlara nüfuz edecek şekilde tüm topluma yaygınlaştırdığını gösterir. Cinsiyet ayrımının katı bir ikiliğe indirgendiği, kadının, erkek olmayan olarak tanımlandığı, heteronormatif düzenin dayatıldığı modern toplumda erkekler, erkeksiliğe ve bununla ilişkili olduğunu varsaydıkları alanlara (akla, yasa koyuculuğa, çalışmaya/emeğe, cinsel özne olmaya vb.) güç yoluyla sahip çıkmış, erkeksiliği doğallaştırılmış bir erke ve mülkiyete dönüştürmüştür. Avrupa'da kapitalizmin sömürgeci ilkel sermaye birikiminin başladığı 16. yüzyıldan itibaren kadınlara karşı yürütülen saldırılarla, cadı avlarıyla, kadının emeğine ve bilgisine zorla el konulmasıyla şekillenen bu süreçte (Federici, 2012) erkekler, toplumu kendi imgelerinin suretinde ve kendi çıkarları doğrultusunda yaratabileceklerine

ve denetleyebileceklerine dair ölümcül bir fantaziyi gerçek kılmaya çalışmışlardır. Bu süreçte, kadınların cinselliğini, doğurganlığını ve buna dair deneyimlerini ve bilgilerini denetim altına alırken erkeklerin toplumu "doğurma" fantezisinden bile söz edilebilir.[3] 17. ve 18. yüzyıldan itibaren kendini dünyanın birçok yerinde hâkim kılan modernlik rejimlerinde, "kadınlık" başka hiçbir zaman olmadığı denli homojen bir kategori olarak oluşturuldu. Bu heteronormatif düzen içinde "erkeklik" de tüm farklılıkları ezici bir şekilde silerek homojen bir ayrıcalık kategorisi haline getirildi. Irkçılığı, sınıfçılığı, cinsiyetçiliği doğallaştıran bu "bütünsel" iktidar düzeneği çerçevesinde erkekler karşısında kadınların "normal" konumları ve işleri tanımlandı ve bu nitelemeler esas olarak kadınların üreme yetilerine ve bu yetilerden kaynaklandığı düşünülen zaaflarına bağlanarak gerekçelendi. Kadınların arasındaki farklılıkları önemsizleştiren, kadınları erkeklere sadece pratik olarak değil, ideolojik olarak da bağımlı kılan söylemler oluştu. Bu söylemlere koskoca bir bilimler haritasını, pratiklerini de dahil etmek gerekir. Normlarla, dille, dildeki benzetmelerle bir kadınlık ideolojisi oluşturuldu ve bu ideoloji birçok kadının öznelliğinde kurucu bir öğe olarak yer aldı. Erkekler, eril iktidar rejimi içinde kadınsılığı doğal, edilgen ve sabit bir öz haline getirirken, kadınların deneyimlerini fallik semboller sistemi içinde kodlamışlardır. Feminist tarihçi Mary Fissell 17. yüzyılda İngiltere'de kadınlığı tanımlayan söylemlerin nasıl büyük bir değişime uğradığını tartışırken çarpıcı bir örnek verir. Bugün tıbbi bir terim olarak görülen "vajina" kelimesi, İngiltere'de ilk kez 1682'de kullanılmıştır. Daha önce "rahmin boynu" diye nitelenen bu bölgeye "vajina" denmesi son derece saldırgan ve kadın cinselliğini erkeğe bağımlı kılan bir ideolojinin belirtisidir. Çünkü vajina "kılıcın kını" demektir. Latinceden alınan kelimeyi o dönemde bir çevirmen şöyle özetler: "Vajina erkeğin kılıcını içine alır ve ona bir kılıf olur. Bu yüzden ona vajina denir, yani kılıcın kını" (Fissell 1995: 440).

Modern cinsiyet rejimiyle ruhen ve bedenen bir cinsiyet kategorisinin içinde tanımlanan ve bu şekilde birleştirilen kadınlar, kendilerine bir yandan bir grup olarak vaatler sunan ama bir yandan da onları ezen, aşağılayan, ikincilleştiren bu rejim içinde feminist oldular; eşitlik ve özgürlük için mücadele ettiler. Sonuçta feminizm modern cinsiyet rejiminin çelişkilerinin ve çatışmalarının ürünüdür. Ancak kadınsılığın fallik sembollerle düzenlenmesi, kimi zaman kadınlara dayatılması, kimi zaman tehlikeli sayılarak bastırılması, kimi zaman ise erkekler tarafından gasp edilmesi, sonuçta her şeye kadir olduğunu varsayan bir eril hâkimiyet düzeninin ve normlarının oluşturulması, bugün sadece kadınsılıkla ilişkilendirilen kadınları değil, bütün bir yaşamsallık ve gelecek fikrini tehlikeye atmaktadır.

GELECEK, BUGÜNÜ İSTİLA EDİYOR

8 Mart 2017'de Arjantinli kadınların uluslararası grev çağrısını benimseyen "Çalıkuşu'nun Z Raporu" adlı Türkiyeli feminist grup internet üzerinden şöyle bir duyuru yayınladı: *Yarın grevdeyiz çünkü zamanımızın kontrolünü ele alıyoruz ve birbirimize zaman ayırıyoruz, birlikte olmayı teselli ve müttefikler arası diyalog, toplantılarımızı bir meydan okuyuş, meydan okuyuşumuzu bir şenlik, şenliği de ortak bir gelecek olarak yeniden kuruyoruz.* Bu çağrıda bugünün dünyasına hâkim olan zamansallık yapısından çok farklı bir zaman, özellikle de farklı bir gelecek tasavvuru beliriyor. "Teselli" sözcüğünün çağrıştığı acının yanı sıra bir meydan okuyuşu duyuyoruz. Meydan okuyuş birlikte olma, birbirine zaman ayırma, bu

zamanı kontrol altına almayla birlikte bir şenliğe dönüşmenin umudunu ve neşesini vaat ediyor. Bir beklenti ufku oluşturuyor. Gelecek, henüz bilinmeyendir ama birbirimizi tutarak, birbirimize tutunarak ortak bir geleceği kurabilir, henüz olmayanı yaratma arzusunu canlandırabiliriz. Geleceği kurmak, başkalarıyla karşılaşmalarımızla duyularımızı ve duyumsamayı yeniden devreye sokmak, kendiliği ve yaratma arzularını harekete geçirmektir. Bu bağlamda "kurmak" ya da "inşa" bir benzetme olduğu kadar, bugünde gerçekleşen kolektif bir eylemliliktir.

Feministlerin grev çağrısında dile gelen inşa, ilerlemenin işaretlerini binalarda ve inşaatta bulan hâkim ideolojiden kesin ve keskin bir biçimde ayrılmaktadır. 20. yüzyıl başında deneyimleri ve gündelik hayatı inceleyen ilk sosyologlardan biri olan Georg Simmel, inşa edilmiş dünyanın insanların öznel kapasitelerini boğmasına "kültürün trajedisi" adını veriyordu. Psikanaliz üzerine yazan çağdaş bir düşünür Christopher Bollas ise şöyle der: Eğer bir bina, zekâmızın geleceğe atfedilen tanıklığıysa, "hem şu anki görüşümüzün ötesine geçmeli, ancak çok da geleceğe gitmemeli ki kuşağımızın tasavvur dilini yabancılaştırmasın. Eğer bir bina çok fazla geleceğe giderse –bir zamanlar Eyfel Kulesi'nin yapmış olabileceği gibi– insanlar tam tersi bir intibaya kapılırlar: gelecek bugünü istila etti ve bugünün hassasiyetlerine tepeden bakıyor" (2009: 32).

Türkiye'de geleceğin inşaatla bir tutulması fazlasıyla aşina olduğumuz bir gerçek. 2017 yılının ilk ayında yaptığı bir konuşmada Cumhurbaşkanı Tayyip Erdoğan, "Batılı" özgürlük anlayışını eleştirerek özgürlüğün yeni bir tanımını vermişti: "Özgürlük bu değil!... Özgürlük, Yavuz Sultan Selim Köprüsü'nden, Marmaray'dan, Avrasya Tüneli'nden, Osman Gazi Köprüsü'nden, Çanakkale Köprüsü'nden, bir numaralı havalimanından geçer."[4] İnşaat sürecinde doğanın tahrip edildiği, birçok işçinin öldüğü bu yapıların özgürlüğün işaretleri olarak sayılması, politik hayatı felce uğratan yasakların, yaptırımların, cezaların kural haline gelmesinin yanı sıra kadınların sürekli olarak saldırıya uğradığı, taciz edildiği, tecavüze uğradığı, öldürüldüğü bir ülkede en hafif tabirle ironiktir. Ulusal ve uluslararası sermayenin beslediği anıtsal, dev, çılgın projeler "özgür bir geleceğin" betonlaşan imgeleri olarak yükselirken yaşamsallığın izlerini ve yaşamı üreten enerjilerin bugün içinde yeniyi yaratma potansiyelini boğarlar. Geleceğin bugünü istila etmesinin bir örneğidir bu.

Modernliğin çizgisel ilerleme ve kalkınmaya dayalı gelecek odaklı eril projeleri, öznelliklerin şekillenmesinde ikircikli bir rol oynarlar. Bir yandan gündelik hayatın sürekli olarak iktidar teknikleriyle düzenlenmesi ve giderek daha fazla zapturapt altına alınması bu hızlı "kalkınmayla" baş etmek zorunda kalan insanlarda bir saldırı hissi uyandırır; bugünün varolan yaşama biçimleri gelecek uğruna yerilmekte, aşağılanmaktadır. Öte yandan bu türden bir istila Bollas'ın ifade ettiği gibi bilinçdışı bir selamlamayla, buyur etmeyle karşılanır.[5] Bollas'a göre, saldırı nesnesinin bilinçdışında kabul görmesi, buyur edilmesi ilginç, psiko-manevi denilebilecek bir soruyu ortaya çıkarır: Bu dünyaya tevdi edilmiş benliklerimiz, boktan başka bir şey değil midir yoksa? Bedenlerimiz çürüdükçe, heba oluşumuzun ilk işaretlerini görürken, bir gün gelip de kokuşmuş bir kalıntıya dönüşeceğimizi bilirken, bu dışkıdan geriye bir şey kalacak mı? Dirilmemiz gerçekten mümkün mü? Kendi çöpümüzden, pisliğimizden ne yaratılabilir ki? (2009: 43)

İnsanların yaşamı yaratma güçlerinin, buna yönelik eylemliliklerinin boşa çıkarıldığı, anlamsızlaştırıldığı bir dünyada çöp ve pislik, paradoksal olarak "kalkınmanın" yakıtı olur. Ölümle takıntılı bir ilişki kuran eril politikanın iktidar dürtü-

sünü oluşturur. Adriana Cavarero, ölümün hayatı anlamlandıran esas ilke hale gelmesinin ilk örneklerini modernliğin beşiği sayılan Eski Yunan'da bulur. Antik Felsefeyi, yaratıcı ve ustalıklı bir feminist okumayla incelediği *Platon'a Rağmen* (2017) adlı kitabında Batı metafizik düşüncesinin temelini oluşturan bu felsefe dizgesinde gündelik yaşamın ve kadının nasıl yok sayıldığını tartışır. Cavarero'ya göre kendini sonsuzluk aynasında görmek isteyen, evrensellik iddiasındaki erkek felsefeci, ölümü yaşamın ölçüsü olarak alır. Hayatı başlatan ve yeniyi yaratan doğumu, aslında bir anneden doğmuş olduğunu inkâr ederek bu gerçekliğin içindeki ölümün de ötesine geçmeye çalışmaktadır. Ölümsüzlük arzusu, ölümle takıntılı bir ilişki içinde denetim ve hâkimiyet peşinde koşmaktır. Bu tahayyülde kadın devre dışı bırakılarak doğurganlık başta olmak üzere en genel anlamda yaratma gücüne el konur. "Aristoteles'in de üremenin nedenini tamamen babanın spermine bağlamak istediğinde hep söylediği gibi, erkek erkeği üretir. Ama erkeklerin aslında insanı (erkek) ürettiğini, böylelikle tıpkı planladıkları gibi, ebedi ve evrensel olan, en azından böyle olduğunu iddia eden bir şey doğurmuş olduklarını söylemek daha doğru olacaktır. Erkekler zorunlu olarak sonludur, onlar da ölürler ama nötr/eril özleri, Batı kültüründe ebedileşerek varlığını sürdürmeye devam eder" (Caverero, 2017: 156-7). Bu sonsuz erkeklik imgesinde ifade bulan planlama, denetim ve hâkimiyetin sonucu bugün gördüğümüz gibi şiddetli bir yıkımdır. Gündelik yaşamın, bu yaşamın içindeki kadınların, ama daha genel düzeyde çok sayıda insanın ve insan-olmayanın heba edilmesi, birikerek devleşen çöpe ve pisliğe terk edilmesidir. Böylece katastrofobik gelecek bugünü istila eder.

90 yıllık hayatında Avrupa'da Nazizmden Bolşevizme yaşanan şiddet dolu dönüşümlere tanık olmuş Macar felsefeci Agnes Heller, yakın zamanda verdiği bir söyleşide bugünün politikasına hâkim olan tiranların hiçbir vaadinin kalmadığını söylüyor. "Tabii ki 20. yüzyılın bazı ideolojilerinde bulunan, halklara –istemediklerinde bile!– mutluluk getirme iddialı mesihçilik tehlikeliydi. Ama en azından yaratılacak bir altın çağ vaadi vardı orada. Kendini bunlara kaptıran entelektüeller olmuştu. Bugün tiranlar ve onların kuşatmacı zihniyeti yurttaşları muhasara altına alıp ağlarına hiçbir entelektüeli kabul etmeyen negatif bir ideolojiyle şekillendiriyor."[6] Geleceğin daha iyi olacağını vaat eden modern ilerlemeci ideal bugünün dünyasında iddia ettiği üretkenliğini yitirmişse ya da gelecek, birikip duran ölü metalar dışında hiçbir inandırıcı vaat olmaksızın bugünü istila etmişse, yeryüzünde yaşamın imgesi çöp ve hebadan başka bir şey olmayacaktır. Hatta, bir zamanlar Marx'ın tartıştığı gibi hâkim sınıfın iktidarını desteklerken bir yandan da bir kolektif çıkar yanılsaması üreten devlet ya da Matthew Arnold'un hüsnütabiriyle "benliğimizin en iyi yanı" olan devlet özelleşerek bu rolden vazgeçmişse, gökyüzüne tırmanarak yeryüzünü yıkım ve acıya terk eden sermaye birikiminden başka bir imgesi kalmayan gelecek bugünü istila etmektedir. Bir felaket olarak gelecek, çöpten ve hebadan oluşmuş sonsuz bir zaman yaratır bugünde. Bu açıdan, "insanlığın" giderek kendi ölümüne daha fazla saplanması, bombalanan kentlerden perişan edilen mültecilere, metruk kent mekânlarından doğal ve ekolojik felaketlere uzanan felaket imgelerinin büyük bir süratle dolaşıma girmesi manidardır. Felaketin temsilleri kültürel ve sanatsal üretimde de yaygın bir yer kaplamaktadır.

Bu tablo, yaşamın mükemmelleştirilebileceğine, doğanın denetim altına alınabileceğine, modern toplumun melezlikten arındırılabileceğine, ister siyahi insanlar, ister alt sınıflar, isterse kadınlar olsun "alttaki" ötekilerin disipline edile-

bileceğine, eğitilebileceğine ve dönüştürülebileceğine, en azından modern olma arzusuyla aşılanabileceğine dair 19. yüzyıl modernliğinin eril vaadinden son derece farklıdır. Burjuva demokrasisinin himayesinde liberalizmin ve medeniyetin evrensel değerleri bu vaatle şekillenmişti. Bir başka yerden bakıldığında ise modernliğin öteki yüzü görülür: sömürgecilik, ırkçılık, Batı tahakkümü çerçevesinde öne sürülen mükemmelleştirilebilirlik vaadinin taşıdığı mahrem ve kamusal şiddet biçimleri ilerleme ve kalkınma gibi kulağa hoş gelen kavramlara tercüme edilmiştir. Bugün telafisi mümkün olmayacak şekilde görünür hale gelen tam da modernlik rejimine içsel olan bu ikili gerçekliktir: Demokrasi güçlülere hizmet eder, sömürgeciliğin akıl dışı şiddeti modernliğin aklına ve hukukuna içkindir. Ve bu ikili gerçekliğin kendini içeriden çökertebilecek tehlikeli görünürlüğü, kitlelerde bir boşunalık ve geleceksizlik hissi yaratmakta, onları ele geçirip sapkın bir arzuyla çöpe ve heba olmaya doğru itmektedir. Deleuze ve Guattari'nin tartıştığı gibi, "kitleler faşizmi istediler, tam da anlaşılmayı bekleyen, kitlelerin bu sapkınlaşmış arzularıdır" (2000: 29).

KADINSI POLİTİKA VE FEMİNİZM

Bugün içinde yaşamaya çalıştığımız eril iktidar rejimleri ölümün suretinde bir gelecek dayatmakta, hatta ölümü ve çürümeyi arzulanır hale getirmektedir. Kapitalizm ve patriyarkanın ölümcül işbirliği yeryüzünde birlikte yaşamın yok edilmesi sınırına dayandı. Helene Cixous'a göre ikilikçi cinsiyet rejiminde bir tarafın üstünlük kazanabilmesi için diğerini öldürmesi gerekir (aktaran Moi, 1989: 124). Tarih içinde oluşturulan modern cinsiyet kutuplaşması bir savaş ortamıdır. Bu rejimde erkek, baştan muzaffer ilan edilmişse, "çift" kendi halinde kalamaz; erkek kadını alt eder, etkisiz kılar. Sonuçta zafer etkinlikle (erillik) yenilgi edilgenlikle (kadınsılık) bağdaştırılır. Kadın edilgen değilse yok edilir.

Bu noktada bir dizi soru sorulabilir: Feminist politikalar kendini tek gerçeklik olarak dayatan bu ölüm sürecini durdurabilir mi? Feminizm, kadınsılığı varolan haliyle yeniden üretmeden nasıl canlandırabilir? Feminizmin öznesi kimdir?

"Feminizmin öznesi kimdir?" sorusu yaklaşık on yıl önce Amargi İstanbul Feminizm Tartışmaları'nda gündeme gelmişti.[7] Soru etrafında şekillenen panelde hem konuşmacılar[8] hem de izleyiciler farklı sorunlara, kimi zaman açmazlara değindiler. Feminizmin öznesinin toplumda var olan "kadınlar" olarak alınması yeterli miydi? Özne, kadınlarla sınırlanacaksa bile kadınlar arası cinsel/bedensel, sınıfsal, etnik, politik farklılıklar feminizmin öznesini nasıl etkiliyordu? Feminizmin daha geniş politik çerçevelerle, mesela, modernlikle, milliyetçilikle ilişkisi neydi? Feminizm anti-emperyalist mi olmalıydı? Farklılıklar nasıl bir ortak alanda buluşacaktı? Bu buluşmanın zemini ve ilkeleri ne olabilirdi? Tartışmanın ana eksenini, toplumsal cinsiyetin nasıl tanımlanacağı, bu tanımlamanın diğer kimliklerle ve politik meselelerle ilişkisi oluşturuyordu.

Bu toplantıda Gülnur Savran toplumsal cinsiyetin tanımlanış şekline şu şekilde dikkat çekmişti: "Toplumsal cinsiyeti bir düzenleyici ilke, bir norm olarak kabul edersek, bu norma karşı çıkan herkes feminist özne içinde yer alabilir ki o zaman da zaten özne dağılır, sınırları belirginleşmiş bir özneden söz etmek mümkün değildir. O zaman her isteyen, etik olarak, siyasal olarak bu duruma karşı çıkan herkes, yani erkekler de bu öznenin içinde yer alabilirler." Toplumsal cinsiyetin bir düzenleyici ilke, bir norm olarak tanımlanmasına karşı çıkan Savran'a göre toplumsal cinsiyet ikiliğinin ve eşitsizliğinin "maddi temellerini" esas almak gerekir:

"Bu ikiliğin aşılması ancak bu ikiliğin içinden geçerek mümkün. Yani kadınların bu ikiliği aşmaları ancak özne olarak, erkeklere karşı erkeklerin iktidarını zayıflatacak somut talepler geliştirebilmeleri ile mümkün" (2011: 303).

Toplumsal cinsiyeti tanımlarken "norm" ile "maddi temeller" arasında bu şekilde yapılan ayrım, maddeci feminizmler ile dile, söyleme, psikanalitik anlamlandırma dizgelerine vurgu yapan feminizmler arasındaki farka da işaret etmektedir. Maddeci feminizm erkeklerin sömürdüğü, ezdiği, ihlal ettiği, yoksaydığı kadınların bedenlerine –cinselliğine ve emeğine– ve bunlarla ilgili olgulara odaklanır. Kadınların patriyarka içinde şekillenen deneyimlerini ve öznelliklerini öne çıkarır. Feminizmin öznesi, erkeklerin iktidarına karşı mücadele eden kadınlardır. Normları temel alan öteki anlayışta ise, kadın ve erkek bedenlerinin ötesinde sembolik düzlemde şekillenen kadınsılık ve erkeksilik, başat tanımlayıcı olarak iş gören eril dile, sembollere ve normlara (örneğin psikanalizden esinlenen feminizmlerde fallusa göre) belirlendiği için, feminizmin öznesi hegemonik normların sınırında/karşısında yer alan/eyleyen kadınlar ve erkekler (ve bu konumları dönüştüren, aşan, yeniden icat eden, hatta tümüyle ötesine geçen özneler) olabilir. Feminizm içinde bu tartışma uzun süredir kuram ve pratik alanında çeşitlenerek devam etmektedir.

Bu tartışmayı bir zıtlaşma üzerinden sürdürmektense, modernlik vaatlerinin iflası ve günümüzün yıkım ve ölüm üreten iktidar dürtüsünü besleyen koşullarda iki bakış arasındaki keşisme noktalarına bakabiliriz. Bugünü oluşturan tarihin şiddet dolu seyri, norm ile maddi koşulların kolaylıkla birbirinden ayrılamayacağını, birbirine dönüşen, birbirini besleyen dinamikleri olduğunu göstermiyor mu? Erkeklerin çıkarlarıyla oluşturulan modern cinsiyet rejimi, dil, bilgi ve sembolleri bu çıkarların itkisiyle kodlamış, kuramsallaştırmış, bu şekilde evrenselleştirerek erkeklerin çıkarlarına hizmet eder hale gelmiştir. Kadınları ezen, kadınların emeğine, bedenine el koyan tek tek erkekleri de fail kılan patriyarkadır; ama öte yandan tek tek erkekleri haklı çıkaran, destekleyen kurumların ve söylemlerin iktidar yapılarını ayakta tutan da normlar ve dil. Bu döngünün kırılabilmesi için ne sadece el konan emeğe ve bedenlere karşı kadınların mücadelesi ne de sadece kadın, erkek ve başka öznelerin de yer aldığı eril dilin ifşası ve eleştirisi yeterlidir. Ne bedenlerin alanını terk edebiliriz ne de sözcüklerin.

O zaman, gözlemlenebilen maddi koşullar ile kolayca işaret edilemez, dolayımlı bir şekilde işleyen normlar arasındaki gerginliği başka tür bir somutluğun alanında yeniden değerlendirmek gerekir. "Feminizmin öznesi kimdir" tartışması ancak bugünün koşullarında beliren somut pratikte farklı bir açılım bulacaktır. Kadınlara ve kadınsı olana (ki bu ikisi arasında bir özdeşlik olmasa da tarihsel olarak bir yakınlık olduğu açıktır) karşı çok uzun zamandır, yoğunluğu azalmadan, hatta belki çoğalarak yöneltilen şiddet, önemli bir kalkış noktasıdır. Birçok ülkede kadın kırımı (*femicide*) niteliği alan bu şiddet biçimine karşı mücadelelerin, kitlesel bir feminizmi sahneye çıkarmış olması bir tesadüf olarak görülemez.

Arjantin'de 2015'te kadın kırımına karşı *Ni Una Menos* (bir kadın daha eksilmeyeceğiz) sloganıyla sokaklara çıkan hareket,[9] son birkaç yıldır kadınları greve çağırıyor. Hareketin içinde yer alan Verónica Gago'ya göre bu birdenbire, kendiliğinden oluşan bir eylemlilik değil; tarihsel jeneolojisi çok daha eskilere ve farklı eylem biçimlerinde biriken deneyimlere uzatılabilir, ama harekette yeni bir yan var.[10] Genç bir kadının cinayetiyle tetiklenen *Ni Una Menos* hareketi, mağduriyet söyleminin ötesine geçmek için grev çağ-

rısı yapıyor. Kadınlara karşı şiddet ile neo-liberal ekonomi, ekolojik tahribat, sömürgeci şiddet arasında önemli bağlantı kuruyor. Kadın kırımım evden fabrikaya, mahalleye, cezaevine genişleterek karşısına alıyor. Kadın kırımı, kadınların özerkliğine yapılan bir saldırıdır. Kadınların özerklik talebi ise cinsellikten, emeğe, toprağa uzanan farklı anlamlar kazanabilir. Özerklik ilkesi, "öznellikler üretmek, farklı bölgeleri birbirine bağlamak, topluluk oluşturmak için bir sözleşme olarak iş görüyor. Öznellikler ve topluluk için duyulan arzu arasında ilginç bir ilişki var – burada toplululuk tamamlanmış, hep geriye dönmeye çalıştığımız, romantize edilen, mitik bir topluluk değildir; birlikte olmanın ve birlikte olarak politik bir güç oluşturmanın arzusudur."[11] Sonuçta ortaya çıkan, Gago'nun deyişiyle kitlesel bir feminizm ya da kitlelerin feminizmidir. Bu hareketin başrolünde tüm farklılıklarıyla kadınlar vardır; "erkeklerin kenara çekilmeleri ya da daha iyisi, merkezî rolde olmayacakları bir harekete nasıl katılabileceklerini düşünmeleri gerekir."

1987 yılında Istanbul'da gerçekleştirilen Dayağa Karşı Dayanışma Yürüyüşü de Türkiye'deki feminist harekette önemli bir dönüm noktasıdır. 12 Eylül 1980 darbesinden sonraki ilk kitlesel eylem olarak nitelenebilecek bu hareketi tetikleyen "Kadının sırtından sopası, karnından sıpası eksik olmaz," diyerek dayak nedeniyle boşanmak isteyen ve dördüncü çocuğuna hamile olan bir kadının davasını reddetmesi üzerine bir grup kadının hâkimi protesto etmesi ve hâkim aleyhinde dava açması olmuştu. Bu etkinliğe sadece farklı gruplardan feminist kadınlar değil feminist çevrelerin dışından da çok sayıda kadın katıldı. Yürüyüşün hazırlanmasında aktif olarak yer alan Filiz Kerestecioğlu'na göre eylemin bu denli geniş bir ilgi göreceğini beklemiyorlardı.[12] Şirin Tekeli de şöyle diyor: "Yasal olmasına rağmen yine de yürüyüşe çok katılım olmasını beklemiyorduk fakat tam tersi oldu, binlerce ve her kesimden kadın katıldı."[13] Mor Çatı'nın kurulması dahil, birçok feminist yapılanmaya ve etkinliğe ilham veren bu eylem, sanki yıllar sonrasında feminist hareketle ilgili olarak dile getirilen feminizmin öznesine ve kitleselleşmenin nasıl mümkün olduğuna[14] dair sorulara geçmişten gelen bir yanıt niteliğindedir. Dayak, taciz, tecavüz, cinayet ve başka birçok biçim alan kadına karşı şiddet, kadının ve yaşamın özerkliğine yapılan ağır bir saldırıdır. Buna karşı farklı kesimlerden kadınların öncülüğünde gerçekleşen eylemlilikler, şiddetin nesnesi haline gelen ve en önemlisi öznesi olmayı reddeden geniş bir kesim tarafından benimsenebilir. Kadınsı politikanın kalkış noktası budur.

Feminizmler bugünün eril iktidar dürtüsünün ürettiği, heba olmaya doğru savrulan sapkın arzuyu durdurabilir mi? Belki. Buna karşı yaşamı, yaşanabilir bir yaşamı yeniden üretme arzusunu uyandırmanın bir yolunu bulabilirlerse. Kadın Grevi bir durdurma biçimidir. Başka biçimler de düşünülebilir. Bu, aynı zamanda farklılıklarla birlikte yaşamanın, böyle bir topluluğun arzusudur. Gago'nun dediği gibi yeni bir topluluk için duyulan arzu. *Ni Una Menos* hareketi, "farklılığı bir zayıflıktan ziyade bir güç haline getirmiştir. Bu son derece karmaşık bir görevdir, ama günümüz toplumsal gerçekliğinin önümüze koyduğu meydan okumalara karşı hareket, bu isteğinde içten olduğunu gösterecek şekilde devam etmektedir."[15] Bu karmaşık görevde feministler, neo-liberal düzende daha da ölümcül bir hale gelmiş olan erkeklerin her şeye kadirlik (*omnipotence*) fantazisiyle yollarını ayırmak zorundadır. Kadınsılığı erillikle yepyeni bir ilişki içinde ortaya koymak gerekir. Varolan feminizmler, erillik ve kadınsılık arasındaki dengenin nasıl olması gerektiğinin tartışmasını yaptılar

bugüne dek. "Toplumsal cinsiyet" kavramı sayesinde çeşitli kurgu ve yapı-sökûm işlemleri gerçekleştirildi. Ancak, modernliğin tuzağına düşmemek için uyanık olmak gerekiyor. David Scott'un (2004) sömürgeci modernliğin paradoksu olarak tarif ettiği tehlike, yani sömürgedeki entelektüellerin "modernliğin askerleri" olma tehlikesi kadınlar, hatta feminist kadınlar için de geçerlidir. Modernlik vaatlerinin ikili gerçekliğini görmeden, eril rejimlerin şiddetle oluşturduğu ve sömürdüğü "kültürün trajedisi"nin sınırları içinde kalırlarsa, kadınlar da "modernliğin askerleri" olabilir.

Daha önce de tartıştığım gibi bildiğimiz anlamıyla feminizm, modernliğin bir ürünüdür. Kadınlar modernliğin ilk zamanlarından beri erkeklerle eşit haklara sahip olmak için mücadele ediyor. Bu mücadele içinde farklı tartışmalar ve feminizmler ortaya çıktı. Ama kadınlar, hiçbir zaman modern demokrasi adı verilen sisteme özgü açmazlardan ve gerilimlerden azade olmadılar. Bunların başında eşitlik ve farklılık açmazı gelir. Fallik sembolik sistem içinde farklılık, sonuçta hep Öteki'ni imliyorsa bu açmazdan bir çıkış yolu yoktur. Bugün, fallik sembolik sistemin ötesinde düşünmeli; bunun içinde ortaya konan iktidara, oluşturulan egemen anlamlara ve kadınlara atfedilen konumlara ve adlandırmalara karşı çıkmalıyız. Çünkü bir yandan da kadınların kendi eyleme güçleri, farklılıkları, deneyimleri ve politikaları hiçbir zaman bu çerçevelere sığmadı, sığmıyor.

Kadınsı politikayı canlandırmak için, kadın-erkek hiyerarşik ikiliğini reddetmek, yani toplumsal cinsiyet kategorisini sınırsız bir kuir çeşitlilikte eritmek de yetmez. Gülnur Savran'ın dediği gibi, "bu ikiliğin aşılması ancak bu ikiliğin içinden geçerek mümkün." Cinsiyet farkını tanımlayan baskıcı tarih repertuvarının içinden yapılacak bir çalışmayla buradan damıttığımız kadınsılığa dair bilgi, etik ve politika parçacıklarını kolektif olarak bir araya getirerek bugün içinde yeniden yaratmalıyız. Bu türden bir yaratıcı derleme geçmiş feminist tarih içindeki belirli anlara geri dönmeyi, hatırlamayı gerektirir. Örneğin, siyahi feminist Audre Lorde'un (2000) "farklılığı elzem bir güç" olarak tanıma önerisinin yıllar sonra *Ni Una Menos*'da (bilerek veya bilmeyerek) başka türlü dile gelmesi umutlandırıcı bir örnek. Kadınsı olan, görünmez bağlarını ve kaynaklarını kadınların deneyimlerinde, mücadelelerinde ve eyleyiciliklerinde bulur. Ancak bir yandan da verili bir kategori olarak kadınların ötesine geçerek, bu dünyada başka türlü bilmenin ve yaşamanın arayışında olan –zaten olan ya da henüz olmayan– başkalarını da kucaklayacaktır. Kadınsı, zapt edilmiş bir yaşam bilgisidir; akıl/beden ikiliğini kabul etmeyerek, ölümü ve yaşamı soyut, idare edilebilir kategoriler olarak görmeyerek, otomatik bir ilerlemeye bel bağlamayarak dünyanın içinde başka türlü bir olma hali ve ihtimalidir. O zaman kadınsı politikaya dair yaşamsal soru şu olabilir: Yaşamın ölçüsü haline gelen ölümün pençesinden nasıl kurtulabiliriz? Sadece bu da değil. Bu koşullarda ve derlediğimiz malzemelerle bugün yaşamı nasıl yeniden yapmaya girişebiliriz? Aşure yapmanın kadim bilgisi gibi, elimizin altında ne varsa, geçmişten ve bugünden derlediklerimizle bu dünyadaki yaşamı besleyen, bir başka deyişle ölümcül eril güce karşı bugünde geleceği kuran bir birlikteliği nasıl yaratabiliriz? Bunu en iyi eril iktidarlara karşı yıllardır verdikleri yaşam mücadelesinin görünmez kahramanları kadınlar bilir. ❐

DİPNOTLAR

1 Linda McDowell (1999) toplumsal cinsiyetin coğrafya ve bedenlerle ilişkisini tartıştığı makalesinde, modernlik öncesi çeşitli topluluklara atıfla günümüz hetoronormatif cinsiyet ikiliğinden çok farklı cinsiyet ve cinsellik pratiklerine dair örnekler verir.

2 Örneğin Afsaneh Najmabadi'nin (1998) modernleşme sürecinin öncesinde İran toplumunda farklı kadınlar arasındaki homo-sosyal ilişkilere dair yaptığı tartışma bu açıdan çarpıcıdır.

3 Siyasi toplum için kullanılan *body politic* (politik beden) lafı bu türden bir fantaziye örnek verilebilir.

4 "Erdoğan'la tarih 'sil baştan': Özgürlük köprüden, tünelden, havalimanından geçer", *Diken*, 19 Ocak 2017. http://www.diken.com.tr/erdoganla-tarih-sil-bastan-ozgurluk-kopruden-tunelden-havalimanindan-gecer/

5 Bollas buna "unconcious welcoming" adını veriyor.

6 "Agnes Heller: Modern tiranlar hiçbir şey vaat etmiyor, yol kesiyorlar" *Medyascope.tv*, 29 Kasım 2018. https://medyascope.tv/2018/11/29/agnes-heller-modern-tiranlar-hicbir-sey-vaat-etmiyor-yol-kesiyorlar/

7 Bu tartışmanın da içinde yer aldığı bir dizi tartışma *İstanbul-Amargi Feminizm Tartışmaları* (2011) adıyla yayımlandı.

8 Kolaylaştırıcılığını Gülnur Elçik'in yaptığı, benim de konuşmacı olarak yer aldığım "Feminizmin Öznesi Kimdir?" başlıklı tartışmadaki diğer konuşmacılar Gülnur Savran ve Nükhet Sirman idi. Meltem Ahıska, Gülnur Savran ve Nükhet Sirman katılmıştı.

9 Hareketin talepleri için bkz. "3 Haziran: Ni Una Menos Hareketi Ne Diyor?", *Çatlakzemin*, 17 Haziran 2017. https://catlakzemin.com/3-haziran-arjantin-ni-una-menos-hareketi-ne-diyor/

10 Artineine's Life .ik'k Meltem Ahıska, Gülnur Savran ve Nükhet Sirman katılmıştı. "Argentine's Life-or-Death Women's Movement", *Jacobin*, 3 Temmuz 2017. https://www.jacobinmag.com/2017/03/argentina-ni-una-menos-femicides-women-strike/

11 aynı kaynak.

12 Filiz Koçali, "15. yılında dayağa karşı dayanışma yürüyüşü", *Bianet*, 9 Nisan 2003. https://bianet.org/kadin/medya/10137-15-yilinda-dayaga-karsi-dayanisma-yuruyusu

13 "Şirin Tekeli ile Söyleşi: Karı Kuvvetlerinden Feminist Harekete", *5Harfliler*, 30 Haziran 2016. http://www.5harfliler.com/sirin-tekeli-ile-soylesi-kari-kuvvetlerinden-feminist-harekete/

14 Filiz Karakuş "Feminizmin Öznesi Kimdir?" (2011) tartışmasında feministlerin dar bir grup olarak kalması tehlikesine işaret ederek, feminizmin kadınlar arasında köprüler kurarak kitleselleşebilmesi meselesini gündeme getirmişti.

15 "Argentine's Life-or-Death Women's Movement", *Jacobin*, 3 Temmuz 2017. https://www.jacobinmag.com/2017/03/argentina-ni-una-menos-femicides-women-strike/

Feminist Kavramlar, Tartışmalar:
*Farklılıklarımızı Düşünmek**

NÜKHET SİRMAN - BERNA EKAL

Birer akademisyen olmamıza rağmen bu yazı bir araştırmaya değil, birimizin 1981 diğerimizinse 2000 yılından beri içinde yer aldığımız feminist hareketteki deneyimlerimize dayanmaktadır. İleri süreceğimiz görüşler kimseyi temsil ya da yansıtma hedefi gütmemektedir. Konu feministlerin içlerindeki farklılıklardır. Bu farklılık ya da benzerlikleri başkaları başka biçimde görebilir, deneyimlerimiz birbiri ile örtüşmeyebilir. Dolayısıyla da feministler arası farklılıklar derken bu farklılıkları değerlendiren çeşitli bakış açıları olduğunu unutmamak lazım. Bizim bakış açılarımız da bir yandan deneyimlerimiz, yaşadıklarımız, diğer yandan okuduklarımız ve araştırmalarımız çerçevesinde oluşmuştur.

Feminist teoride farklılık, eşitlikle birlikte en çok tartışılan kavramlardan biri. Önceleri farklılık, erkeğin norm olduğu, kadınınsa erkekten farklılığıyla (ki bu farklılık aynı zamanda bir "eksikliğe" işaret etmekteydi) açıklandığı bir dünyada daha çok kadınlar ve erkeklerin birbirlerinden farklılıklarına / benzerliklerine odaklanarak tartışıldı. Bu tartışma önemli siyasi bir pozisyonu da betimliyordu: kadın-erkek eşitliği için mi mücadele edilecek, yoksa farkın siyaseti mi yapılacak? Her ne kadar bu tartışma "eşitlik feminizmi mi farklılık feminizmi mi?" gibi bir çerçeveye indirgenemese de buradaki asıl dertlerden biri, farklılığı reddederek mi yoksa farklılığa olumlu bir anlam yükleyerek mi eşitliğe ulaşılacağı sorusuydu. Daha geniş bir çerçeveden değerlendirildiğinde bu sorgulamanın nihai neticesi, "aynı anda hem bir siyasal özdeşleşme kategorisi olarak kadınlığın önceliğini onaylayan, hem bizzat bu kategorinin doğasını sorgulayan feministler[in] kadınlık düşüncesini hem inşa etmeye hem yapıbozuma uğratmaya çalış[ması]" (Ergas, 2005: 489) oldu. Başka bir deyişle soru şuydu: siyaseti yapılan bir kategori aynı anda istikrarsızlaştırılabilir mi? Buradan doğan gerilimin bugün bile tamamıyla ortadan kalktığını söylemek elbette mümkün değil; ama bu tartışmalar sayesinde bugün bizler farklılığı düşündüğümüzde aklımıza ilk olarak kadınların erkeklerden farklılığı meselesinden ziyade kadınların (ve belki de daha çok feministlerin) kendi içlerindeki farklılıklar geliyor.

Ergas'ın altını çizdiği gerilim noktasını açmakta fayda var. Kadınlar (ve belki de feministler) arası farklılık ya da benzer-

(*) Bu yazı, editörlerin önerisiyle, yazarların 4 Mayıs 2019'da Kadının İnsan Hakları Yeni Çözümler Derneği'nin düzenlediği Feminist Buluşmalar'ın "Farklılıklar/Farklılıklarımız" başlıklı konuşmasından derlenmiştir.

likler hayatın akışında var olmasına rağmen, bunların hangisinin vurgulanacağı söyleme bağlı. Diğer bir deyişle durduğumuz yer ve yapmaya çalıştığımız politikaya göre benzerlikleri vurgulamayı ve üstelik hangi benzerlikleri vurgulayacağımızı da biz seçeriz. Aynı zamanda feminist söylemin kadınlık denen kategoriyi hem kabul edip hem de sorgulaması da bu kategorinin kendisinin bile söylemde kurulduğunu, kadınlığı kabul etmenin feministler için bir mücadele alanı olduğunu gösteriyor. Bu mücadelede hayatın farklı alanlarında konumlanmış olan kadınların farklı şeyleri benzerlik ya da farklılık olarak tanımlayacakları aşikâr.

Feminizm içinde kadınlar arasındaki farklılıklar genelde güç ilişkileri bağlamında tartışılmıştır. Güç ilişkilerinin sorgulanması her zaman söz konusuydu ve bu feminizmi feminizm yapan en önemli özelliklerden biri olageldi. Bu sorgulama daha ziyade feministlerin kendi örgütleri içindeki farklı konumların (örneğin profesyonellik ya da gönüllülük gibi, sınıfsal ya da eğitim düzeylerindeki farklılıkların, arkadaşlık bağları gibi etmenlerin) karar alma süreçlerine etkileri açısından ele alınıyor, farklılıkların hiyerarşi üretmesinin önüne geçecek önlemlerin alınmasına çalışılıyordu. Hareketin içinde "öncüler", "uzmanlar", "liderler" olmasının istenmemesi bununla ilgiliydi. Ancak elbette bu yazıda da ele alacağımız gibi tartışılan güç ilişkilerinin bağlamı bunlarla sınırlı kalmadı.

Bu yazı hızlı bir feminist tarih anlatısından bugüne gelecek ve çeşitli duraklarda farklılıklarımızın nasıl tarif edildiğini göstermeye çalışacaktır. Nükhet bu durakları kendi yaşam çizgisinin duraklarıyla feminist hareketin duraklarının karışımından oluşturmayı seviyor. Mesela 1986: doktora için yurtdışında olması ama aynı zamanda TBMM'ye CEDAW'daki çekincelerin kaldırılması için feminist olan olmayan 2.861 kadının imzalı metninin götürülmesi. Bu dilekçe kadın hareketinin görünürlüğünü ve sesini oldukça yükseltti ama yurtdışında olduğu için Nükhet bu eylemin tüm etkilerini deneyimleyemedi.

Ancak bu hızlı tarih anlatısını bir ya da iki feministin deneyimine dayandırmak feminist tarih yazmaya dair başlı başına bir iddiadır. Buna göre nesnellik kavramı, tarihin tekil bir bakış açısından yazıldığının üstünü örtmek için kullanılır. Feminist tarihyazımı ise tarihin öznel bir anlatı şeklinde yazılabileceğini ve bunun tarihin dışarıda bıraktıklarının deneyimlerini görünür kılmak için gerekli bir yöntem olduğunu bize gösterir. Tarihi de hakikati de çoğullaştırmak isteyenlerle istemeyenler arasındaki fark feministlerin tarih yazma biçimi kadar feminizm yapma biçimini de etkiler. Bu fark, tarihe ya da toplumu hakikati ortaya çıkarmak için bakmak ile tekil bir hakikat olmayacağını savunmak biçiminde de tanımlanabilir. İkinciler gündelik hayattaki farklı kadın olma hallerinden kaynaklanan söze öncelik tanırken birinciler daha alışılmış nesnel bir politika anlayışına göre feminist politika yapanlardan oluşur. Nesnelliği sorun edenler ile sorunsuz kabul edenler arasındaki farkı biz, başka nitelendirmeler de mümkünken, bu şekilde tanımlamayı seçiyoruz. Bize göre bu fark aynı zamanda kültürel bir siyaset güden feministlerle toplumsal yapıya göre siyaset yapan feministler arasındaki farklılığa da tekabül etmektedir. İnşacılığa dayanan bir feminizmi kültürel feminizm olarak tarif etmenin ne kadar doğru olduğu sorusunu bir yana bırakarak söylemsel pratikleri önceleyen bir feminizmin nesnellikle sorunları olmasının da anlaşılır olduğunun altını çizmek mümkün.

İstanbul'da kadınların toplanmaya başlaması 1980 öncesine dayanır. 1978 yılında Duygu Asena'nın yönetiminde çıkmaya başlayan *Kadınca* dergisi ve İKD gibi deneyimler ve üniversitelerde kadınların

kadınlık durumlarını konuşması ile başlayan bir süreç Nükhet için Ankara'da 1984 yılında başladı. Ankara'da bir grup kadın bu tarihten itibaren bir araya geldiler, siyaseti, kendilerini, yapabileceklerini ve İstanbul'daki kadınlarla ilişkilerini konuştular. Bu kadınlar önce yavaşça, sonra daha gür bir sesle kendilerine feminist demeye ve küçük toplaşmalarla bir araya gelmeye başladılar. İstanbul'dan bazı arkadaşlar 1987'de *Feminist* diye bir dergi çıkarınca "feminizm" adıyla sanıyla ve şimdi de dergisiyle tanınan bir siyaset halini aldı. Bir yıl sonra *Kaktüs*, sosyalist feminist adını alarak kendini *Feminist* dergisinden ayrıştırarak feminizm içi ilk farklılığın adını koydu. Aslında *Feminist*'i çıkaranlar da sosyalistti. Her iki ekip de kadınların ev içi emeğine dayanarak erkekler ve kadınlar arasında sınıf ilişkisi olduğunu iddia eden Christine Delphy'nin *Baş Düşman* kitabını şiar edinmişlerdi. Ama *Feminist* dergisi daha çok kadınlığın özellikle de beden üzerinden keşfine daha çok ağırlık verirken *Kaktüs*'ün odağında emek kavramı ve kadın emeği kavramı vardı.

1980'lerin sonunda Dayağa Karşı Yürüyüş ve CEDAW dilekçesi gibi kitlesel eylemler feminist harekete damgasını vururken yazan çizen feministler bu iki dergi etrafında düşünce ürettiler. 90'lar ise daha çok kadınların geldikleri siyasetlere dönmelerine tanık oldu. Sol gruplar içinde siyaset yapan ve kendine feminist diyen kadınların yanı sıra, feminizm yerine kadın hareketi tanımını tercih edip kadın siyaseti yapan 1980'lerin sonunda kurulan Ayrımcılığa Karşı Kadın Derneği gibi gruplar da ortaya çıktı. Bunların dışında kalan ve *Feminist* ve *Kaktüs*'ten etkilenen kadınlar kendilerine bu yüzden bağımsız feminist demeye başladılar. Başka bir parti aidiyeti olmaksızın feminizm yapan, bir anlamda soldan bağımsız kadınlardı bunlar. Bu kadınlar 1995 yılında çıkmaya başlayan *Pazartesi* dergisi etrafında görüldüler daha çok. Yayın kurulunda hem *Kaktüs*'ten hem *Feminist*'ten gelen kadınlar vardı. Ama bütün bunlar Nükhet için biraz muğlak. Hem Ankara'dan İstanbul'a taşınma hem de çocuk bakıp ders yetiştirme zamanları. Kürt kadın grupları ile sorunlar yaşandığını, Taksim'de olaylar çıktığını, yeni yeni bağımsız feminist grupların oluştuğunu hatırlıyor ama bunlar aralarındaki ilişkiyi pek kuramadığını, çoğu Nükhet için birer bağımsız olay olarak kalmış görünüyor. Öncesi ve sonrasını tam bilemediği için düzgün bir analiz yapmak oldukça zor.[1] Zaten Ankara'dan gelen için İstanbul feminizmi biraz fazla hırçındı. Ankara'da da iki ayrı grup vardı aslında: Perşembe grubu ve Kadın Dayanışma Derneği. Perşembe grubu daha çok kadınların gündelik hayatına ve kadınlığına eğilirken Dayanışma grubu kadınlarla dayanışarak kadına yönelik şiddetle mücadele etmeyi amaç edinmişti.

1990'larda kurulan Mor Çatı ise Berna'nın kişisel feminizm tarihinde yeri olan oluşumlardan biri. Mor Çatı da bu tarihlerde ortaya çıkan pek çok feminist örgüt gibi yalnızca şiddete ilişkin bilgi üreten, şiddete uğrayan kadınlarla dayanışma geliştiren bir yapı olmakla kalmadı, aslında pek çok kadının da kendi feminizmini bulmasına önayak oldu denilebilir. Hem Mor Çatı hem de Kadın Sığınakları ve Da(ya)nışma Merkezleri Kurultayları'nda bir araya gelen kadın örgütleri, her kesimden kadının şiddete ve erkek egemenliğine ilişkin deneyimini kendi dilleriyle dile dökme ve gündeme getirme olanağı sağladı. Bu oluşumlar hem gündelik hayatı hem de daha genel siyaseti dönüştürecek şekilde feminist politikanın nasıl yapılabileceğini, feminist bir bakış açısının toplumda var olan sosyal hizmet gibi kurumları nasıl yeniden tanımlayabileceğini gösterdiler. Birçok feminist örgütlenme gibi Mor Çatı da aslında farklı parçalardan oluşan, içinde sürekli tartışmanın ve öz eleştirinin yaşan-

dığı bir çerçeve. Diğer bir deyişle her ne kadar (bu yazıda ve genel olarak) feminist örgütlerden birer özne gibi bahsediyor olsak da her yapının kendi içinde farklı görüşlerden oluştuğunu, bu farklı görüşlerin zaman zaman ayrılıklarla sonuçlanan genel bazı eğilimlere işaret ettiğini akılda tutmak gerekli. Mor Çatı gündelik hayattaki erkek şiddetiyle karşı karşıya gelirken bu sıralarda başka başka kadınlar devlet şiddeti ya da yapısal şiddetle baş etmek konusunda bilgi ürettiler.

Gündelik hayat ile kadına yönelik şiddet 1987 yürüyüşünden beri feministlerin iki önemli odak noktası olmuştu. 90'larda kurulan Mor Çatı gibi, Kadın Eserleri Kütüphanesi, KADER gibi birçok yeni kuruluş ve dernekle birlikte bu odak noktaları 2000'li yıllara da damgasını vurdu. Yani kadınlığın anlamının keşfine, gündelik hayattaki tezahürlerine, kadınlığın kurduğu toplumsallıklara, kadın/erkek ayrımının yarattığı dünyanın akla gelen her türlü veçhesini görmeye, anlamaya yönelik yaklaşımla daha doğrudan bir feminist politika üretmeyi, var olan politik konjonktüre göre söz üretip kadınlardan taraf olmayı, kadına yönelik şiddete karşı mücadeleyi öncelemeyi şiar edinmiş bir diğer yaklaşım 2000'li yıllarda da devam etti. 2000'li yılların sonunda bu farklı yaklaşımlar yayın hayatında da kendilerini göstermeye başladılar. Bir yanda 2006'da çıkmaya başlayan *Amargi* dergisi, diğer yanda 2009 yılında çıkmaya başlayan *Feminist Politika*. *Amargi*'de annelikten kıskançlığa, başörtüsünden kadınların hatırlama biçimlerine kadar çeşitli konularda dosyalar yapıldı. *Feminist Politika* kadın emeği, kadına yönelik şiddet, militarizm gibi konulara ilişkin gündem yaratmaya çalıştı ya da konu zaten gündemde ise bunu feminist bir bakış açısıyla yeniden yorumladı.

Amargi çevresi ile *Feminist Politika* çevresi her zaman yan yana durdu. Aralarında aslında sadece vurgu farkı vardı. Biri siyasi gündemi daha yakından takip ederken diğeri kültüreli siyasete sokmaya çalışıyordu. Nitekim 2000'li yılların sonunda yeni siyasi gündemler oluşurken bu kadınların bazıları birlikte farklı mecralar yaratmaya çalıştılar. Barış İçin Kadın Girişimi bunlardan biriydi. Çok geniş bir platform olarak 2009'da başlayan bu girişim savaş ve barışın cinsiyetlendirilmiş halleri üzerinde durup barış talebinin toplumsal bir talep haline gelmesi için çeşitli politikalar yürüttü. Kadınların istihdama katılım biçimleri üzerinde söz üretmeye çalışan ve 2006 yılında kurulan KEİG ya da 2010 yılında kurulan Göçmen Dayanışma Ağı gibi oluşumlar bu farklılaşmaya örnek olabilir. Farklı siyasi partilere yakın olan kadınların da çokça katıldığı bu platformlara kadınların katılma nedenleri platformlardaki farklı feminizmler kadar çoktu. Gerçekten de farklılıklarımızı kabul edip birlikte çalışma pratiklerini feministler olarak bu sıralarda öğrenmeye başladık. Böylece 2000'li yıllarda kadınlar hayatın her alanı ile ilgili söz üretmeye, politika belirlemeye başladılar. Sosyal politikaları, siyasi partileri, savaştan fabrikalara kadar dünyayı kuran ilişkileri Şirin Tekeli'nin tabiriyle "kadın bakış açısından" ele aldılar.[2] Bu perspektif elbette homojen değildi. Sol siyasetlerin içinden konuşan kadınlar yine o siyasetin gündemini önceliyor ya da o siyasetin dilinden konuşuyordu. Feminizmden başka evi olmayan kadınlar arasında yapıya yapılan vurgu ile kültürel kurguya yapılan vurgu farklılığı ya da yapısalcı ve daha yapısalcılık sonrası perspektiflerden bakan kadınlar arasındaki farklar devam etse bile, hayatın akışı içinde birbirini tamamlayan ve farkın çok da farkında olmamayı seçen bir pratikler bütünü tüm feminist harekete hâkimdi.

Dünyada da farklılıkların bir aradalığının teorisi ve siyaseti bu yıllarda yapılmaya çalışıldı. Bu teorik ve siyasi pratiğin başında çok kültürlülük yaklaşımı bulun-

maktaydı. Bu yaklaşımın çıkış noktasında özellikle 90'lardan itibaren ulus-devletlerin etnik kimlik temelli siyasetler tarafından eleştirilmesi bulunuyordu. Ulus-devletlerin tek tipçi yaklaşımlarına bir alternatif olarak üretilen çok kültürlülük yaklaşımı, farklı seslere imkân tanıyarak ulus-devletlerin "daha farklılıklara saygılı" bir yaklaşım benimseyecekleri iddiasındaydı. Ancak bu tam da böyle olmadı. Çok kültürlülük tartışmaları hegemonik kimliğin dışında kalanlara söz imkânı tanırken aynı zamanda farklılığı aslında hâkim bir kimlikten farklılık, azınlığın bir göstergesi, göstereni olarak ele alıyordu – ve bu anlamda feminizmin eleştirdiği erkek egemen sistemin erkeği norm kadını ise farklılık olarak ele alması meselesinden çok da uzakta değildi. Dolayısıyla farklılık her zaman öne sürüldüğü gibi bir zenginlik değil, aynı zamanda hâkim kültürden farklı ve azınlık olanların üzerindeki bir stigmaya işaret edebilmekteydi. Farklılıklarımızla bir arada durmak dediğimiz şey ise eşitsiz bir hal olmamalı aslında. Dolayısıyla feminist politika da "farklıların söz aldığı", ama ana akımın dönüşmediği bir yapıda olmamalı. Bugüne kadar feministlerin çeşitli dönüm noktalarında bu tür sorgulamalarla karşı karşıya kaldılar. Her halükârda "farklılıklarımızla bir arada durmak", "kim, kimden, neden farklı?" sorularını sormayı, farklılığın güçle ilişkisini sorgulamayı da beraberinde getirdi. Feministler bu konuya duyarlı olmalarına rağmen örneğin Birbirimize Sahip Çıkıyoruz deneyiminin de gösterdiği gibi her zaman böyle bir karşılıklı birbirini duyma halini hayata geçiremediler. Ama öğreniyoruz.

Bugüne baktığımızda 1990'ların bir tekrarı var sanki. Gündelik siyasetin ağırlaşması ile birlikte kadınlar yine genel siyasetteki "evlerine" sığındılar. Bu evlerin başında sol grup aidiyetleri geliyor. Buna rağmen sol grup içinde hareket eden kadınlarla kendilerini "bağımsız" olarak tanımlayan kadınlar ortaklaşa çalışmalar yapabiliyorlar. 8 Mart ve 25 Kasım yürüyüşleri, Kadınlar Birlikte Güçlü platformu, 2018'deki Flor-Mar direnişinin desteklenmesi ve son olarak bu yılın Ocak ayında yapılan Türkiye Kadın Buluşması gibi etkinlikler bu ortak iş yapmanın önemli örnekleri.[3]

Ancak bunun dışında iki yeni ev, iki yeni önemli perspektifin kadın hareketine katıldığını görüyoruz. Birincisi 1990'lı yılların ortalarından itibaren oluşan ve gittikçe güçlenen Kürt kadın hareketi. Bu kadınlar en önemli çelişkiyi kadın-erkek arasında değil, egemen güçlerle kadınlar arasında görmeyi tercih etti. Kendi yaşadıkları savaş deneyiminden çıkan tecavüz kültürü gibi yeni kavramlar geliştirdi. Kürt kadınlar bunları eleştiren feministleri fazla beyaz olmakla suçlarken feministler de Kürt kadınları kendi siyasi çizgilerine fazla bağlı kalmakla eleştirdiler. Ancak, Kürt kadınlarla feministler arasındaki ilişkiler zaman içinde özellikle de çözüm sürecinde karşılıklı kabule doğru evrildi. Kendi siyasetleri içinde çalışan bu kadınlar bu siyasetleri ciddi bir biçimde dönüştürmeyi de başardılar.

Bugünkü farklılıkları oluşturan diğer yaklaşım Müslüman kadınlar tarafından dile getirildi. Müslüman kadınların feminizme yaklaşmaları da 2000'li yıllara dayanıyor. 2007-2008 yıllarında oluşan Birbirimize Sahip Çıkıyoruz başlıklı bir e-mail grubu ayda bir görüşme toplantıları da yaparak feministlerle Müslüman kadınların farklılıklardan ziyade nerelerde ortaklaşabileceklerini tartışmaya başladı. Bir yıl kadar devam eden bu oluşum kendine feminist diyenlerle kendine Müslüman diyen kadınların ilk tanışması, ilk karşılaşmasıydı. Üniversitelerde türban yasağı ve kadın bedeni üzerinden ayrımcılık yapılmasına karşı çıkan birçok öğrenci ve hocanın gündelik karşılaşma ve sohbetleri bu oluşumların ortaya çıkmasında etkiliydi. Ancak genel siyasete hâ-

kim olan "hayat tarzı" tartışmaları bu grubun dağılmasında önemli rol oynadı. Bu cenahta 2013 yılında Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi (KŞKM) ve daha sonra 2014 yılında Reçel Blog ortaya çıktı. KŞKM'li kadınlar kendilerini, kadına yönelik şiddetle mücadelede Müslüman bir perspektifin eksikliğini hissedip bunu geliştirmeye çalışan kadınlar olarak tanımladılar. Reçel Blog isimli isimsiz birçok kadına hayatları, düşünceleri ve hissettiklerini yazmaları için alan açtı. Kadınlar, evlilik ve boşanma, annelik, başörtüsü, kentte dinî yaşam gibi daha çok Müslüman kadınların gündelik yaşamına yönelik çoğu da kendi deneyimlerine dayanan yazılar yazdılar. Bir anlamda Reçel Blog'un bilinç yükseltme alanı olarak işlev gördüğü iddia edilebilir. Reçel yazıları Türkiye'nin siyasi gündemini de tamamen dışlamadı. Kurucularının kimi kendine feminist dedi, kimi demedi. Diyenler 2018 Ekim'inde Havle adında bir dernek kurdular ve Müslüman kadınların İslâmiyetin ataerkil yorumlarından kaynaklanan karşılaştıkları zorlukları gündeme getirmek üzere yola çıktılar.

Bunların dışında kendilerini feminist hareketin bir parçası görmeseler bile çok da uzakta olmayan queer hareketlerden söz etmek mümkün. Queer hareketler de çok farklı yerlerden olsa da Müslüman feministler gibi esas toplumsal çelişkiyi kadın-erkek ekseninde görmekten yana değiller. 2000'li yılların başından beri güçlenmeye başlayan bu hareketlenmeler sonucunda, 1993'te Lambda İstanbul, 1994'te *KAOS GL* kuruldu. Hem akademik hem de aktivist bir görünüm kazanan en genel tanımıyla farklı cinsel yönelimleri mesele edinen bu oluşumlar, zaman içinde acayip anlamına gelen ve her türlü cinsiyet ve cinsellik kavramını bozmaya yönelik queer kavramını kullanmaya başladılar. 2004 yılında yapılan ilk queer konferans, akademi ile aktivizmi iyice birbirine yakınlaştırdı ve 2010 yılından sonra queer bir sıfat olmaktan çok, bir isim –hatta bir kimlik ismi– olarak kullanılmaya başlandı. Queerlere göre, feministlerin kadın-erkek ikiliği üzerinden konuşmaları transgender özneleri ve daha genel olarak eşcinselliği dışarıda bırakıyor. Kendini queer olarak tanımlayan bir birey (Berfu Şeker) *KAOS GL* dergisine 2012'de verdiği bir röportajda bu eleştiriyi şu şekilde dile getiriyor: heteroseksüel kadınlarla, heteroseksüel erkekler arasındaki hiyerarşiden yola çıkılarak politika yapılıyor, dolayısıyla eşcinsel/biseksüel kadınların sırf kadınlıklarından dolayı değil ama eşcinselliklerinden dolayı iktidarla girdikleri çatışma ve ezilme biçimleri görmezden geliniyor.

Herkes evine döndü dedik ama 1990'lardan beri köprünün altından çok sular aktı, tarih de tekrardan ibaret olmadığını gösterdi. Çünkü kadın hareketi 1990'lardan bu yana farklılıklarla bir arada durmayı, siyaset üretmeyi öğrendi. Bunun için de yeni kavramlar, yeni iş yapma pratikleri geliştirdi. Ancak bu elbette çok da kolay olmadı. Farklı evlerden kaynaklı zorlukların yanı sıra çocuk sahibi olmak/olmamak, evlenmek/evlenmemek, cis/trans olmak gibi kadınlığa dair farklı haller üzerinden yürüyen tartışmalar da belki hem kırgınlıkları su yüzüne çıkardı hem de "dosya konularının" tartışılıp tüketilmemiş olduğunu gösterdi. Yani, kadınlığın farklı halleri, sadece feminist politikanın nasıl genişletilebileceği, "öteki" kadınlara nasıl ulaşılabileceği tartışması etrafında önem kazanmadı. Feministler kendi içlerindeki güç dengelerini ve bu dengelerin örgütlenmeyi nasıl etkilediğini, feminist sözün tekil olarak kurulup kurulamayacağını, bu sözün hangi aktivizmi dışlayıp dışlamadığını düşünmek zorunda oldular.

Türkiye'de feminist hareket içinde hiçbir zaman tek bir ana akım olmadı. Ancak tüm bu tartışmaların bir etkisinin de feminizmi tek bir merkezden norm belirleyen, kadınların bedenleriyle ve erkek-

lerle ilişkilerini "feministçe" bulup bulmayan bir akım gibi görerek ideallere uyamama korkusu yaratan bir tarafının olduğunu da görmezden gelemeyiz. Feministlerin nasıl bir arada duracağına dair bu tartışmayı "nasıl daha iyi feminist olunur?" sorusundan bağımsız düşünemezsek, farklılıkları bir arada var olabilecek değil de birbiriyle hiyerarşik bir ilişki içinde duran özellikler olmaktan çıkaramayız. Farklılıklarımızdan güçleniyoruz gibi bir klişeyi tekrar etmek lüzumsuz ama bu günlerde kadınların kazanımlarını ellerinden almaya yönelik politikalar güçlendikçe hepimizin gündemi ortaklaşmaya başlıyor. Bu durumda çok kültürlülükte olduğu gibi feminizm içinde de bir norm belirleme olup olmadığını incelemek ve varsa da bunu eleştirmek önem kazanıyor. Birlikte yaşamak ve ortak sorunlar etrafında mücadele etmek için kendine feminist diyenlerin başkalarının feminizmine kulak vermesini, anlamasını ve hatta anlamasa da kabul etmesini gerektiriyor. Feminizmler çoğaldıkça norm koyma halinin veya norm konulduğu hissiyatının gücünü kaybedeceğini umanlardanız. ❐

DİPNOTLAR

1 Konuşma sonrasında söz alan Zelal Ayman'a bazı olayları da hatırlattığı için teşekkür ederim – N.S.

2 Bu tabir biraz sorunlu çünkü tek bir kadın bakış açısı olduğu varsayımını uyandırıyor. Ama Şirin'i anmadan feministlerin farklılığını anlatan bir yazı yazmak istemedik.

3 Bu mecralarda feminist söz ne kadar geçerli oluyor, feminizm sözcüğünü dışlamayı yeğleyenlerle kurulan ilişkilerin bir sınırı var mı gibi sorular konuşma sonrasındaki tartışmalarda gündeme geldi.

Feminizmin "Dalgalar"ı

AKSU BORA

Metaforların düşünmeyi, anlamayı kolaylaştırıcı yanını inkâr etmek mümkün değil – uzaktaki bir şeyi yakına getirir, üstelik bunu yaparken anlam kapılarını da genişletir. Ne de olsa imgeler, çağrışımlar, sezgiler işin içine girer; kavramların gayet sıkı örülmüş duvarlarına kapanmak yerine bunlarla farklı yerlere açılabilirsiniz. Bir yandan da unutmamalı ki bir metafor, metafordur; fazlası değil.

Martha Weinman Lears 1968 Mart'ında *The New York Times Magazine*'de "İkinci Feminist Dalga"[1] başlıklı yazısını yazdığında feminist tarihyazımını bu kadar etkileyeceğinin farkında mıydı acaba? Kendisinin de içinde bulunduğu feminist örgütlenmeyi birbirini izleyen dalgaların ikincisi olarak tanımladığında? Yazıyı okuyunca, derdinin feminist tarihyazımı olmadığı anlaşılıyor. Alt başlık, "bu kadınlar ne istiyor?" Bahsettikleri, 1966'da kurulan NOW (National Organization of Women) da dahil olmak üzere, feminist hedefler için örgütlenen kadınlar. 1961'de Kennedy'nin cinsel ayrımcılığa karşı yasal düzenlemenin uygulanmasını takip etmek üzere kurduğu (ve başına Eleanor Roosevelt'i atadığı) Kadınların Statüsü Komisyonu'nun yeterince etkili olmadığı düşüncesiyle, yine bu komisyon içindeki kadınların da katılımıyla kurulan NOW, daha sonra Amerikan feminist hareketinin en güçlü örgütü olarak bugüne kadar varlığını sürdürdü. Lears da kadınların ne istediği sorusunu, NOW'ın kuruluş hedeflerini sıralayarak cevaplandırmıştı: Cinsel ayrımcılığa karşı yasanın tam olarak uygulanması, çocuk bakımının kamusal bir hizmet olarak örgütlenmesi, çalışan anne babalar için bazı vergi indirimleri, doğum izni ve doğum sonrası işe dönmenin garanti altına alınması, boşanma ve nafaka düzenlemelerinin kadınlar lehine iyileştirilmesi, kadınlara karşı ayrımcılık içeren herhangi bir kurumun eyalet hükümetleri tarafından da desteklenmemesi için anayasal düzenlemenin yapılması.

Lears'ın önemle vurguladığı şey, feminist örgütlenme ile diğer kadın örgütlenmeleri arasındaki farktı. Örneğin, Vietnam Savaşı karşıtı hareket içinde örgütlenen kadınlarla ikinci dalga arasında bir ayrım yapıyordu: Feminist örgütlenme, münhasıran kadın-erkek eşitliğini hedeflemeliydi. Bu bakımdan, kendi köklerini yüzyıl başındaki oy hakkı mücadelesinde buluyordu – yazıda süfrajetlerin fotoğraflarını kullanmış ve onları "birinci dalga" olarak adlandırmıştı. Yani farkı kendi zamanı içinde, sürekliliği kendinden öncekilerle kuruyordu.

Kristeva 1979'da *Kadınların Zamanı*'nı[2] yazdığında, yine üç "dalga"dan bahsediyordu ama bu kez farklılık ve sürekliliği zamansallıkta değil, "tutum"da görmek üzere. Buna göre, birinci tutum eşitlik, ikinci tutum farklılık odaklıydı. Üçüncüsü ise, sabitliklerin sorgulanmasını içeren bir tutumdu; bu sabitlikler arasında kadın ve erkek olmak da vardı. "Kişisel ve cinsel kimliğin kendisine odaklanmış bir tutum. Her insanın muhtemel kimliklerinin çoğulluğuna odaklanan ama sonuçta kimliğin yıkımından çok, çoğullaşmasıyla sonuçlanacak bir mücadele." Bu tutumların tarihsel olarak birbirlerini izlemediklerini, aynı zamanda yan yana, bazen de iç içe var olduklarını söylüyordu.

Feminizmin dalgalar halinde ilerlediği anlatısının bir tür "müfredat"a dönüşmesi, her bir dalganın belirli kavramlarla eşleştirilerek feminist tarihin fazlasıyla tek boyutlu, yüzeysel ve eksik algılanmasına sebep oldu. İlk dalga eşitlik, ikinci dalga erkeklerden farklılık, üçüncü dalga kadınların birbirinden farklılığı... Böyle bir tek boyutlulaştırma, sadece tarihin değil, feminist kuramın kavranmasında da olumsuz etkiler yarattı. Örneğin, eşitlik ile farklılığın feminist mücadelenin farklı dönemlerine özgülenmesi, bunların birbirinden ayrı düşünülebilir kavramlarmış gibi algılanmasına neden oldu. Oysa 19. yüzyıl feministleri eşitliği "insanlık" temeline oturtan Aydınlanmacı liberal feministlerden ibaret değildi. O zaman da kadınların "da" insan olmaları sebebiyle erkeklerle eşit olduklarını değil, tam da farklı oldukları için eşit olmaları gerektiğini ileri süren feministler vardı – Charlotte Perkins Gilman'ın o harika *Herland*'ı başka türlü nasıl yazılabilirdi?

Üstelik, feminist geleneğin bu güçlü damarını dışarıda bırakan bir tarih anlatısı, 20. yüzyıldaki farklılık tartışmasının evveliyatını görmemizi ve böylece tartışmanın farklı toplumsal/tarihsel bağlamlarda aldığı farklı biçimleri kavramamızı güçleştirir. 19. yüzyıldaki bireyselcilikle 21. yüzyılda, adına "Üçüncü Dalga" denilen arasındaki süreklilik ve farklılığı görmek, feminist kuram ve politika açısından çok değerli sonuçlar yaratabilecektir oysa.

Benzer biçimde, Lears'ın "bu kadınlar ne istiyor?" sorusuna cevaben yazdığı her bir başlık, 19. yüzyıl sonu-20. yüzyıl başındaki feminist hareketin talepleri arasında yer alıyordu, ama farklı bir bağlamda, dolayısıyla farklı bir dille. İlkinin işçi hareketiyle ittifakı (ve çatışması) çerçevesinde ortaya çıkan eşit işe eşit ücret talebi, ikincisinde anayasal haklar ve vatandaşlık söylemi içinde ifade ediliyordu.

Beden politikalarının ve ev içi alana ilişkin taleplerin ikinci dalgaya özgülenmesi yukarıda bahsettiğim "müfredatın" ezberleri arasında olmasına rağmen, mesela "aşkın ve barışın hükümranlığının kurulması"ndan bahseden Margaret Fuller, *Woman in the Nineteenth Century* isimli eserini 1845'te yayınlamıştı. Daha sonra Fransız feminizminde karşımıza çıkacak olan "eksik" fikrinin hem benzer hem farklı bir versiyonu, Matilda Joslyn Gage'in "kayıp isim" nosyonunda karşımıza çıkar; ki Gage bu fikri geliştirdiği eseri *Woman, Church and State*'i yazdığında, tarih 1893 idi.

Ve elbette ki bütün kadınların aynı olmadıklarının farkına varmak için 1990'ları beklememiz gerekmedi, 1851'de Sojourner Truth'un konuştuğu yer, feministlerin ulusal toplantısıydı! Buna kölecilik karşıtı feministlerin sadece birtakım "beyaz kurtarıcılar" olmadıklarını, cinsiyet eşitsizliği ile kölecilik arasındaki sürekliliğin gayet farkında olduklarını eklemek gerek.

Amerika ve Batı Avrupa bağlamında önerilmiş "dalgalar" anlatısının Türkiye feminizminin tarihini yazarken ne kadar işe yaradığından şüpheliyim. Şirin Tekeli'nin 1998'de yayınlanan "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme"[3] yazısı gibi bir örnek, bugünden bakıldığında, daha çok Türkiyeli (ve İstanbullu) bir feministin içinde bulunduğu harekete ilişkin bir değerlendirmesi gibi görünüyor – hareketin "bağımsızlığı" (diğer siyasal hareketlerden bağımsızlığı), lidersizliği, kadınların büyük çoğunluğunun ikna edilememiş olduğu gibi temel tespitlerin bugün yapılması zor. Benzer şekilde, feminist dalgaların siyasal baskıyla ya da feministlerin amaçlarına ulaştıkları düşüncesine kapılmalarıyla gerilediği tespitine bugün epey farklı şeyler eklemek mümkün; özellikle de feminist düşüncenin nasıl farklı söylemler içine tercüme edilebildiğini gördüğümüz bu zamanda.

Tabii bir de dalgalar anlatısının fazlasıyla ABD ve Fransa merkezli olması meselesi var (mesela Almanya bile değil; orada

dalgalardan bahsedeceksek bunu ikiyle sınırlamak neredeyse imkânsız!). Feminizmin ülke sınırlarını aşan gerçekliğinin farkında olmak ve "biz bize benzeriz"ciliğe düşmemek iyidir ve bunu yapmak için farklı coğrafyalarla, tarihlerle karşılaştırma en iyi yoldur elbette. Ancak Amerika ya da Fransa kadar İspanya, Mısır, İran, İsrail de görüş alanımız içinde olduğu sürece. Değilse, özgüllükleri ve evrensellikleri görmektense bir tarih anlatısında sabitlenmiş birtakım şemaları yeniden keşfetmekten başka bir şey yapamayız.

Türkiye'de genel kabul gören tarih anlatısına göre feminizmin ilk dalgası, II. Meşrutiyet sonrasında başlayıp 1935'te Türk Kadınlar Birliği'nin kendini feshetmesiyle biter; ikinci dalga 1980 sonrası yükselen feminist harekettir. Üçüncü dalganın ne zaman başladığına ilişkin rivayet muhteliftir; aslında üçüncü dalganın ne olduğuna ilişkin rivayet de muhteliftir. Ama bana kalırsa, üçüncü dalga tartışmasının önemi, feminist tarihin sürekliliğini kırması ve aynı tarihsel dönemde birden fazla "dalga"nın var olabileceğine işaret etmesidir. Her ne kadar ikinci dalganın çekildiğinden (feminizm öldü!) bahisle bu yepyeni feminizmin digital mecralarda hayat bulduğunu iddia edenler varsa da böyle bir çekilmenin fiili gerçeklikten çok fanteziyle ilişkili olduğu söylenebilir; ikinci dalganın örgütleri, kurumları, sözleri ve eylemcileri bir yere çekilmiş değiller!

Dalgalar halinde gelen feminizm anlatısının Türkiye'de yaygınlaşması, 1990'ların sonunda oldu. Bugün ikinci dalga olarak adlandırılan yükseliş başladığında, kendi geçmişini Osmanlı kadın hareketinde değil, 12 Eylül darbesi öncesindeki sol muhalefette buluyordu. Bu hem hareketin içindeki kadınların kendi tarihleriyle ilişkili bir şeydi hem de sol muhalefetin politik dili ve problematiği belirleme gücünde. Feminist gündemin önemli bir parçası, "bağımsız örgütlenme" tartışmalarıydı. Buradaki bağımsızlık vurgusu, kadınların özgül örgütlenmelerinin sosyalist hareketten bağımsızlığınaydı. Bağımsızlığın örgütlenmeyle mi sınırlı olacağı, ideolojik bağımsızlığa da genişleyip genişlemeyeceği, feministlerin birbirleriyle ve sol muhalefetle ilişkilerini belirleyen bir mesele olarak ortaya çıktı.

Bu dönemin feministlerinin kendilerinden yüz yıl önceki feministlerin varlığından haberdar olmaları, Aynur Demirdirek'in *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi*[4] ve Serpil Çakır'ın *Osmanlı Kadın Hareketi*[5] kitaplarıyla mümkün oldu. Yani kendilerinin "ikinci dalga" olduklarını öğrenmeleri için bile 1990'ların ortalarını beklemeleri gerekti!

1990'larda feminist hareket kendi öncülünü keşfettiğinde ne oldu? Yani kendisinin "ikinci dalga" olduğunu keşfetmesinin politik ve düşünsel sonuçları nelerdi?

Bahsettiğim iki kitabın (Demirdirek ve Çakır) girişlerindeki ifadeler, bu sonuçlara ilişkin bir ipucu taşıyor kanısındayım: "İçerdiği yargıya bir ölçüde katılsam da, '19. yüzyıl sonları, 20. yüzyıl başlarında kadınların hareketi modernleşmenin bir parçası olarak vardı, böyle destek gördü veya tepki aldı' gibi cümlelerin atladığı kadın çıkışlarını, öfkelerini gösteren metinlere dikkat çekmek." (Demirdirek, 1993: 9-10) "Bu çalışmayla Halide Edip'in 1 Mayıs 1913 tarihli *Mektep Müzesi* dergisinde yer alan 'Yirminci Asırda Kadınlar' yazısında dile getirdiği arzusunu, bir nebze olsun yerine getirme şansım olacaktı: (...) 'Bu tarihçeyi torunlarımız bir konferans dolduracak kadar uzun ve iftiharla yaptıkları zaman elbet bizim aciz fakat hüsn-i niyet ve samimiyetle dolu bin müşkilatla elde edilen mücadelelerimizden de bahsedeceklerdir.'" Bu iki ifadenin ortak duygusu, yani "hatırlamak ve takdir etmek", ikinci dalga denilen feminizmin ilk dalga ile ilgili tutumunu da yansıtıyor kanısındayım. Yani, tarihsel bir sürekliliği fark etmek. Dolayısıyla, 1980 darbesinden sonraki feminist örgütlenme-

1907'de Londra'da yapılan ve 3000 civarında kadının katıldığı büyük yürüyüş, Mary Lowndes'in atölyesinde, feminist sanatçılarca üretilen pankartlarla can buldu.

nin, birinci dalgayı keşfedişini kadın kuşakları arasında bir (kopuş değil) süreklilik kurma fırsatı, kendi kökünü bulma heyecanı yaratmıştır diyebiliriz.

Bir yandan da Türkiye'de feminizmin tarihine ilişkin çalışmaların tarihsel bağlamı gözden kaçırmadığını vurgulamak gerekli. Yani, modernleşme/milliyetçilik bağlamını ve devletin aileye ve cinsiyete ilişkin politikalarını dikkate alan, böylece birinci dalga feminizmin söylemini ve eylemini hep bu tarihsel bağlam içinde düşünmemizi kolaylaştıran bir feminist tarihyazımıyla karşı karşıyayız.

Ancak bu tarihyazımının önemli bir probleminden bahsetmeden geçemeyiz: Tarihsel bağlamın inşasında kadınların kendi tecrübe ve inisiyatiflerine neredeyse hiç yer vermemek. Tuhaf bir biçimde, bu kadınlara ilişkin monografiler ve çalışmalar, feminist tarih çalışmalarını hiç beslememiş, ilkindeki ayrıntı zenginliği ve merak, ikincisindeki genel yaklaşımlara sızamamış gibi. Bunda tarihyazımında devletin ve resmî ideolojinin merkezî rolünün haddinden fazla önemsenmesinin yanında, dalgalar anlatısının etkisi olduğunu söyleyebiliriz: İlk dalga oy hakkı, ikinci dalga özel alanın politikleştirilmesi! Oysa, kendilerinin de modernleşme ve milliyetçilik hareketlerinin içinde yer aldıkları durumlarda da bu kadınlar hep itiraz etmişler, hep "kadınlık davası"nın peşinden gitmişler. "Kadınlık davası" sözü, 1935'te kendini fesheden (ve böylelikle Birinci Dalga'nın sonunu getiren!) Türk Kadınlar Birliği'nin yıllık toplantılarında, raporlarında, genel başkan konuşmalarında... o kadar sık tekrarlanıyor ki, TKB üzerine yazılmış akademik tezlerde bu ifadenin hiç dikkate alınmamış olmasına inanamıyor insan! Başka bir yazıda[6] tartışmaya çalıştığım gibi, bu hikâyeyi bir "vazgeçip teslim olma" hikâyesi değil, stratejik bir tercih hikâyesi olarak okumak da mümkün. Ve

bence çok daha verimli. Türk Kadınlar Birliği'nin siyasal mücadeleyi bıraktığını mı yoksa (zamanın ruhuna uygun) başka terimlerle sürdürdüğünü mü düşünmeliyiz? Parlamento'da yer alabilmiş pek az sayıda kadının çoğunun Birlik üyesi (genellikle de başkanı) olduklarını, kürsü konuşmalarının pek çoğunda "kadınlık davası"nı savunduklarını hatırladığımızda, bu tartışmanın ilk bakışta görünebileceğinden daha karmaşık olduğunu fark edebiliriz. Birliğin 1978 çalışma hedeflerinden bazıları şunlardı:[7] "Çalışmanın koca iznine bağlı olmasının kaldırılması, kadın ikametgâhının kabul edilmesi, kadının kızlık soyadının koca adıyla birlikte kullanılması, gündelikçi ve aylıkçı kadınların sigortalanması, genel sağlık sigortası, ev kadınlığının meslek sayılması ve sigortalanarak aylık bağlanması, çalışan kadınların 20 yılda emekli olmaları (bu gerçekleşti), tarım işçisi kadınların sigortalanması, Medeni Kanun'un mal rejiminde değişiklik yapılarak evlilik süresince edinilen malların eşit paylaşımı." Aynı yılın kongre bildirisinde, Serpil Çakır'ın aktardığı Halide Edip temennisine çok benzer bir ifade yer alıyor: "yıllar sonra gelecek kuşaklar, gazete kupürlerini karıştırdıkları zaman, kadın haklarından ilerici adımların başta Sayın Genel Başkanımız Özkaya olmak üzere Birliğimiz üyelerince atıldığını, ancak büyük mücadeleler karşılığı ve yılları vererek sonuca ulaştığımızı görecek ve uğraşlarımızı değerlendireceklerdir." Feminizmin birinci dalgasının 1935'te bittiği ve ikincisinin de 1980 sonrasında başladığı anlatısı doğruysa, bu "kadınlık davası"nı nereye koyacağız?

1960'ların ve 1970'lerin sol muhalefetindeki kadınlarla ilgili olarak da benzer bir ihmalin geçerli olduğunu düşünüyorum. Üstelik onlarla ilgili ne kongre bildirileri ne biyografiler ve otobiyografiler var elimizde (devrimci örgüt mensuplarına ilişkin biyografi ve otobiyografilerin neredeyse tamamının erkekler tarafından ve onlar hakkında yazıldığını, kadınların tek tük anlatılarının büyük ölçüde cezaevi tanıklıkları olduğunu belirtmek isterim). Emel Akal'ın *Kızıl Feministler*'i[8] bu konuda bir istisna sayılabilir.

Sol muhalefetin feminizm görüşünü "sınıfı bölen bir küçük burjuva hareketi" olarak sabitleyip bir daha oraya dönüp bakmamak işleri kolaylaştırmış olabilir; daha önce değindiğim gibi, 1980 sonrası feminizmin kendisine bir alan açma çabası karşısında sosyalist hareketin düşmanca tutumu bu eğilimi güçlendirmiştir muhtemelen ama orada dinlenilmeyi bekleyen birtakım hikâyeler olduğunu tahmin edebiliriz. 12 Eylül darbesiyle kesintiye uğramamış olsaydı sosyalist hareketin kadınlarının nasıl bir varlık gösterebileceklerini ise bilme şansımız yok. Her şey bir yana, sol muhalefetin büyük yayılması ve yükselişinin gerçekleştiği 1970'lerde yirmilerinde olan bu kadınların artık o kadar genç olmadıklarında dünyayı, kendi hayatlarını ve içinde bulundukları sosyalist hareketleri aynı biçimde görebileceklerini düşünebilir miyiz?

Ama elbette bazı tahminler yürütebiliriz. Sosyalist hareketle yakından ilişkili bir yazarın, Sevgi Soysal'ın yazdıklarını nereye koymalıyız mesela? Onun *Tante Rosa* başta olmak üzere, bütün eserlerinde ortaya koyduğu cinsiyete ilişkin içgörü, tamamen "kişisel" bir mesele olarak mı düşünülmeli?

Böyle olmadığını bize gösteren edebiyat tarihçileri var. Örneğin Senem Timuroğlu, "Artık Adını Koyalım: Feminist Edebiyatımızın Köşe Taşları" başlıklı bir yazısında,[9] 1950-1970 arasında yazan Sevim Burak, Leyla Erbil, Sevgi Soysal ve Tezer Özlü'nün "memlekette esen feminist bir cereyan" yarattıklarını söylüyor. Duygu Çayırcıoğlu, 1960 ve 1970'lerin kadın edebiyatçılarında bir tür "ön-feminizm" olduğunu ileri sürüyor.[10] Belki de bu örnekleri bir başka bağlama, feminist politikanın sınırları tartışmasına taşıdığımızda, başka bir tarih anlatısı kurmak

mümkün olacaktır: Edebiyat ürünlerinin politik metinler olmadığını kim söyleyebilir?

Timuroğlu, dalgalar metaforundan kopmadan, incelediği dört kadın yazarın bir feminist cereyan estirdiğinden söz ediyor: "Dört yazar kalemleriyle, dilde edebi temsilin hükümdarları olan erkeklere, onların kurduğu sembolik yapıya itiraz etmekle, yerleşmiş söylemlerin içerisinde kendilerine yer açmakla, bilmeden de olsa Osmanlı döneminde yaşayan anneannelerinin onlara bıraktıkları yerden kalemi devralmışlardır." Osmanlı döneminde yaşayan anneannelerinden haberdar değillerdi belki ama kadınlık tecrübesinin özgüllüğünü, cinsiyet eşitsizliğini, cinsel baskıyı, erkek iktidarını biliyorlardı belli ki. Bu bilginin kaynağı neden "sezgi" olsun da tecrübe olmasın?

Feminizm gibi kolayca bir kaba sığdırılamayacak bir politik hareketin tarihini yazmak zor. Her zaman bazı seçimler, dışarıda bırakmalar, görmemeler olacaktır. Tarihyazımının genel sorunlarına ek olarak, feminist politikanın özgüllüğü de bu zorluğu artırır. "Feminizmin öznesi kimdir" tartışmasının bu kadar verimli olmasını hikâyenin çok katmanlı, çok kahramanlı, çok dilli olmasından başka neye bağlayabiliriz ki? Dalga dalga ilerleyen, geri çekilip yeniden yükselen bir hareket hayal etmek sanki bu zorluğu biraz hafifletiyor, suyun kabına sığmaması, form ve nitelik değiştirme kabiliyeti gibi açılımlarla işe yarar bir metafor sağlıyor gibi. Ama aynı zamanda, feminizmin içinde yeşerdiği toplumsal/siyasal bağlamla birden fazla (ve genellikle de birbirleriyle çatışan) biçimlerde ilişkilendiğini görmeyi güçleştiriyor.

Bana sorarsanız, ille de hidrolik bir metafor kullanacaksak, dalgadansa akıntıyı tercih ederim. Yaşar Nezihe'den Ekmek ve Gül'e, Şükûfe Nihal'den Duygu Asena'ya... bağlanan akıntılar. Bazen kaynağını hemen göremediğimiz, kimi zaman birleşen, bazen coşup kabaran, bazen yer altına inen... Kimyası ve formu hem kaynağıyla hem içinden geçtiği coğrafyayla belirlenen. Bu çok daha ilginç, kapsayıcı ve heyecan verici bir tarih anlatısına götürmez mi bizi? ❐

DİPNOTLAR

1 Martha Weinman Lears (1968), "The Second Feminist Wave", *The New York Times Magazine*, 10 Mart 1968 https://www.nytimes.com/1968/03/10/archives/the-second-feminist-wave.html

2 J. Kristeva (1994), "Kadınların Zamanı", çev. İskender Savaşır, *Defter* dergisi 21, Bahar 1994.

3 Şirin Tekeli (1998), "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, yay. haz. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, İstanbul: Tarih Vakfı Yayını.

4 Aynur Demirdirek (1993), *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi*, Ankara: İmge Kitabevi.

5 Serpil Çakır (1994), *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yayınları.

6 Aksu Bora (2008), "Ortadoğu'da Kadın Hareketleri: Farklı Yollar, Farklı Stratejiler", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 39. https://dergipark.org.tr/download/article-file/5310

7 *Türk Kadınlar Birliği Kuruluş Yıldönümü kitapçığı* (1978), Ankara: Kardeş Matbaası.

8 Emel Akal (2011) *Kızıl Feministler*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Senem Timuroğlu (2017), "Artık Adını Koyalım: Feminist Edebiyatımızın Köşe Taşları", *K24*, 8 Mart 2017, https://t24.com.tr/k24/yazi/feminist-edebiyatimizin-kose-taslari,1105

10 Duygu Çayırcıoğlu (2016), "1960'ların ve 1970'lerin kadın edebiyatçılarında ön-feminizm", *Birikim* dergisi, 328-329, Ağustos ve Eylül sayısı.

Kızkardeşliğin Feminist Dalgalarda Çalkantılı Yolculuğu

ÜLFET TAYLI

Feministlerin kızkardeşliği akrabalık bağının ötesine taşıyıp eylem ve dayanışma çağrısı olarak kullanmalarının uzun bir tarihi bulunuyor. İkinci Dalga boyunca Batı'da "kızkardeşlik", kadın kategorisi üzerindeki tartışmaların odağında yer aldı. Kızkardeşliğe yöneltilen eleştiriler; kadınların sadece ortaklıklarına işaret ettiği, deneyim farklılıklarını görmediği, ırk, sınıf, cinsel yönelim başta olmak üzere hiyerarşilerin üzerini örttüğü, evrensel bir kadınlık miti yarattığı noktalarında toplanıyordu. Eleştirel yaklaşımlara karşın kızkardeşlik kavramı günümüzün feminist pratiğinde kendisine hâlâ yer buluyor. Bunun nedenleri, kuşkusuz feminist pratikteki değişimlerle ve kızkardeşliğin bu değişimlere nasıl ayak uydurduğu ile birlikte düşünülmeli. Bu yazı, geçmişte ve bugün, kavramın Türkiye'de feministler tarafından kullanımlarını, özellikle günümüzde hangi ihtiyaçlara karşılık geldiğini, "kadın dayanışması" ya da "feminist dayanışma" ile arasındaki bağı ele alıyor; kızkardeşliğin eylem çağrısı olmasının ötesinde politik bir dayanışma ilişkisi olarak görülebilmesinin koşullarını tartışıyor.

Feminizmin Birinci Dalgası'nda Osmanlı kadın yazarlarının bazı metinlerinde kızkardeşlik vurgusuna rastlanır. Aile retoriği Birinci Dalga'da birçok ülkede ortaktır, çünkü millet ya da başka bir topluluğun üyesi olmakla ailenin parçası olmak arasında genellikle paralellik kurulur. 1900'lerin hemen başında dönemin kadın aktivistleri tarafından yazılmış aşağıdaki metinlerde "kızkardeşlik" vurgusunu özgün kılan kadınların kendi aralarındaki farklılıklarla birlikte düşünülmesidir.

Emine Semiye, İstanbul ve Selanik arasında mekik dokuduğu yıllarda haftalık *İnkılap* dergisine yazdığı beş makalede "Anadolulu kızkardeşlerine" seslendi. Yazılarında dönemin milliyetçiliği kadar olmasa bile feminizmin etkileri açıktı. Her bir makale farklı kesimden "kızkardeşlere" ayrıldı. Makalelerden biri "Osmanlı'nın Rumeli ve İstanbul'dan ibaret olmadığı"ndan hareketle, "Anadolu'nun sade hayatı içinde Türk kanını muhafaza eden hemşireleri" için "karalanmıştı" (Emine Semiye, 1909/11). Bu makalede Emine Semiye, Anadolu kadınları dediği köylü kadınlar ile şehirli kadınlar arasındaki farkların altını dikkatle çizip köylü kadınların "neler olup bittiğinden haber alamaması" ile dertlenmekteydi. "Nasihatlı sedasının" yalnızca büyük şehirlerde yankılanmasını istemiyordu. Seslendiği bağ bahçe işleri ile uğraşmakta olan Müslüman *kızkardeşleri*, Hıristiyan komşularıyla iyi geçinmeli, çocuklar da böyle terbiye almalıydı (Emine Semiye, 1909/11).

Yine "Anadolulu Kızkardeşlerim" diye başlayan diğer bir makalede Emine Semiye, bu kez "gayrimüslim hemşirelere" hitap ettiğini belirtti ve sınıfsal çelişkilere değindi (Emine Semiye, 1909/14). "Müslüman ya da gayrimüslüm İstanbul'da zarif konaklarda büyüyen kadınlar, Anadolu'nun yoksulluk belasına sıkışmış, başlarına inmek üzere bulunan kulübelerinde ancak barınan vatandaşların halini" bilemezlerdi. Hiç değilse "şehirli İslâm, Hıristiyan ve Musevi kadınlar", "fikir birliği" oluşturabilir, aralarındaki "ayrılıkçılığı" kaldırabilirlerdi. Emine Semiye'nin kızkardeşlik için önerdiği çözüm bugün için fazlasıyla naif kaçar: "Birbiri-

ne yakın olmak, birbirini sevmek, erkeklere örnek olacak surette çalışmak" (Emine Semiye, 1909/14).

İki makalede de kızkardeşler aynılaştırılmadı, din ve sınıf farklarının altı çizildi. Buna karşılık "fikir birliği" arayışının politik bir kızkardeşlik çağrıştırdığı söylenebilir. Nitekim Emine Semiye yazısını kendi konumuna işaret etmeyi unutmaksızın, kadınlara içinde bulundukları koşulları değiştirmeleri için direniş çağrısı yaparak bitirdi. Kendisi de "kudretsiz bir kadın yazar"dı, Anadolu'nun ta içlerine gidip "kızkardeşleri" ile birbirlerini tamamlamaları gerekiyordu, birlikte hareket ettiklerinde "milletin tavuklarından ve çift süren öküzlerinden daha itibarlı olmayan kadınlar olarak layık oldukları mevki-i muhtereme" yerleşebileceklerdi (Emine Semiye, 1909/11).

1909'da Zabel Asadur, Genç Kızlar Cemiyeti'nde yaptığı bir konuşmada "taşrada yaşayan kızkardeşlerinin" yoksulluğuna, genel olarak Ermeni kadınların eğitim sorunlarına değindi. Konuşmanın geri planında Meşrutiyet'in vaat ettiği "hürriyet, eşitlik, kardeşlik ve adaletin" gerçekleşebilme umudu yatıyordu. Asadur, başkentteki kadınların taşralı "kızkardeşlerinin" eğitimi için son nefeslerine kadar çalışacaklarını, onları yükselteceklerini, gelecek kuşakları bunun için eğiteceklerini, başkentte ve taşrada yaşayan kadınların birbirlerini sevmeyi öğreneceklerini" belirtti (Asadur, 1909, s. 155).

Sırpuhi Düsap, bu iki yazardan oldukça önce, 1885'te İstanbul'da yaşayan, kendisini fevkalade varlıklı sayıp çalışmayı hor gören "orta sınıf kızkardeşlerini" ev dışına çıkıp çalışmaya davet etmişti; "Haydi kız kardeşlerim, o acımasız geleneklerin oyuncağı olmaktan kurtulun... Çalışın, çalışın ki önyargılar ayaklarınızın altında paramparça olsun; ayağa kalkın, çalışmaktan utanmayın... Çalışanlar özgürleşirler, mutlulukları kendi eserleridir", diyordu (Düsap, 1885, s. 110).

Müslüman ve gayrimüslim kadın aktivistler, erkeklerle aralarındaki güç eşitsizlikleri gibi kendi aralarındaki eşitsizliklerin de kuşkusuz farkındaydılar. Nitekim her metinde kızkardeşlik vurgusu yapılmasına karşın eşitsizliklerin üstü örtülmedi. "Kızkardeşlik", kadınların eğitim ya da çalışma hakkı gibi somut bir hedef etrafında birleşip eşitlik için harekete geçmelerine, Düsap'ın belirttiği gibi "özgürleşmeye" yönelikti. Bu bakımdan metinlerdeki kullanımıyla bu kavram, dönemin eşitsizlikleri görmezden gelen soyut milliyetçi çağrılardan ayrılıyordu. Ancak aktivistler kızkardeşlikle ilgili bir yol haritası da belirleyebilmiş değildi. Eğitim, çalışma, barış içinde bir arada yaşama talepleri dile getirilse bile farklı kesimlerden "kızkardeşlerin" bunları müzakere edebilme olasılıkları oldukça düşüktü. Emine Semiye'nin dile getirdiği iletişim güçlüklerinin yanı sıra kentlerde yaşayan Müslüman ve gayrimüslim kadınların gündelik yaşamları da kesin çizgilerle birbirinden ayrılmıştı. Bunlara ve milliyetçiliğin etkilerine karşın yine de en azından kentlerde aktivistler arasında güçlü bir etkileşimin olduğu bilinmektedir (Demirdirek, 2013).

Emine Semiye'nin 1909'da İnkilap Dergisi'nde yayınlanan "Anadolulu Kızkardeşlerime" başlıklı yazılarından.

FEMİNİST YAZINDA KIZKARDEŞLİK

Feministler kızkardeşlik kavramını 70'li yıllarda tartışmaya açtılar. "Kızkardeşlik

güçlüdür" sloganı Avrupa'dan önce ABD'de popüler olmuştu. bell hooks o yıllarda bu sloganın "müthiş" etki yarattığını, kadın dostluğunun oluşmasına imkân verdiğini, bir kadın olarak yaşadığı ayrımcılığı bu sayede fark ettiğini yazar. "Kızkardeşlik güçlüdür", ataerkil kültürde yüceltilen ve erkeklerin birbirine bağlanmasını sağlayan erkek dostluğuna karşı kadın dostluğunun oluşması için ortam sağlamıştı (hooks, 2000: 15).

Buna karşılık kadınların feminist hareketler içinde de maruz kaldıkları ırkçılık, homofobi ve diğer ayrımcılıklar, cinsiyetçilikle iç içe geçen bu sistemleri sorgulamadan kızkardeşlik inşa etmenin mümkün olmadığını ortaya koydu. Audre Lorde, siyah kadınların feminist hareket içinde yaşadıklarını "kızkardeşliğin ötesi hâlâ ırkçıdır ve gerçekte kızkardeşlik yoktur," diye ifade etti. Kadın olarak ezilmişliklere yoğunlaşırken ırk, cinsel yönelim, sınıf ve yaş farklılıkları göz ardı edilmişti (Lorde, 1984: 68, 115). Maria Lugones ve Pat A. Rosezelle, eşitsizlikleri gizleyen kızkardeşliğin, koşulsuz bağlılık varsaydığını belirttiler, renkli kadınları boyun eğmek zorunda bırakan bir kızkardeşlik yaklaşımı yerine arkadaşlığa yöneldiler. Arkadaşlık, aile gibi kurumsal bir ilişki olmaması nedeniyle farklılıkları kesecek şekilde bağlanmaya, çoğulculuğa izin vermekte, radikal teori ve pratikte kadınlar arasındaki ilişkileri yeniden oluşturmaya elverişli bulunmaktaydı[1] (Lugones ve Rosezelle, 1995).

Eleştirel yaklaşımları göz ardı etmeksizin, erkeklerin tahakkümü karşısında kadınların birlik ve dayanışma oluşturmasını ifade eden ve güç eşitsizlikleri ile yüzleşmeye cesaret eden bir "kızkardeşlik" üzerine düşünmeyi sürdüren feministler de oldu. bell hooks'a göre kadınların sınıf ve iktidar güçlerini kullanmaları feminist kızkardeşlik önünde büyük bir engeldi. Birçok kadın, cinsiyetçi düşünceleri benimsemiş, erkeklerle müttefik olmuştu. Geçmişte kızkardeşlik görüşü, politik dayanışmayı gerçekleştirmek için tam olarak ne yapmamız gerektiğine dair somut bir anlayış içermese de bugün bütünlüklü bir kuram ve ortak pratikler vardı. Yenilenmiş feminist hareketin bayrağı yukarılara kaldırıp "kızkardeşlik güçlüdür," diye yeniden haykırması gerekiyordu (hooks, 2002, s. 15).

Juliet Mitchell, oldukça ayrıntılı bir kızkardeşlik analizi geliştirdi. Önce, Ann Oakley'le birlikte hazırladıkları kitapta sorunlarına rağmen kızkardeşliğin barındırdığı "önderliğin yadsınması, kolektif sorumluluk, bilinç yükseltme" gibi göstergelerin altını çizdi, bunun bir başlangıç noktası oluşturabileceğini ancak bir yol haritasına ihtiyaç olduğunu belirtti. Kızkardeşlik "kendiliğinden" ve "aşkın birliğin" ifadesi olamazdı (Mitchell ve Oakley, 1984). Ardından psikanalize dayanarak kardeşlik ilişkisine yakından bakmayı denedi. Mitchell'e göre kardeş, bize aynı kişiyi sevmenin ve aynı kişiden nefret etmeyi öğrenmenin yolunu gösteriyordu (Mitchell, 2012: 149, 241). Kardeşlik, bir başkası ile ilk karşılaşma deneyimi olarak her zaman travmatikti. Kardeşler birbirine göz kulak oldukları gibi zarar da verebilirler ama hep ayna tutarlardı. Büyük ya da küçük olmanın getirdiği güç farklılığı ise büyüdükçe değişebiliyordu. Kardeşlik; başkasıyla karşılaşma, biricik ve tam güçlü olmadığını öğrenme, birlikte yaşanılan dünyada hayatta kalma becerisi elde etme, yani tam da kendiliğin oluşum süreciydi (Mitchell, 2007).

Mitchell, kadınların gündelik hayatta kurdukları ilişkilerde erkek kardeşlikten dışlanmışlığa yanıt olarak kızkardeşlik geliştirme eğiliminde olduklarına, feminist mücadelede de bunu sürdürdüklerine ve kızkardeşliğin kadın özgürlük hareketini yükselttiğine dikkat çekti. Üremeye dayalı olmayan ve ailede anne-babanın dikey hiyerarşine karşı yatay bir ilişki biçimi olarak kızkardeşlik hep vardı. Mitchell'a göre feminizm de bir kızkardeşlik pratiği ve kardeşlik içindeki eşitlik iddiasıydı (Mitchell, 2007).

Türkiye'de ise İkinci Dalga'nın başında çıkarılan *Somut 4. Sayfa* (1983), *Feminist* (1987-1990) ve *Sosyalist Feminist Kaktüs* (1988-1990) dergilerinde kızkardeşlikten neredeyse hiç söz edilmedi. Dergi yazarları kuşkusuz Batılı feministlerin 70'li yıllardan itibaren kızkardeşliğe yönelttikleri eleştirilerin farkındaydılar. Ayrıca "kızkardeş" Türkiye'de sol gruplarda o yıllarda kullanılan "bacı" sözcüğünü çağrıştırıyordu. Feminizmdeki "kızkardeşlikten" farklı olarak "bacı", kadınları birbirlerine göre değil de erkeklere göre konumlandırıp sınırları belirlese bile (Başer, 2012) muhalif örgütlerde erkek egemenliğinin yeni yeni sorgulandığı yıllarda ikisi arasındaki farkı tartışmak için oldukça erkendi.

Amargi Dergi, kızkardeşliği 2012'de dosya konusu yaparak Türkiye'de feminist hareketlerin gündemine taşıdı. Nilgün Toker, "kızkardeşliğin kadın olmanın anlamı üzerinde bir düşünme hali olduğunu, kızkardeşlik bilincinin feminist düşünüme ilk girdiği andan itibaren kadınların öncelikle sistemin ayrımcı ideolojisinin dışına çıkmasına imkân tanıdığını, kadın için tarif edilen büyük 'rol'ün aslında doğaya ait bir nitelik olmadığını, yapay, inşa edilmiş bir 'işlev' olduğunu açığa çıkardığını" belirterek feminizmde kızkardeşliğin tarihsel öneminin altını çizdi (Toker, 2012).

Buna karşın Toker, kızkardeşliğin "kadınların doğaları gereği ait oldukları, yani kurulan değil, zaten var olan ama toplumsal örüntülerle üzeri kapatılan ve bu nedenle hatırlanması, açığa çıkarılması gereken bir bağ" olarak görülmesini eleştirdi. Toker'e göre kızkardeşliğe böyle bir yaklaşım, "kadınların acı ve ıstıraplarının, dolayısıyla yaşadıkları zulmün ve adaletsizliğin her türlü farkın ötesinde ortak, hatta aynı olduğunu" ima ediyordu ve evrenselciydi (Toker, 2012).

Son yıllarda kızkardeşliğin feminist pratikteki kullanımlarını inceleyen çalışmalar, iki noktaya dikkat çekti. Birincisi feministler kızkardeşliği bütün kadınlara yönelik değil de belirli bir pratiğe bağlanmış kadınlara yönelik kullandılar, kızkardeşlik bu pratik içindeki kadınları birbirlerine yakınlaştırırken feminist dayanışmayı canlandırdı. Bu bakımdan eylem çağrısı yapan ve hedefi eyleme katılacaklar olan kızkardeşliğin, kadın olmaktan kaynaklanan "doğal" bağlara işaret ettiği ve özcü olduğu yargısı üzerinde yeniden düşünmek gerekiyordu (Payne, 2012; Zaytoun ve Ezekiel, 2016; Predelli vd., 2012). Nitekim Osmanlı feministlerinin alıntılanan metinlerinde "haydi kızkardeşlerim" çağrısı buna benzer bir içerik taşır, eğitim ya da çalışma hakkı gibi somut bir hedef etrafında harekete geçmeye, harekete geçecek olanlara yönelir. Çarpıcı olan ise aradan yüz yılı aşkın bir süre geçmesine rağmen, aşağıda örnekleneceği gibi günümüzde de feministlerin zaman zaman sosyal medyada "Haydi kızkardeşlerim" çağrısını tekrarlamalarıdır.

İkinci olarak kızkardeşliğin eşitsizlikleri görmezden gelen, sadece ortaklık varsayan yorumları feminist pratiği karşılamamış (Beins, 2010; Predelli vd., 2012), bell hooks'un dikkat çektiği gibi feminizm bununla ilgili zorlu süreçler katetmişti. Nitekim Türkiye'de Kürt kadınlar ve LGBTİ+ hareketleri feministlerin kendi ayrıcalıklarını sorgulamaları yönünde oldukça güçlü bir farkındalık yarattı. Son yıllarda feministlerle eylemci kadın işçiler ve sol gruplardaki kadınlar arasında daha fazla diyalog bulunuyor. Dindar feministler toplumsal cinsiyet normlarını eleştirirken, kızkardeşliğin kadınlar arasındaki hiyerarşilerin üzerini örtmemesi gerektiğini savunuyorlar.[2] Farklı kadınları, kadın gruplarını bir araya getiren platformların yaygınlaşması, kadın kategorisinin çoğulluğunu dikkate alan ve geniş bir direniş hattı oluşturmaya çalışan yaklaşımlara güç kazandırdı. Kadınlığı farklı yollardan deneyimleyenleri ve patriyarkanın koyduğu sınırları reddedenleri buluşturduğu ölçüde "kızkardeşliğin", bütünlüklü ve sabit bir kadın özne fikrinin basit tekrarına dayandığı söylene-

mez (Payne, 2012; Zaytoun ve Ezekiel, 2016; Predelli vd., 2012).

KIZKARDEŞLİK VE FEMİNİST DAYANIŞMA

Türkiye'de feministler 80'li yıllardan başlayarak kızkardeşlikten sıkça söz etmeseler bile "kadın dayanışması"nı her fırsatta vurguladılar. Bu kavram; kızkardeşliğe benzer biçimde kadınların patriyarka karşısında ortak bir direniş hattı oluşturabilmeleri ihtiyacına karşılık geliyordu. "Kadın dayanışması" çevresindeki deneyimler, farklı ezilme biçimleri ile yüzleşme sağladı. Ne kadın dayanışması ne de kızkardeşlik önsel olarak varsayılabilirdi, tartışma, müzakere politik inşa süreçlerinin bir parçasıydı.

İstanbul'daki "Kadınlar! Dayağa Karşı Dayanışmaya!" Kampanyası (1987), geniş ve yatay bir örgütlenmede çok sayıda kadını bir araya getirdi. Ardından oluşturulan dayanışma ağları, erken dönem kızkardeşlik yazınına benzer şekilde güçlü bir ortaklık duygusunu yansıtıyordu. "Dövülen kadınlar" yalnız değildi, "onların direnmelerine yardımcı olmak" gerekiyordu, çünkü "dayak sorunu hepimizin sorunu"ydu (Sosyalist *Feminist Kaktüs*, 1989). Önce bu ağlarda başlayan bireysel dayanışma örnekleri, Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı ve Kadın Dayanışma Vakfı'nın kuruluşu ile birlikte sistematik nitelik kazandı. Giderek Türkiye'nin çeşitli bölgelerine yayılan dayanışma merkezleri gönüllüler aracılığıyla şiddete maruz kalan kadınlar için düzenli destek faaliyeti yürütmeye başladılar. Erkek şiddetini besleyen toplumsal mekanizmalara ve devlet kurumlarına yönelttikleri eleştiriler, şiddete maruz kalan kadınlarla kurulan ilişkinin "karşılıklı" niteliğine yapılan vurgu, bireysel dayanışmanın politik yönüne işaret ediyordu (Roshanravan, 2014; Scholz, 2008; Dean, 1995). Bunun bir "yardım" ilişkisi olmadığı, "korumacılık" yerine kadınların şiddete rağmen ayakta kalma güçlerinin ortaya konulduğu, deneyimlerin paylaşımının ve birbirinden öğrenmenin hedeflendiği sıklıkla belirtildi (Ahıska, 2008: 177; Ekal, 2012: 5-16). Benim de Mor Çatı gönüllüsü olarak içinde yer aldığım bu süreçte bireysel dayanışmanın sarsıcı etkileri oldu. Kadınların şiddet deneyimlerini paylaşmaları, duyguların açığa çıkması, çoklu ezilme biçimlerinin tanınması bilinç yükseltmeye benzer bir işlev gördü. Feminist dayanışmanın temellerinden biri sayılan ve birbirini etkilemeyi, buna açık olmayı, her karşılaşmada kendini yeniden gözden geçirmeyi, dönüştürmeyi barındıran (Lugones, 2010: 755; Roshanravan, 2014) ilişkilenme biçimleri doğurdu. Bu merkezler faaliyetlerini, neoliberal politikaların giderek daha fazla açtığı sosyal hizmet boşluklarını doldurmak zorunda kalma, "dayanışmanın" politika değil de bir "iş" haline dönüşmesi riski altında yürütmeye devam ediyorlar.

90'lı yıllardan itibaren kadınların Kürt, Müslüman, sosyalist, LBTİ ya da parti kimlikleri ile feminist pratiğe katılımı, dayanışma politikasının alanını genişletti. 1997'de kurulan KADER "her partiye eşit mesafede" olduğunu açıklayarak farklı partilerden kadınları bir araya getirdi, yaygın bir örgütlenme ağı oluşturdu. 1997'de *Pazartesi* dergisinin çağrısı ile İstanbul'da toplanan 8 Mart platformunda feministlerle sosyalist ve Kürt hareketinden kadınlar buluştular. Bu platforma bir süre sonra LGBTİ+ örgütlenmeleri de katıldı. Her grubun kendi önceliklerine ağırlık vermesi, kimi zaman diyalog yolunun tıkanması ya da ortak söz kurmaya çalışırken feminist sözün geriye düşmesi sorun oluşturdu (Karakuş, 2011). 2001 yılında kurulan Amargi, "farklılıklarla bir arada olmayı" merkezine alırken (Özakın, 2012: 382) bu savı pratikle ilişkisi içinde tartışabilmeyi hedefledi. *Amargi Dergi*'nin ilk sayısında aralarında dindar kadınların bulunduğu çok sayıda yazar başörtüsü ve özgürlük konusunu etraflıca ele aldılar.

Mor Çatı, Kadın Dayanışma Vakfı ve Kamer'in öncülüğünde Türkiye'nin çeşitli yerlerindeki dayanışma merkezleri 1998'de kendi aralarında bir iletişim ağı oluşturdular. Her yıl bir ya da iki kez düzenlenen kurultaylar aracılığıyla kadına karşı şiddetle mücadelede ortak politika belirlenmeye çalışıldı. Milliyetçilik konusunda yaşanan hararetli tartışmaların ardından kurultaylarda "milliyetçi ve militarist söylem ve eylemlerden uzak durulması, başta cinsiyet ayrımcılığı olmak üzere etnik köken, inanç, yaş, engellilik ve cinsel yönelim ayrımcılıklarına karşı farkındalık geliştirilmesi" ilkeleri benimsendi. Bölge ve büyüklük farklılıklarının katılımcılık önünde engel oluşturmaması için örgütlenme süreçlerinde eşitlikçi mekanizmalar denendi (Ekal, 2012).

En genel anlamıyla ortak talepler temelinde direniş olarak feminist dayanışma (Scholz, 2015; Kolers, 2016: 50) yasa değişiklikleri için yapılan kampanyalar ya da cinsiyetçilikle milliyetçiliğin, savaşın, her türlü ayrımcılığın iç içeliğini vurgulayan Arkadaşıma Dokunma, Birbirimize Sahip Çıkıyoruz, Barış için Kadın Girişimi gibi platformlar aracılığıyla da deneyimlendi. Çoğulluğun gözetildiği bu tür bir dayanışma ilişkisi, güç eşitsizliklerinin sorgulanmasına izin verdi, uyuşma gibi uyuşmama olasılığını da açık tuttu, politik bir kızkardeşlik için imkân yarattı.

1998 yılından beri her yıl düzenlenmekte olan Kadın Da(ya)nışma Merkezleri ve Sığınaklar Kurultayları en geniş platformlardan biri.

ÜÇÜNCÜ DALGA KIZKARDEŞLİKTEN NİÇİN VAZGEÇMEDİ?

Bu yazıda kızkardeşliğin tarihsel izlerini sürerken dalga metaforundan yararlanıyorum. Bunun birkaç nedeni var. Öncelikle Türkiye'de de aktivistler arasında İkinci Dalga oldukça yaygın, Üçüncü Dalga ise daha seyrek olarak kullanılıyor. Feminist kuramı aktivizmle birlikte düşünürken bu adlandırmaları görmezden gelmek kolay değil. Dalga metaforunun güçlü yanları; işaret ettiği kabarmanın hareketlerin yükseliş dönemlerini karşılaması, aktivizm ve kuramı birlikte ele alabilme fırsatı yaratması, zamansallık barındırması ve bu zamansallığın doğrusal bir çizgi oluşturmak yerine iç içe geçen akımları, sönümlenmeleri, yeniden canlanmayı kapsayabilmesi. Her dalganın kimi zaman belli bir tür feminizmle özdeşleştirilmesi ve birbirleri ile karşıtlık içinde konumlandırılması bu metaforun zayıf yanlarından biri. Ancak feminist tarihi on yıllık dönemlere ayırarak yapılan çalışmalarda da kampanyalar, kurumsallaşma, projecilik dönemleri gibi etiketlerden kaçınmak gerekli oluyor. Homojen tanımlanmamış, ülke koşullarını dikkate alan, içinde çeşitli eğilimleri barındıran, yeni eğilimlerin de kendilerini adlandırmalarına yer açan dalga anlatısı feminizmin geçmişi ve bugünü arasında bağ kurmanın hâlâ bir yolu olarak görülebilir (Dean ve Aune, 2014; Evans ve Chamberlain 2014; Schuster, 2017). Bu tür bir dalga anlatısı fe-

minizmin geçmişten bugüne taşıdığı kavramlardan biri olan kızkardeşliği de anlaşılabilir kılar.

İkinci Dalga'nın 80'li yılların hemen başında küçük grup ve yayınlar aracılığıyla ortaya çıktığı geniş kabul görmesine karşın, Üçüncü Dalga konusunda çok daha fazla belirsizlik bulunuyor. Bunun oldukça kışkırtıcı olduğu söylenebilir. Kadınların 70'lerden bu yana karşı karşıya olduğu sorunlarda ve feminizmin çözüm önerilerinde çok büyük değişikliklerin olmaması İkinci ve Üçüncü Dalga arasındaki ayrımı güçleştiriyor, Üçüncü Dalga'nın anahtar konularını İkinci Dalga ile ilişkili hale getiriyor (Budgeon, 2011: 3-4). Bunu göz önünde bulundurarak Üçüncü Dalga için kesin bir tarih aralığı belirlemek yerine kızkardeşlik kavramının kullanımında genişlemeye yol açan bazı eğilimlere işaret etmek daha uygun görünüyor.

Üçüncü Dalga'nın ayırt edici yönleri arasında gündelik hayatın inceltilmiş eleştirileri, dijital kaynakların da yardımıyla kişisel anlatıların yaygınlığı, bu yolla kadın deneyimlerindeki farklılıkların altının çizilmesi yer alıyor (Snyder, 2008; Kempson, 2015; Aune ve Holyoak, 2017). Blog, twitter, facebook gibi dijital kanallar feminist eleştiriye geniş bir alan yarattı, bu eleştirinin hayatlarına değdiği noktada genç kadınlar feminizme daha duyarlı hale geldiler. 8 Mart, 25 Kasım gibi eylemlerde isyanını dile getiren, feminist kolektivitelerin parçası olmasa bile bu kolektivitelerin çağrılarını duyan, harekete geçen geniş bir kesim mevcut. Mor Dayanışma ve Kampüs Cadıları'nın sosyal medyada "kızkardeşlik" üzerinden yaptıkları eylem çağrıları bu kesime yönelik.[3] Kızkardeşlik, Üçüncü Dalga'da feminist kolektiviteler ile farkındalığı yüksek kadınlar arasında süreklilik isteyen oldukça gevşek bir bağı adlandırıyor.

Üçüncü Dalga'nın bir başka yönü, geniş alanlara yayılmış feminist örgütlenmelerin kendi aralarında olduğu kadar diğer muhalif gruplarla da temasının yoğunlaşması (Snyder, 2008; Evans, 2016). Artan etkileşim cinsiyetçiliği, kapitalizm, heteroseksizm, milliyetçilik gibi sistemlerle birlikte düşünmeye zorluyor, feministlerin başka muhalif gruplarla somut bir talep etrafında süreklilik taşımasa bile ittifak oluşturma stratejisini tartışmaya açıyor. Bu pratik içinde "kızkardeşlik" farklı gruplarda yer alan kadınların birbiriyle kesişen talepleri için yaptıkları ortak eylemlere adını veriyor.

2014'te Kobane'de IŞİD saldırıları ile karşı karşıya bulunan kadınlarla dayanışma amacıyla yapılan kampanyanın hedefi "kızkardeşlik köprüsü" kurabilmek oldu. *Kaos-GL*'nin internet sitesinde yer alan haberde "*kızkardeşliğin* sadece bir kan bağı olmadığı, birbirini anlamak, derdine ortak olmak" anlamı taşıdığı, bu köprünün "ortak yaşam kurduracağı" ifadesi yer aldı.[4] 2017'de merkezî Fatih'te bulunan Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi'nin dindar feministleri de kapsayan buluşmasında "*Karşı Mahalle'lerden kızkardeşler...* aynı söz etrafında buluşabilmenin heyecanıyla" şiddetle nasıl başa çıkabileceklerini tartıştılar.[5] Ankara Kadın Platformu, farklı kadınlık deneyimleri arasında "kızkardeşlik köprüsü" kurabilmek için Temmuz 2018'de Flormar'da greve çıkan kadın işçilere destek verdi.[6]

Karşılıklı etkileşim, karma örgütlenmelerdeki kadınların bu kurumlara yerleşmiş erkek egemenliğini daha fazla sorgulamalarını sağladı. Birçok kadın hem feminist gruplarda yer alıyor hem de karma örgütlerle bağlarını sürdürüyor. Onlar tarafından yinelenen kızkardeşlik çağrısı aynı zamanda bu örgütlenmeler içinde sık sık parçalanan kadın dayanışmasını yeniden kurabilme, kendi aralarındaki ilişkilerin değersizleştirilmesine, eril normların egemenliğine karşı güç birliği oluşturabilme ihtiyacını ortaya koyuyor.

Üçüncü Dalga'da kızkardeşliğin kendisine yer bulduğu bir başka alan ulus ötesi ağlar (Tuncer, 2011). Büyüklükleri ve kaynakları çeşitli kadın örgütlenmele-

rini bir araya getiren buluşmalarda kızkardeşlik, feminizmin gerektirdiği yataylığı ima ediyor. Uluslararası sözleşmelerin takibi, bilgi ve deneyimlerin paylaşımı amacıyla yapılan elbirliği, "küresel bir kızkardeşlik" tahayyülünü besliyor (Predelli vd., 2012; Yu, 2009).

Kuir yaklaşım kadın kategorisine ilişkin çarpıcı soruları ile Üçüncü Dalga'yı kuramsal olarak beslerken "kızkardeşliğin" heteroseksist kurgusunu da bozdu. Türkiye'deki ilk lezbiyen kadın örgütlenmesi "Venüs'ün Kızkardeşleri" adını aldı. 1995'te kurulan ve sayılarının 10-15 kişi olduğunu belirten grup üyeleri 2002'de "artık birlikte hareket etmedikleri, aynı amaçları paylaşmadıkları" için *Kaos-GL*'yi destekleme kararı aldılar.[7] *Amargi*'nin düzenlediği "Transfeminizm" söyleşisinde Gülkan Noir ile Aligül "kardeşlik ve arzuya aynı anda imkân tanıma deneyimine" dikkat çektiler:

"Fransız Devrimi'ndeki 'eşitlik, özgürlük, kardeşlik' sözündeki kardeşliğin, Fransızca erkek kardeşlik olduğunu çok iyi biliyoruz. Onun karşısına inşa edilen *kızkardeşliğin* de bir tür namus sözü, bir tür lezbiyenfobi içerdiğini biliyoruz. Ama bu kardeşlik söylemini oluştururken biz birbirini arzulayan kardeşleriz. Biz enseste karşı değiliz, eşitler arasında ensesti ve cinselliği savunuyoruz. Dikey olandan, yani baba ve anne otoritesinden bahsetmiyoruz. Dolayısıyla kardeşliğe ve arzuya aynı anda imkânı olan bu deneyime ben kendi adıma queer diyorum" (Noir, 2012: 283).

SONUÇ

Bu yazıda ulaşabildiğim metinler aracılığıyla Birinci Dalga'dan itibaren kızkardeşliğin yolculuğunu, geçirdiği anlam değişimlerini ele aldım. Birinci Dalga'da milliyetçiliğin getirdiği sınırlara karşın, kadınları eğitim ve çalışma hakkı için direnmeye çağıran kızkardeşlik, İkinci Dalga'da politik dayanışma perspektifi içine yerleşti. Beauvoir'ın izinde kadınlığı "doğallaştırmayan", eylem amaçlı birlikteliklere vurgu yaparak ayakta kaldı. Günümüzde feminist kolektivitelerle daha gevşek ilişki kuran kadınları içine alan kapsayıcılığı ya da grupların birbirleriyle pek de sıkı olmayan dönemlik ilişkilerini adlandırması onu zorunlu bir bağ olmaktan çıkarıyor, uyuşma kadar uyuşmamaya da açık tutuyor. Her durumda "kızkardeşlik" patriyarka karşısında bir arada olmanın sevincini ifade etmekten vazgeçmiyor. ❐

DİPNOTLAR

1 "Yol arkadaşlığı" kolektif bağlılıkları adlandırırken bugün de kullanılmakta, ancak feministler bakımından cinsiyetlendirilmiş bir yakınlık olarak kızkardeşliğin yerini aldığı söylenemez.

2 http://recel-blog.com/kizkardeslik-ama-kimin-icin/ (erişim 20.11.2019).

3 2016'da Mor Dayanışma'da bir araya gelen kadınlar, aralarında "kız kardeşlik bağı" olduğunu belirterek "Kızkardeşlik yaşatır, kadın dayanışması güçlendirir" sloganını benimsediler. (https://www.facebook.com/MorDayanisma) [E. T: 08.06.2019]. Kampüs Cadıları "kızkardeşler" için sosyal medya üzerinden çeşitli vesilelerle eylem çağrısı yaptılar. (https://twitter.com/kampuscadilari) (erişim 08.06.2019).

4 "Kızkardeşlik köprüsü Suruç'a gidiyor", http://www.kaosgl.org/sayfa.php?id=18356 (erişim 07.06.2019).

5 "Karşı Mahallelerden Kızkardeşler, https://catlakzemin.com/karsi-mahallelerden-kizkardesler-fatih-kadikoy/ E. T: 07.06.2019]

6 "Flormar Direnişinin 77. Günü", https://ekmekvegul.net/gundem/flormar-direnisinin-77-gunu-ankara-kadin-platformu-direnis-alaninda (erişim 07.06.2019).

7 Engindeniz, İdil (10 Mart 2013), "Her kadın, kadın olarak doğmak zorunda değildir!", Kaos-GL, http://kaosgl.org/sayfa.php?id=13703 (erişim 07.06.2019).

Alanlardan Üniversiteye Feminist Yöntemin Seyri Üzerine Kısa Bir Tartışma

BURCU ŞENTÜRK

Toplumsal hareketliliklerle doğan ve kaderi de yine onlara bağlı olan pek az akademik bilme yolu vardır. Bilimsel araştırmalara özgü bir yöntem mi, yaklaşım mı, epistemolojik bir çıkış noktası mı yoksa sahada kullanılacak araçlar sunan bir teknikler bütünü mü olduğu hâlâ kafa karıştıran feminist metodoloji de bunlardan bir tanesidir, iyi ki de öyledir. Feminist yöntem aslında sosyal bilimlerde konunun ele alınma biçimi temelinden yükselerek bir dizi birbiriyle yakından ilişkili olan soru sorma, veri toplama, araştırma etiği, sonuçların yazımı, paylaşımı ve kullanımını kapsayan "malumatı" bilgiye dönüştürme sürecini anlatır. Araştırmacılara araştırmanın sorusunu oluşturmaktan sahadaki teknik bilgiye kadar geniş bir çerçevede bir nevi kılavuz sunma potansiyeli taşır. Feminist metodolojinin sunduğu bu kılavuz net sınırlarla ve değişmez kurallarla biçimlenmez, takip edilmesi zorunlu bir dizi "yapın/yapmayın" listesinden ibaret değildir. Aksine, sürekli tartışmalarla ve her araştırmada sınırları sürekli değişen, cevaplardan ziyade sorulan sorulara getirilen farklı yaklaşımları içeren ucu ve önü açık bir bilgi havuzudur.

Üniversitenin de diğer kurumlar gibi feminist hareketin odağına yerleşmesiyle toplumsal cinsiyet meseleleri ve ataerkinin üniversitelerde eleştirel bir bakış açısıyla sorunsallaştırılmasının yolu açıldı; açılan bu yolda ilerleyen araştırmacılar farklı disiplinlerde kadınların deneyimlerinin, bedenlerinin, hikâyelerinin ve emeklerinin yok sayıldığını görerek/göstererek görünmeyenleri görünür kılacak bir bilgi üretme imkânının peşine düştüler. Bu noktada feminizmin sosyal bilimlerde egemen olan pozitivist yönteme en ciddi eleştirileri getiren akımlardan bir tanesi olarak itibar gördüğü söylenebilir. Doğa bilimlerinden ödünç alınarak toplumsal hayattaki olgu ve olayları anlamaya yönelik güçlü bir kavramsal çerçeve ve teknikler seti sunan pozitivizm, araştıran araştırılan ikiliğine, bilim insanının ve bu açıdan yöntemin nesnelliğine dayanır, açıklama, anlama ve tahmin etmeyi öngörür, kısacası toplumbilimini doğa bilimlerine yakınsatmaya çalışır. Pozitivizme karşı geliştirilen eleştirinin en önemli ayağını ise temelleri Marx'ın filozoflara dünyayı değiştirme görevini hatırlattığı satırlara uzanan eleştirel araştırma yöntemleri tartışmalarından beslenen feministlerin, araştırmacıların temel görevinin dünyayı değiştirecek bilgi birikimini beraber üretmek noktasına yaptıkları vurgu oluşturur. O halde feminist metodoloji için tanımlanması muhtemel esas ilke bilgi üretme amacı ve üretilen bilginin kul-

lanım biçimleriyle doğrudan alakalıdır ve bir metodolojiye mor rengi katan güç ilişkilerini ortaya çıkarmayı ve bu ilişkilerle ezilenler lehine mücadele etme yolunda kullanılması olası bilgi üretmeyi hedeflemektir. Dönüştürme ve mücadele etme hedefi, pozitivizmin nesnellik ve bilim insanına atfettiği temel özelliklerin de eleştirisini beraberinde getirmektedir. Cam fanusta yaşamayan bilim insanları da tıpkı diğer insanlar gibi birtakım güç ilişkileri içinde sosyalleşirler ve bunlar sonucunda sahip oldukları değerler, ideolojiler ve ilkeler yapma, görme ve üretme biçimlerini etkiler. Halihazırda aslında bilimin kendisi politik ve her araştırma ideolojikken (Letherby, 2003), bir anlatı anlattıklarının yanı sıra anlatanın kim olduğunu da ortaya koyarken (Clough ve Nutbrown, 2002; Ramazanoğlu ve Holland, 2002) araştırmacının kimliği ve araştırılan meseleyle ilişkisi önem kazanır. Feministler araştırmacının sorduğu sorudan başlamak üzere dönüştürme görevini bilme biçimlerinde saklı tutar, bilimsel etiğin bir gerekliliği olarak araştırmacının kendisini anlatmasını önemser ve bilgi üretmede kullanılacak yöntemin de dönüştürme hedefine hizmet etmesi gerekliliğine işaret eder.

Ne yazık ki hiçbirimizin elinde dokunduğumuz zaman ataerkiyi yerle bir edecek güce sahip sihirli değnekler bulunmuyor, ancak yine de sesi duyulmayanın sesini duyurabilecek ve eşitsizliklerle mücadelede kullanabilecek araçlar geliştirebilecek imkânlara sahibiz. Var olan yöntemsel araçların feminist düşüncenin karşı çıktığı ikiliklere dayanması, kadın deneyimlerini sessizleştirmesi sebebiyle feminist araştırmacılar epistemolojik çıkış noktalarıyla uyumlu olarak kimi zaman kadınlar arasında karşılıklı bilinç yükseltmeye dönüştürebilecek bir araca bile dönüşen farklı yöntemsel araçların arayışına girmiştir. Hangi tür veri toplama tekniğinin feminist araştırmalara uygun olduğu konusundaki tartışma ise hâlâ devam etmektedir. Bu tartışmada nicel araştırma yöntemleri araştıranın araştırma sürecinden koparıldığı, toplumsal olarak inşa edilmiş ikilikleri yeniden ürettiği ve bu haliyle "erkek halini" temsil ettiği iddiasıyla feminist araştırmalar için uygun olmadığı öne sürülürken (bkz. Maynard, 1994; Kümbetoğlu, 2015:

Feminist mücadele kadınların ortaklıkları kadar farklı deneyimlerinin de biraraya gelmesiyle mümkün.

Aynur İlyasoğlu

EBRU SOYTEMEL

Aynur İlyasoğlu ile ilk tanışmam 1996-98 yılları arasında Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde verdiği Türk Sosyoloji Tarihi lisans dersleri sırasında oldu. Sosyoloji eğitiminin son senesine kadar Türkiye'deki sosyolojik çalışmaların geçmişine dair hiçbir fikri olmayan bizler için Aynur Hoca'nın dersi sosyolojik tartışmaların kendi yaşadığımız ülke içindeki gelişimini, farklı dönemlerde sosyal bilimcilerin dert edindiği meseleleri, araştırmalarını öğrenmek açısından bulunmaz bir fırsat oldu. Sonraki yıllarda tarihsel sosyolojiye ve sözlü tarihe olan ilgim nedeniyle Aynur Hoca'nın Marmara Üniversitesi İngilizce İktisat Bölümü'nde verdiği seçmeli dersleri takip etmeye başladım ve onun 2000-2006 yılları arasında yaptığı araştırmalarda araştırma asistanı olarak çalıştım. Bu yıllarda birlikte çalışmak için bazı haftalar neredeyse haftada iki-üç gün sabahtan Emirgân'daki evine giderdim Aynur Hoca'nın. Önce kahvelerimizi yapar sonra çalışma odasına geçer sevdiğimiz şarkılardan birer ikişer dinler, raporları, makaleleri çalışmaya başlardık. Saatlerce birlikte çalıştığımız, yazdığımız bu günlerde sabah çalışmasının ardından mola vermek için bahçeye çıktığımızda bana tek tek bahçesindeki çiçeklerini gösterir, sohbetlerimizde geçmiş günlerden, Emirgân'a ve Ayvalık'a olan sevgisinden, Boğaz'da geçen çocukluk yıllarından, Boğaziçi, Marmara ve Essex Üniversiteleri'ndeki yıllarından, Kadın Kütüphanesi'nin kurulma süreçlerindeki sancılardan, ama en çok da akademik hayatın cilvelerinden, akademik yaşamda dikkat edilmesi gereken şeylerden bahsederdi. Aynur Hoca 1994-1998 yılları arasında Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi merkezî Vakfı'nda Genel Kurul, Yönetim Kurulu, Denetleme Kurulu üyesi olarak yer aldı, Vakfın 1923 öncesi doğmuş farklı mesleklerden kadınlarla yapılan sözlü tarih projesinin ekibinde yer almış ve bu proje kapsamında Sare Okçu ve Gültekin Ağaoğlu ile sözlü tarih görüşmeleri yapmıştı. Onun sözlü tarihe ilgisini, yaşam anlatılarını sosyolojinin merkezine alan yaklaşımını aslında ilk baskısı 1994 yılında yayınlanan Türkiye'deki İslâmcı kadın kimliğinin gelişimini ele alan *Örtülü Kimlik* kitabında da görüyoruz (İlyasoğlu, 1994).

61-63), feminist araştırmacıların (benim de dahil olduğum) bir kısmı için bu yaklaşım herhangi bir veri toplama tekniğine bağlı değildir (Pini, 2002: 340; Letherby, 2003; 4, Ramazanoğlu ve Holland, 2002: 15). Zira feminist yöntem veri toplama tekniğinin ötesine uzanır ve konuyu ele alma, soruyu sorma ve araştırma amacını kurgulama biçimimize dayanır. Ancak sonraki satırlarda değinileceği üzere feminist metodolojinin genel olarak nitel veri toplama tekniğine dayanarak hazırlanan araştırmalarda kullanıldığı hatta bir nitel araştırma yöntemi olarak ele alındığına sıklıkla tanık olunmaktadır. Feminist çalışmaların nicel yöntemlere dayanan bilgi üretimine mesafeli durması üzerinde düşünülmesi gereken bir nokta-

İslâmcı kadınların kimlik oluşum süreçlerine seküler-İslâmcı kutuplaşmasının dışında bir yerden bakabilmenin yollarını arayan bu çalışma, bu kutuplaşmayı aşmanın yollarının kadınların yaşam hikâyelerini dinlemekten, anlamaktan geçtiğini çünkü kadınların güçlenmelerinin olanaklarının gündelik yaşamda oluşan tutumlar, tepkiler, itirazlar ve değerler sistemleriyle gerçekleşeceğini anlatıyordu. 2000'de *Örtülü Kimlik 'in* üçüncü baskısı için yazdığı önsözde Aynur Hoca kadınların güçlenmesinin yolunun, "toplumsal ölçekli siyasal projeler içinde tanımlı, güvenli bir kimlikle donanmanın, temsiliyetin, konumlanmanın içinden değil, kendilerini gerçekleştirebilmelerinin önündeki engelleri fark etmelerinden, enerjilerini kendilerini var edecek mecralara akıtmanın yollarını bulmaktan geçtiğini" görebilmenin öneminden bahsediyor (İlyasoğlu, 1994, 2000: 20). Yaşam anlatılarına özellikle de kadınların anlatılarına verilen önemin Ayşe Durakbaşa ile yazdıkları toplumsal cinsiyet kimliklerinin Türkiye'de Cumhuriyet dönemindeki kurulma aşamalarına baktıkları çalışmada da devam ettiğini görüyoruz (Durakbaşa ve İlyasoğlu, 2001).

Sosyolojik çalışmaları masa başında değil, ampirik veriler toplayarak, saha

Aynur İlyasoğlu

araştırması yaparak yapmanın, o bölgenin belleğini ve bilgisini taşıyan insanları bulmanın, insanların kaybolan, dikkate alınmayan ya da dinlenmeyen hikâyelerini dinlemenin, kaydetmenin ona verdiği heyecanı birlikte çalıştığımız hemen her projede gördüm.

Birlikte çalıştığımız ilk araştırma Aynur Hoca'nın Marmara'da İngilizce İktisat Bölümü'nde üçüncü sınıf öğrencilerine seçmeli ders olarak verdiği "Ekonomik Gelişme ve Toplumsal Değişme III" (Economic Development and Social Change III) dersi kapsamında 2000-2001 yılları arasında ar-

yı teşkil etmektedir zira kadınların deneyimlerine ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine dair pek çok alanda sayısal verilerin eksikliği (bkz. Kümbetoğlu, 2015) var olan eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasına yönelik talep üretmede önemli bir sıkıntıyı oluşturmakta, aynı zamanda söz konusu bu eşitsizliklerle ilgili çeşitli sorunsallar birbirinden farklı veri topla-

ma tekniklerini gerektirebilmektedir (Westmarland, 2001). Basitçe örnekleyecek olursak, kadına karşı şiddetle mücadele ederken kadınların ne kadarının ne kadar sıklıkta erkek şiddetine uğradığını bilmemiz kadınların bu şiddeti nasıl deneyimledikleri kadar önem arz eder. Türkçe literatürde henüz karşılığını bulamıyoruz lakin nicel yöntemlere dayalı

ka planı oluşan ve 2001-2003 yılları arasında TÜBİTAK katkısıyla saha araştırması yapılan Fener-Balat ve Hasköy'de yaşamış Musevi ve Müslüman topluluklarla yaptığımız sözlü tarih araştırmasıydı. Bu araştırma kapsamında bu bölgelerde yaşamış veya (o yıllarda) halen yaşamakta olan farklı sosyo-ekonomik kesimlerden Müslüman ve Musevi topluluklardan toplam 60 kişi ile her biri en az 45 dakika süren yaşam tarihi sözlü tarih görüşmeleri yaptık. Bu araştırma aynı zamanda bölgenin iktisat tarihi açısından önemli bir tarihe sahip olan Balat Çarşısı'nın dünü ve bugününü incelemeyi hedefliyordu. Bu kapsamda Balat Çarşısı'nda Leblebici Sokak, Lapçinler Sokak, Vodina Caddesi, Ayan Caddesi ve Mürsel Pasa Caddesi'nde Aynur Hoca ile aynı bölümde çalışan Mahmut Tekçe'nin desteği ve dört kişilik öğrenci grubuyla toplam 96 esnaf ile anket çalışması yapıldı. Anket sözlü tarih kayıtlarından farklı olarak o bölgenin ve mahallenin ekonomik değişimini, esnafın ve ekonomik faaliyetlerin profilini çıkarmayı hedefliyordu. Saha çalışmasının ikinci yılında projede halihazırda çalışan öğrencilere, Aynur Hoca'nın dersini alan yeni 3. Sınıf öğrencileri de katıldı. Bu çalışma kapsamında Musevi görüşmecilerle yaptığımız görüşmelerden küçük bir yaşam anlatısı arşivi oluşturduğu için İstanbul Musevi Cemaati'ne küçük bir sözlü tarih arşivi olarak verildi. Farklı metodolojilerin kullanıldığı bu çalışma tam bir ekip çalışmasıyla tamamlandı. Çalışmaya katılan öğrenciler; araştırmanın planlanma aşamasından, saha araştırmasına, saha araştırması sırasında yaşananlarla zorlukları aşmak için verilen kararların alınmasından, çalışmanın seyrinde alınan yeni kararlarda ve hatta analiz aşamalarında fikirleri önemsenen araştırmacılar olarak katıldılar. Bu çalışma o yıllarda akademik çalışmalar hakkında oldukça sınırlı bilgileri olan bizlere sosyolojik bakışın oluşmasında ve kurgulanmasında, görüştüğümüz kişilerin hayat hikâyelerinin, deneyimlerinin toplumsal olana nasıl bağlandığını göstermesi açısından çok önemli oldu. Bu araştırma hepimize saha araştırması yapmanın zorluklarının yanı sıra, esnek ve zorluklara adapte olabilen tümevarımsal (*inductive*) saha araştırması tasarlayabilmenin önemini gösterdi. Araştırma sürecinin sabit ve değişmez değil tam tersine öğreten, yaratıcı bir süreç olduğunu öğrendik. Çalışmanın sonuçları TÜBİTAK'a verilen raporların yanı sıra, çeşitli akademik yayınlarda, özellikle de Tarih Vakfı tarafından basılan sözlü tarih

araştırmaların toplumsal cinsiyet eşitsizlikleriyle mücadelede kaynak teşkil edebilecek feminist araştırmalar olmasının imkân ve yollarının sunulduğu önemli güncel metodolojik tartışmalar mevcuttur (bkz. Scott ve Siltanen, 2017; Hesse-Biber, 2011; Spierings, 2012).

Pozitivizmin sosyal bilimlerdeki egemenliği, araştırma yöntemleri ve yaklaşımlarının birbirine hiyerarşik konumlanmasını, nesnellik iddiasının olmadığı ya da zayıf olduğu, genellemelere çoklukla imkân tanımayan birtakım yaklaşım ve yöntemlerin yeterince bilimsel görünmemesini beraberinde getirmiştir. Farklı alanlarda da olsa benzer biçimde daha çok nitel araştırma tekniklerine dayanarak feminist metodolojiyle kaleme

konferans kitabında uzun bir bölüm olarak yayınlandı (İlyasoğlu ve Soytemel, 2006).

Aynur Hoca ile birlikte yaptığımız ikinci araştırma Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) için hazırladığımız kültür envanteri (TÜBA-TÜKSEK) çalışması oldu. TÜBA o yıllarda farklı disiplinlerden olan araştırmacıları bir araya getirerek Türkiye'nin kültür envanterini çıkarmayı amaçlıyordu ve bu çalışma için ilk olarak iki pilot bölge olarak Denizli-Buldan ve Birecik-Suruç seçilmişti. Her ne kadar Türkiye Kültür Envanteri Projesi ağırlıklı olarak bu bölgelerin arkeolojik envanterini çıkarmayı hedeflese de sözlü tarihin bu envantere dahil olması Aynur Hoca'yı çok heyecanlandırmıştı. Sonraki aylarda TÜBA'da yapılan uzun toplantılara birlikte katılmaya başladık. Biz bu envanter için Buldan'da toplumsal dönüşümün ve dokumacılığın tarihine ışık tutacak yaşam hikâyesi görüşmeleri yaptık ve amacımız bu bölge için küçük bir dokumacılık sözlü tarih arşivi oluşturmaktı. İlk seneki araştırma ekibimize Belkıs Kümbetoğlu, Güneş Buharalı, Nursel Duruel, Melek Dener katıldı. Araştırma 2001 yılı yaz aylarında Buldan merkez ve çevresindeki Kızılcabölük, Babadağ ve Kavas'ta gerçekleşti ve toplam 50 kişiyle uzunluğu 45 dakika ile 3 saat arasında değişen sözlü tarih görüşmeleri yapıldı. İlk seneki saha araştırmasının sonunda dokumacılığın bu bölgelerdeki tarihsel gelişimi ve dönüşümü, ipek üretimi ve ipek dokumacılığı, dokuma sektöründeki teknolojik gelişmelerin geleneksel dokuma sektöründe yarattığı değişimler, yerel dokuma pazarının ulusal ve uluslararası piyasalara eklemlenme süreçleri, eski ve yeni dokuma kooperatifleri, fason çalışmanın zorlukları, temaları öne çıkıyordu (İlyasoğlu vd., 2002). 2002 yılında Buldan'a yeni bir araştırma ekibiyle gittik. Aynur Hoca ekibimize bu sefer daha farklı disiplinlerden araştırmacıları katmak istedi. İkinci senenin araştırma ekibinde Belkıs Kümbetoğlu, Gülay Kayacan, Besime Şen, Hakan Koçak ve Maya Arıkanlı yer aldı. İkinci saha araştırmasında 60 (29 kadın, 31 erkek) kişinin yaşam hikâyelerini kaydettik. İki odak grup çalışması yaptık ve bu sefer kadın emeğinin durumu, taşeronlaşma, taşeronlaşmanın beraberinde getirdiği sorunlar, çocuk işçiliği, adeta küçük birer fabrikalara dönüşen köylerdeki yaşam ve çalışma koşulları, tekstil sektörünün yerel ve bölgesel örgütlenmesi öne çıkan konular oldu. Bu iki yıllık çalışmanın sözlü tarih arşivi TÜBA'ya teslim edildi, ayrıca ses kayıtları ve transkripsiyonları dijital bir arşiv haline getirildi

alınan yazın akademik mecralarda yeterince yayılma fırsatı bulamamıştır. Yükselen kadın hareketinin bir kazanımı olarak ortaya çıkan kadın çalışmaları bölümlerinin açılması ve feminist akademik dergilerin yaygınlaşması feminist yöntemin görünürlüğünü arttırdığı gibi bu yöntem çerçevesinde gelişen tartışmaların gelişmesine de farklı mecralarda kendilerine yer bulmasına da olanak sağlamıştır. 1970'li yıllar itibariyle Türkiye'de politik talepleriyle yeniden yükselen kadın hareketi üniversiteyi de içine alacak şekilde kurumsal yapıları odağına alarak genişledi, bilgi üretim süreçleri açısından bakıldığında ise sonuç feministlerin üniversitede yer almalarının yanı sıra toplumsal cinsiyet meselesinin akademide

ve sonuçları iki ayrı kitapta yayınlandı (İlyasoğlu vd., 2002; 2003).

Bu çalışmalar devam ederken Aynur Hoca ile bir taraftan Tarih Vakfı için hazırlanan "Tarihe Bin Canlı Tanık Projesi" için görüşmeler yapıyor, diğer taraftan farklı şehirlerdeki yerel tarih gruplarına eğitim vermek için o şehirlere gidiyorduk. Sözlü tarih alanının bir akademik disiplin olarak Türkiye'de gelişmesi ve kurumsallaşması konusunda Tarih Vakfı'nda 1993'te başlayan çalışmaların 2003'lerde güçlenerek sürdürülmesinde, uluslararası sözlü tarih tartışmalarının Türkiye'ye taşınmaya devam ettirilmesinde ve sözlü tarihin akademi dışı alanda tanınması ve yaygınlaştırılmasında Aynur Hoca'nın önemli desteği oldu. 1999-2002 yılları arasında yürütülen Yerel Tarih Projesi kapsamında Ankara, Antakya, Çanakkale, Ünye, Tekirdağ, Konya ve Mardin gibi kentlerde sözlü tarih eğitimi atölyeleri düzenledi ve bu atölyelerde Aynur Hoca yerelde çalışma yürütecek yerel tarih gruplarına gönüllü olarak sözlü tarih eğitimleri veren ekibin başında yer aldı (İlyasoğlu ve Soytemel, 2002).

Bu kadar yoğun bir çalışma temposunda, o bir taraftan üniversitedeki derslerine de devam ediyordu. Bu yoğunluğa rağmen, planlanan her yeni sözlü tarih görüşmesi için yeniden heyecanlanırdı. Sıklıkla İngiltere'de British Library'deki ses arşivi (British Library Sound Archive) gibi bir arşivin Türkiye'de kurulma hayalimize ne kadar yaklaştığımızdan konuşurduk. Özellikle 2002 yılında Tarih Vakfı, Türkiye'de ilk defa sistemli bir sözlü tarih arşivi oluşturmak amacıyla "Tarihe Bin Canlı Tanık Projesi"ni başlattığında ne kadar sevindiğini bugün gibi hatırlıyorum. Proje kapsamında farklı toplumsal grupları temsil eden ve farklı mesleklerden 105 kaynak kişinin yaşamöyküleri kaydedildi ve yüzlerce fotoğraf derlendi. Aynur İlyasoğlu bu projenin Esra Danacıoğlu ile birlikte danışmanlığını yaptı. Görüşme yapılacak kişilerin seçiminden, soru çerçevesinin hazırlanmasına, saha ekibinin güçlendirilmesine kadar destek verdiği gibi o dönem *Milliyet Pazar* ekinde haftada bir yayımlanan seçilmiş portre yazıların son okumalarını yapan ekibin de içindeydi.

Tarih Vakfı için birlikte çalıştığımız bir diğer proje de Tarih Vakfı'nın uluslararası partner olarak katıldığı Akdeniz Sesleri (Mediterranean Voices) çalışması oldu. Bu araştırmada Gülay Kayacan ve Hakan Koçak ile birlikte çalıştık. Araştırma projesi İstanbul'un dört mahallesinin son 50 yıl içindeki değişimini anlamayı hedefliyordu. Bu

eleştirel bir yaklaşımla ele alınması oldu (Sancar, 2003).

Halihazırdaki tüm sorunlara rağmen lisansüstü düzeyde kadın çalışmaları anabilim dalları ve kadın sorunları araştırma merkezleri kuruldu, tüm düzeylerde toplumsal cinsiyet odağında dersler açılması artık yaygın bir uygulama haline geldi. Toplumsal cinsiyet meselesinin üniversitelere dâhil olmasıyla sadece politik alanda değil, akademik alanda da feminist bakış açısı kendisine kısmen de olsa Türkiye akademisinde yer edinmeye başladı. Üniversitelerin kadın çalışmaları anabilim dallarına bağlı olarak yayın hayatına başlayan *FE Dergi* ve *Kadın* dergisi, 2000'li yıllar itibariyle akademik anlamda feminist tartışmaların izlerinin sürüle-

kapsamda 2003-2005 yılları arasında Arnavutköy, Gaziosmanpaşa (GOP), Moda ve Fatih'te sözlü tarih görüşmeleri gerçekleştirildi ve araştırmanın sonunda Burçak Madran'ın katkısıyla Tarih Vakfı'nın Darphane'deki salonunda bir sözlü tarih sergi açıldı. Araştırmanın sonuçlarını Aynur Hoca ile birlikte projenin sonuç toplantısında İskenderiye'de düzenlenen konferansta sunduk.

2006 yılında doktora için Manchester'a gitmemle Aynur Hoca ile birlikte yaptığım çalışmalar sona erdi ama iletişimimiz telefon ve e-posta aracılığıyla devam etti. Doktoraya başvurma sürecinde ve daha sonra da doktoranın ilk yıllarında yeni bir ülkeye uyum sağlamanın sancılarını yaşadığım günlerde hep beni dinledi ve bana destek oldu. O günlerden kalan e-postalarımda "aslan kızım sen yaparsın", "yeni haberlerine çok heyecanlandım", "heyecandan uyuyamadım" dediğini, bahçesinden çiçeklerinin, Emirgân korusundan, Boğaz'dan çektiği fotoğrafları gönderirdi. Dersini alan yeni öğrencilerini, onların hikâyelerini, birlikte heyecanla yapmayı planladıkları yeni çalışmaları anlatırdı.

Aynur Hoca'dan çok şey öğrendim. Saha araştırması yapmayı, insan hikâyelerine önem vermeyi, yazı yazmanın ne kadar zor, çetrefilli ama bir o kadar da yaratıcı bir süreç olduğunu, yaratıcılığın ya da iyi akademik araştırmanın masa başında değil farklı insanların hikâyelerini, yaşamlarını dinleyerek ve önemseyerek olması gerektiğini, toplumsal yaşama ve süreçlere ilişkisel bakmanın önemini, akademik yaşamdaki handikapları ve en önemlisi de akademik hayat içinde mütevazı kalabilmeyi, paylaşmanın ve birlikte iş yapmanın önemini öğrendim.

Sadece gündelik yaşamda ya da akademik hayatta değil, politika içinde, hatta sol hareket içinde de kadınların emeğinin ve kadın kimliklerinin nasıl görünmez kılınabildiği sıklıkla konuştuğumuz konular arasındaydı. 1996 yılında yazdığı "ÖDP ve Kadınlar" yazısında kendisinin de dâhil olduğu Özgürlük ve Dayanışma Partisi'nin kuruluş sürecinde feministlerin bu süreci nasıl yaşadıklarını, kadınların sol hareket/parti içinde cinsiyet ayrımcılığına karşı çıkmak ve kadın kotası uygulanması için nasıl mücadele verdiklerini yazmıştı. Bu yazıda sol hareketlerin 1980 öncesindeki geleneklerden gelen bagajlarının içindeki "erkeklik izleriyle" hesaplaşmak zorunda olduğundan bahsediyordu ve bugün hâlâ geçerli şu soruları soruyordu: "1980 öncesi sol hareket içinde kadın olarak özneleşmelerinin

bildiği platformlar sundular. Aynı zaman diliminde 70'li yıllarda başlayan erkeklik tartışmalarının Türkiye'ye yansımaları neticesinde Eleştirel Erkeklik sempozyumları ve *Masculunities* dergisi de bu platformlar arasında yerlerini aldılar. Feminist metodolojiyi "muteber" kabul eden mecraların varlığı ve yanı sıra tüm dünyada sosyal bilimlerin temel sorunsallarındaki değişimlerle toplumsal cinsiyet meselesi feminizm iddiası taşımayan yayın alanlarını da etkiledi ve feminist metodolojiye dayalı araştırmalar hem uluslararası hem de ulusal alandaki yazın platformlarında alanlarını genişlettiler. Gelinen noktada kadın çalışmaları bölümleri dışındaki alanlarda yürütülen lisansüstü tezlerde feminist yöntemin kul-

önündeki engeller nelerdi? Kadınlar bireyselleşmeyi, özgürlüğü, aşkı ve sosyalizmi birlikte nasıl yaşadı ya da yaşayamadı? Bugünün genç kuşak sosyalist kadınlarının arkalarına bakıp da gördükleri tarih nedir?" (1996: 15).

Bu sorulara cevap ararken sadece "kadın kimliğinin" değil bütün kimliklerin –*Örtülü Kimlik* kitabında da söylediği gibi– sadece ideolojik tutumlardan oluşmadığını, kimliklerin "yaşarken her gün yeniden kurulan, her değişen ortam ve ilişkiler bütünü karşısında yeniden yoğrulan" boyutları olduğunun altını çiziyordu. Sol hareketin geçmişinin kadınlar aleyhine işlemiş kimlikler geriliminin tezahürü olan birçok pratik ile dolu olduğunu hatırlatırken, sol hareket ya da herhangi bir politik arenada erkeklerin sahip oldukları ayrıcalıklar ve alışkanlıkların tartışılmasının öneminden bahsediyordu. Aynur Hoca benim için ve belki de onu tanıyan pek çok kadın için kadınlara sinirlenme hakkının tanınmadığı birçok durumda "zor ya da sinirli kadın" konumuna düşmeyi göze alarak, düşündüğünü söylemenin, fikrini savunmanın ne kadar önemli olduğunun canlı bir örneği oldu. Sadece ben değil, emek verdiği onlarca öğrencisinin ve arkadaşlarının onu içten bir şekilde özleyeceğine eminim. ❐

Aynur İlyasoğlu 1954 yılında İstanbul'da doğdu ve beş çocuklu bir ailenin çocuğu olarak Emirgân'da büyüdü. Şişli Terakki Lisesi'ndeki eğitiminin (1972) ardından Boğaziçi Üniversitesi'nde lisans ve yüksek lisansını (1983) sosyoloji alanında tamamladı. Daha sonra Marmara Üniversitesi İngilizce İktisat Bölümü'nde doktorasını, 1995 yılında İslâmcı Kadın kimliklerinin oluşumundaki unsurlar üzerine (Doktora tez başlığı: "Islamicist Women: Elements in the Formation of an Identity/İslâmcı Kadınlar: Bir Kimlik Oluşumundaki Unsurlar") yaptığı çalışma ile tamamladı. 1981 yılında akademik yaşamına başladığı Marmara Üniversitesi İngilizce İktisat Bölümü'nden emekli oldu. Marmara Üniversitesi'nde Sosyal Değişme ve Ekonomik Gelişme, Sosyolojiye Giriş, İnsan Bilimleri ve Türk Toplumu ve Kültür alanlarında; ayrıca Mimar Sinan Üniversitesi ve Yeditepe Üniversiteleri'nde Türk Sosyoloji Tarihi dersleri verdi. 1994-1999 yılları arasında Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi merkezî Vakfı'nda gönüllü yöneticilik yaptı. 2000-2008 yılları arasında Tarih Vakfı'nın birçok sözlü tarih ve yerel tarih projesinde gönüllü olarak koordinatörlük yaptı. Ayrıca 2002-2005 yılları arasında Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) için hazırlanan Türkiye Kültür Envanteri (TÜBA-TÜKSEK) Projesi'nin Sözlü Tarih alanının koordinatörlüğünü yaptı. 14 Aralık 2019'da vefatına kadar hayatının büyük bir bölümünü eşi Bozkurt Leblebicioğlu ile Emirgân'da geçirdi.

lanılmakta ve Türkçe literatürde sosyoloji ve antropoloji odaklı dergiler başta olmak üzere hukuk, tıp, eğitim gibi alanlardaki ulusal yayınlarda feminist metodolojiyle yola çıkılan araştırmalara rastlanmaktadır.

Ulusal literatürün feminist bakış açısına yer açması, araştırmacıların deneyimlerini toplumsal cinsiyetin sınıf, etnisite, yaş ve eğitim gibi diğer kesenlerle birleşerek oluşan güç ilişkileri içine yerleştiren sınırlı sayıdaki anlatıların (bkz. Şentürk, 2016; Deniz, 2017; Körükmez, 2016; Oğuz, 2012; Tuncer, 2015) ve oto etnografi (bkz. Ata, 2016; Barutçu ve Hıdır, 2016) gibi farklı yöntemlerin antropoloji ve etnografi dışındaki literatürde de görünmeye başlamasına imkân tanı-

dı. Yaşanan bu açılımın Türkiye sosyal bilimler üretiminde nitel yöntemlerin de artık "muteber" yöntemler arasında yer alma sürecinin eş zamanlı yürüdüğünü belirtmekte fayda var. Türkiye'de feminist yöntem çerçevesinde üretilen yazın gözden geçirildiğinde çalışmaların tamamına yakının nitel araştırma stratejisine dayanan ve sahanın bilgisini ön plana çıkartan çalışmalar olduğu görülebilir. Söz konusu durumun feminist yöntemin niteliksel yöntemi gerektirdiği varsayımını güçlendirdiğini, daha da ötesinde kimi durumlarda feminist yöntemin toplumsal cinsiyet rejiminin ezilenleri lehine bilgi üretimi amacından ziyade saha tekniklerine odaklanılmasıyla feminist yöntemi salt bir dizi saha tekniği olarak görme yanılgısına düştüğünü de naçizane olarak belirtmekten yanayım. Türkiye sınırları dışında da yaygın olan bu eğilimin feminist bakış açısını saha teknikleriyle sınırlayan ya da nitel araştırmanın salt bir alt türü olarak kurgulaması sanıyorum ki feminist yaklaşımın asıl can alıcı noktası olan mücadelede işimize yarayan bilgiyi üretmek meselesini gözden kaçırmayı da beraberinde getiriyor. Feminist düşünce ve politikanın kadın araştırmalarının kurucu öğesi olmasının yanı sıra bu alanda feminist olmayan farklı yaklaşımlar da mevcuttur, o halde feministten kastın ne olduğunun belirlenmesi gerekir (Sancar, 2003). Nasıl ki pek çok örnekte olduğu gibi salt kadınlar üzerine araştırma yapmak bir çalışmayı feminist yapmıyorsa ya da feminist bakış açısı artık sadece kadınlara odaklanmıyorsa nitel yöntemin önerdiği esnek bilgi toplama teknikleri de bir araştırmayı feminist yapmaz. Kümbetoğlu'nun da belirttiği üzere "araştırmacının hangi yöntemi kullandığından çok, bu yöntemi nasıl ve ne için kullandığı önemlidir" (2015: 68).

YETER Mİ? YETMEZ

Bir dönem kadınların bilgi birikimi es geçilip erkeklerin deneyimi tarihin büyük anlatısını oluştururken şimdi en "prestijli" okullarda bile feminist yöntemin dört başı mamur bir yaklaşım olarak ele alınması kuşkusuz kadın hareketinin bir başarısıdır. Her tarih coğrafya ve küresel gelişmelere bağlantılı olarak toplumsal hareketlerin ve bu hareketlerin bilme biçimleriyle ilişkisi kendi çelişkilerini içinde taşır. Kat ettiğimiz ve önümüzde kilometrelerce uzanan bu yolda şimdiki durağımız feminist yöntemin sorunsallarını akademik yöntem tartışmalarıyla sınırlamadan, bilgi üretiminin dünyayı değiştirme hedefini mutlaka barındırması gerektirdiğini referans noktası haline getirmek. Evrensel olarak izleri sürülebilen ataerki her coğrafyada kadınlar için diğer dezavantajlı konumlarla birlikte kısmen ortaklaşan kısmen farklılaşan mücadele pratiklerini ve bu pratikler için birtakım bilgi birikimini gerekli kılmakta. Sanıyorum ki feminist araştırmacıların bu gereklilikler üzerinden hareketle içlerinde bulundukları coğrafyada başlangıçtan beri yaptıkları gibi sesleri tarihe kaydedilmeyenlerin peşine düşerek, var olan eşitsizlikleri sorunsallaştırarak gerçekleştirdikleri her araştırma açıktan belirtilmese de feminist yöntem kapsamında değerlendirilebilir. ❐

Feminizm ve Aile Tartışmaları: *Teori-Politika-Pratik İlişkisi ve Çelişkileri*

YASEMİN ÖZGÜN

Modern, tek eşli, heteroseksüel aile, Antik Yunan'dan bu yana toplumsal bir kurum, egemen bir ideoloji ve toplumsal normları pekiştiren evrensel bir örgütlenme biçimi olarak insanların kolektif yaşamı sürdürmelerinin doğal ve değişmez bir ortamı olarak kabul edilir. Yüz yılı aşkın bir süredir sosyal bilimler alanında eleştirel yaklaşımlar ve feministler tarafından bu kabul sorgulanıyor ve aile kadınların, erkeklerin ve çocukların hiyerarşik biçimde ilişkilendiği, belirli baskı ve sömürü katmanlarıyla örülen, ehlileştirilmiş öznelerin üretilmesinin beklendiği bir iktidar alanı ve bütün diğer ilişki ağlarına sirayet eden bir ideoloji[1] olarak tanımlanıyor.

Feministler, 20. yüzyılın başlarından itibaren, kendilerinden önce heteroseksüel, tek eşli evliliğe ve buna dayalı aileye çeşitli biçimlerde karşı çıkan Marksistler, liberaller, anarşistler vb. hareketlerin ötesine geçerek kadınları türlü çeşit yollarla baskılayan tek eşli, modern, heteroseksüel aile kurgusuna karşı teorik ve pratik alanlarda birbirini besleyen mücadeleler yürüterek ailenin bir "kadını tahakküm etme alanı" olduğunu ileri sürerler.

Bu yazıda öncelikle 18. yüzyıldan günümüze dek uzanan süreçte Batı'da modern aile üzerine yapılan tartışmalarda feministlerin aileyi ve kadınların ailedeki konumlarını, toplumsal cinsiyet, iktidar ve "aile"nin varsayılan doğası ve sınırları ekseninde nasıl ele aldıkları üzerinde duracağım. İkinci bölümde ise Batı'daki bu tartışmalar zemininde Osmanlı'dan günümüze aileyi bir biçimde ana tartışma konularından biri olarak önüne koyan feminist ve LGBT+ hareketi, Müslüman Kadın Hareketi ve Kürt Kadın Hareketi'nin yayınladıkları dergilerde aileyi teorik ve politik olarak nasıl ele aldıklarını ve aileye dair yaklaşımların tarihsel olarak ne gibi değişim ve dönüşümler geçirdiğini inceleyeceğim.

AİLE ÇALIŞMALARI VE FEMİNİSTLER

Kadının toplumdaki yerini anlamaya odaklanan erken dönem yazın akrabalık ve ev içi ilişkilere teorik bir öncelik vermişti. Liberal, radikal ve sosyalist feministler kadınların erkeklere göre neden daha düşük bir statüye ve dezavantajlı bir konuma sahip olduğu sorusuna verdikleri farklı yanıtlara rağmen her biri şu ya da bu biçimde özgürleştirici toplumsal dönüşümün nasıl gerçekleştirileceği üzerine kafa yordular. "Monogamiyi parçala" ya da "çekirdek aileyi ortadan kaldır" erken dönem şiddetli tartışmalardan sonra ortaya çıkan çağrılardı.[2]

Pek çok konuda reformist ya da liberal olsalar da aile çalışmalarının öncüleri aile söz konusu olunca oldukça muhafazakârlardır. 19. yüzyıl sonları ve erken 20. yüzyılda Durkheim'ı izleyen dönemin toplumbilimcileri hızlı değişimin ortaya çıkardığı geleneksel aile yaşamının bozulmasına karşı toplumsal dokuyu güçlendirmenin bir yolu olarak sağlıklı aileler arayışına girerler.[3] Yüzyılın ortalarına kadar evliliğe dayalı, çiftin ve çocukların oluşturduğu aile tek "gerçek" aile olduğunu iddia eden mitik aile prototipi, dönemin egemen toplumbilim kuramı olan yapısal işlevselcilik yaklaşımına yerleşir.

1960'lı yıllara gelindiğinde doğum kontrol araçlarının gelişmesiyle cinsellik ile doğurganlık birbirinden ayrılıyor. Ailenin ve aile hukukunun yirmi yıl önce başlatılan feminist eleştirisi, ebeveynlik otoritesinin paylaşımı, çocuğun çıkarı ve babayla annenin eşit hakları kılıfı altında aile içindeki cinsiyete dayalı iş bölümünün onaylanması vb. cinsiyetler arası güç ilişkilerinde içkin olan çelişkileri gün yüzüne çıkarıyor.[4] "Ayrı dünyalar" miti kamu-özel ikiliğinin romantize edilerek aile çelişkilerini ve aile idealinin önüne geçen toplumsal eşitsizlikleri reddettiğini düşünen feminist akademisyenlerin en baştaki odak noktaları oluyor.

1970'lerde radikal feministler aile dünyalarını yapısöküme uğratarak ailenin alternatif tanımlarının peşine düşüyorlar ve ailenin çeşitli anlam ve yapılandırmaları gizleyen ideolojik bir kavram olduğunu gösteriyorlar. Simgecilik ve idealleştirmenin ötesine geçerek aileyi hane halkından ayırt ederek ele alıyorlar. Böylelikle aile anlam ve ilişkiler inşası iken hane halkı yerleşim yeri ve ekonomiye ait bir birim olarak tanımlanmaya başlıyor.

Öte yandan sosyalist feministler ayrıca devletin kadın politikalarında birey olarak kadını değil aileyi esas almasını da eleştirirler. Nitekim aileyi tanımlamak için benimsenen ölçütler devletin toplumsal cinsiyet ilişkileri ve cinsiyete dayalı iş bölümü yönetiminde büyük önem taşır. Örneğin, aile politikaları, yardım eşiğini belirlemek için çocuk sayısını, yardıma hak kazanan aileleri seçmek için de kadınların emek piyasasına girme biçimlerini göz önüne alır. Bu politikalar tam da bu nedenle aynı zamanda istihdam politikalarını da oluşturur.[5]

Heidi Hartman, aileyi ortak çıkarlarla bağlı olarak görmenin hatalı olduğunu söyler ve aileyi bir "mücadele" alanı olarak gören bir kavramsallaştırma önerir. Hartman'a göre aile tek başına akrabalık ve duyguyla şekillenen bir birim olarak değil daha çok üretim ve yeniden üretimin gerçekleştiği bir alan olarak düşünülebilir.[6] Burada Hartman ailenin ruhsal açıdan önemli olan güçlü duygusal bağlar taşıdığını inkâr etmiyor ancak sosyalist feminist bir analiz yaparak aile birimi içinde toplumsal cinsiyet ilişkilerinin maddi boyutuna vurgu yapıyor.

1990'lı yılların başında, azınlık çalışanlar, toplumsal cinsiyeti kadın eşitsizliğinin ana nedeni olarak kurmanın kadınların çoğul ve çelişkili aile deneyimlerini görünmez kıldığını ileri sürerler. Bunun üzerine dönemin feministleri aileyi içeriden bir bakış açısıyla analiz ederek erken feminist genellemeleri sorgulamaya ve yeniden formüle etmeye başlıyorlar. Aile patriyarkal ilişkilerle örülü olmakla beraber aynı zamanda ırksal, etnik ve sınıfa dayalı ayrımcılık ve sömürüye karşı bir dayanışma alanı olarak da görülüyor. Kadınlar etnisite ve ırka dayalı ayrımcılıklara karşı ya da bağımsızlık mücadelelerinde kadın hareketi biçiminde örgütlenseler ve patriyarkayı da karşılarına alsalar dahi[7] ailelerin dışsal baskılar karşısında güçlü ve birleşmiş olmaya çabaladıkları koşullar altında cinsiyete dayalı ayrımcılık daha az önemli olabiliyor ya da ikincilleşebiliyor. İlk dönem feministlerin aile dışında çalışmanın kadınları büyük ölçü-

de özgürleştireceği iddiaları da ırk, etnisite ve sınıf farklılıkları karşısında yer yer boşa düşebiliyor. Nitekim kadınların çalışma paternleri ırk ve etnisite ile beraber biçimlenebiliyor; örneğin, Afrika-Amerikalı kadınlar uzun bir çalışma yaşamı dışında kalma tarihine sahipler. Ücretli emekleri ırk, etnisite ve sınıf eşitsizlikleriyle biçimlendiği için bu tür ayrımcılığa uğrayan kadınların istihdamı eşitlik üretemiyor. Genellikle ırk, etnisite ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığına dayalı işlerde çalıştırılıyorlar.[8] İş günlük aile yaşamında geçici nefes alma alanları yaratsa da geleneksel evliliğe dayalı iş bölümünü değiştirmiyor.

1980'lere kadar aile çeşitliliği söylemi akademik feministler üzerinde alandaki önemli meselelerin yeniden tanımlanması konusunda baskı oluşturuyor. Lezbiyen feministler aile örgütlenmesinde heteroseksüelliğin önemli bir bileşen olması gerektiğinin altını çiziyorlar. Irk, etnisite ve sınıfta olduğu gibi cinselliğin de eşcinsel ilişkileri baskılayan bir eşitsizlikler sistemi olduğunu ileri sürüyorlar.

Aile ya da evlilik olarak tanımlanan ilişkilerin tarih içinde birçok farklılık gösterdiğinden söz eden Barrett[9] tek tek her bir ailenin "modern aile" tanımına birebir uymadığını, dolayısıyla "ailelerden" değil yaratılan "aile ideolojisinden" bahsedilmesi gerektiğini söyler. Aile ideolojisine göre ev, "kirli" dışarısından kaçacak "saf ve temiz" bir sığınak olarak tanımlanmaya başlamıştır. Ancak aileye dair düşüncede burjuva aile yaşamı esas olmaya ve bu aile ideolojisi alt sınıflarda da yayılmaya başlasa da "evi geçindiren erkek" miti işçi sınıfında karşılık bulamaz. Koşullar işçi sınıfından kadınları ev dışında ücretli olarak çalışmaya zorlar. Buna karşın "kadının yeri evidir" anlayışı işçi sınıfı sendikalarının erkek işçilere ödenecek "aile ücreti" taleplerini gündeme taşımasında ve başarılı olmasında etkili olmuştur.[10]

Buraya kadar Batı'da 18. yüzyıldan 1960'lardaki feminist yükselişe kadarki dönemde feministlerin egemen aile yaklaşımlarına yönelik eleştirileri ve feministler arası farklı aile kavramlaştırmalarına değindim. Bu bölümde, Türkiye'de Batı'daki bu tartışmalar zemininden yükselen ancak aile meselesine kimi özgül sorunları da ekleyen feminist, kadın ve LGBTİ hareketlerinin aile yaklaşımlarını Türkiye'de aile tartışmaları ile öne çıkan feminist yazın üzerinden inceleyeceğim.

TÜRKİYE'DE AİLE TARTIŞMALARI

Türkiye'de ailenin hem siyasi bir metafor hem de bir kurum olarak devlet ve aile arasında birbirinin temel niteliklerini belirleyen kurucu bir ilişki mevcut. Türkiye'de devlet, diğer kurumlar üzerinde bağlayıcı ve kural koyucu bir siyasal kurum olarak ailenin ne olması gerektiğini, sınırlarını ve görevlerini sürekli olarak belirler ve onu gözetim altında tutarken aile aynı zamanda bir ideoloji olarak devlet ve millet kurgusunun referansı haline gelir. Kadın ve çocukları tebaaya, babayı ise hükümete benzeten[11] geleneksel ve yaygın analojinin ötesinde, Türkiye'de devlet, diğer pek çok ulus-devlet gibi, bir "aile olarak" kurumsallaşır ve her bir yurttaşın devlete aile bağlarıyla bağlanması beklenir. Ancak bunun da ötesinde devletin yurttaşı olmak ya da Türk milletinin mensubu olmak, vatandaşlar arasındaki sembolik bir akrabalığa ve kardeşliğe atıf ile tanımlanır.[12]

Türkiye'de ailenin, devletin ve kamusal tartışmaların ana bileşeni haline gelmesi kapitalistleşme süreciyle ivme kazanıyor ve Tanzimat'la başlatılan "Osmanlı-Türk modernleşmesi"ne dair tartışmaların birçoğu doğrudan ya da dolaylı bir biçimde aileye bağlanıyor. Bu iklimde Osmanlı Kadın Hareketi'nin eğitim, çalışma hakkı, boşanma hakkı, toplumsal hayata katılma hakkı ve en sonunda siyasi hakları için

Sosyalist Feminist Kolektif 2013 Şubat'ında güçlendirilen aile ideolojisine karşı Aile Dışında Hayat Var kampanyasını başlatır.

mücadelesinde en önemli araçları kadın dergileri ve dernekler olur.[13]

1908'e kadar on üç yıl devam eden en uzun süreli kadın dergisi ve başyazarı ve yazı kadrosunun çoğu kadın olan *Hanımlara Mahsus Gazete* kadının iyi anne, iyi eş rolünü reddetmemekle birlikte, kadının konumunu sorguluyor ve erkeklerle kıyaslıyor.

II. Meşrutiyet döneminin koşullarında oldukça radikal söyleme sahip olan *Kadınlar Dünyası* dergisinde yazılarıyla kadınlar, toplumdaki ve erkeklerin gözündeki kimliklerini sorgulamaya başlarlar. Dergide, kadınlara yükseköğrenim hakkı verilmesi, kıyafetlerinin değiştirilmesi, kadının evin dışına çıkarak eş ve anne rollerinden kurtulması gibi birçok somut talepler yer alır. Hatta bağımsız bir kadın mücadelesinin ilk sinyallerini verirler: "Biz Osmanlı kadınlarının, kendimize mahsus inceliğimiz, kendimize mahsus âdet ve âdabımız vardır, bunu erkek muharrirler bir kadının anlayacağı ruhla anlayamazlar. Lûtfen bizi kendimize bıraksınlar, hayallerine bazice (oyuncak) buyurmasınlar. Biz kadınlar, hukukumuzu bizzat kendi içtihadımızla müdafaa edebiliriz."[14] Kadınların aile hukukuna ilişkin talepleri evlilik yaşı, görücülük usulü, çok eşlilik, boşanma ve aile içindeki ilişkiler üzerinde yoğunlaşır.

Cumhuriyet'in kuruluşuyla beraber yapılan bir dizi reformdan kadınlar da nasibini alır ve 1926 yılında kabul edilen Medeni Kanun'la çok eşlilik yasaklanır, kadınlara boşanma hakkı, mirasta ve çocukların velayetinde eşit haklar sağlanır. Tüm bu gelişmeler patriyarkal sistemde ufak gedikler açmakla beraber hem toplumda hem de aile içinde erkek egemenliğine dokunulmaz.

1980 SONRASI FEMİNİST YAYINLARDA AİLE TARTIŞMASI

Türkiye'nin birinci dalgası sayılabilecek bu ilk dönem kadın hareketlerinden sonra uzun bir sessizlik döneminin ardından ikinci dalga feminizm ancak 1980'lerden sonra kendisine yer bulabildi. 1980'den sonra kadın hareketi açısından çeşitli dönüm noktaları yaşandı. İlki *Somut* dergisinde yer alan kadın sayfasıydı. Daha sonra kurulan Kadın Çevresi'nin, çevrilen kitapların, kutlanan 8 Martların, yapılan tartışmaların tohumları orada atılıyor. Bu bölümde 1980'lerden günümüze şu ya da bu biçimde *aile tartışmalarını* feminist bir bakış açısıyla gündemine almış yayınlar[15] üzerinde duracağım.

Feminist

1987 yılında yayın hayatına başlayan *Feminist*'te başat konular özel olanın politikası, **ev içi emek,** erkek şiddeti idi. Ayrıca dergide hem Türkiye'de kadınları ilgilendiren değişiklikler ve güncel feminist politika hem de dünyadaki deneyimler ele alınır. Derginin ilk sayısında Sedef "Feminizmin Adı" isimli yazıda aileyi cinsiyetçi sistemin temel direği ve hiyerarşik bir yapı olarak tanımlar:

> *Neden bir kurumdur aile? Çünkü kendisini oluşturan bireylerden görece bağımsız olarak var olan, onlara sunulan bir yapısı vardır ve bu yapı, içine giren bireyleri belli yaşam ve davranış biçimlerine zorlar. Çünkü tabi olunan kuralları vardır; ayrıca resmen tanınmış ve yasalarla korunmuştur. Cinsiyetçi sistemin temel direği; açıktır ki iki cinsin birer üyesini çeşitli kurallara göre bir araya getiren ve içinde bulunduğumuz toplumda bu bir araya gelişin tek meşru ve yasal biçimi olan evlilik ile kurulan ailedir. İçine doğduğumuz andan başlayarak ailenin hiyerarşik bir yapı olduğunu biliriz. Yasa ile de belirlendiği gibi, baba ailenin reisidir. Onun altında kadın ve en altta da çocuklar vardır. Aile, kadının "ana", "karı" ve "kız" kimliklerini birlikte yaşamasını sağlayan tek kurumdur. Önemlidir. Çünkü kadına tam ve tüm bir yaşam sunmaktadır. Başka hiçbir üretici ya da yaratıcı faaliyette bulunmaksızın sadece kız-ana-karı olarak bir yaşamı "dolu dolu" yaşamak sadece aile içinde mümkündür.*[16]

Devamında ise sosyalist feministlere paralel olarak ev ve iş ayrımının kapitalizmle beraber ortaya çıktığını öne sürer. Ailenin tarih içinde üretim faaliyetlerinden hep kopuk olmadığını, tüketici ailenin kapitalizme özgü bir aile biçimi olduğunu bildiklerini ve kadınların çekirdek aile denen bu biçimin ortaya çıkması için üretim yapılan mekân yani fabrika vs. ile emek gücünün yeniden üretildiği alan olan evin ayrışması gerekti; bu da kapitalizmle gerçekleşmiş bir yaşam biçimidir **– tarih boyunca bir cins olarak ikinci sırada yer almasının yanı sıra kapitalizmde artı-değer üretim mekanizmalarına her girişte sömürüye de maruz kaldığının altını çizer.**

Ancak Sedef bu ayrımın yapacakları cinsiyetçilik analizinde belirleyici olmadığını söylüyor. Çünkü ev/iş ayrımının emek gücünü satan kadınıyla erkeğiyle herkes için, tüm işçiler için geçerli bir durum olduğunu ifade ediyor ve burada "yalnızca ve yalnızca kadın oldukları için ezilen bir cinsin sorunlarından söz ediyoruz," diyor ve böylelikle *Feminist* dergisi radikal feminist bir hat çizerek sosyalist-feminist bir hattan ilerleyecek olan *Kaktüs*'ten ayrılıyor.

Sosyalist Feminist Kaktüs

***Kaktüs* yazarları, ilk sayıda "Biz sosyalist feministiz" başlıklı yazıda kadınların yaşamın her alanında ezildiği tespitini yaptıktan sonra erkek egemenliğinin somut biçimlerini toplumun temel örgüt-**

lenme biçimi olarak "aile"den başlatarak ele alıyorlar. Kadının ailede en önemli işlevinin *analık* olarak belirlendiği öne sürülüyor ve evlilik kurumunun kadın doğurganlığını ve cinselliğini düzenlediği; ideolojik alanda ise bekâret, namus, ırz ve ahlâk kavramları çerçevesinde kadının cinselliğinin erkeğe tabi kılındığı ileri sürülüyor. Kadına tüm aileyi beslemek, temizlemek ve sevgi vermek görevleri veriliyor:

Aile, çocukların kız ve erkek olarak farklı değerlerle tanıştıkları, farklı davranış biçimlerine yöneltildikleri ilk ve temel kurum. Çocuklar önce ailede, hükmeden, koruyan ve kararları veren bir baba ile hizmet eden, babaya bağımlı bir anne görüyor; büyüdükçe toplumsal yaşamın her alanında karşılaşacakları hiyerarşi, otorite ve şiddetle aile içinde tanışıyorlar...İlk ve orta öğrenim programı cinsiyetçi bir içeriğe sahip. Alfabe kitapları yemek pişiren anne, işe giden baba, bebeğiyle oynayan Suna ve top oynayan Ali'lerle dolu.

Kadının aile içindeki konumunun aynı zamanda toplumsal üretimdeki yerini de belirlediğini vurguluyorlar. Kadının doğurgan olmasının yeniden-üretimde yani çocukların doğurulması, bakımı ve yetiştirilmesinde ve emek gücünün tazelenmesinde özel bir konumu olduğunu ve bu konumun kadının üretimde erkeğe göre ikincil konumda olmasına ve emeğinin ürünlerine el konmasına yol açmış olduğunu kabul etmekle birlikte doğurganlığın bu konumu tek başına belirlemediğinin altını çizerek "radikal feministler"den ayrılıyorlar. Buradan hareketle erkeğin "üstünlüğünü" kadının biyolojik özelliklerine bağlayarak var olan durumu değişmez kılmak isteyen özcü anlayışa da karşı çıkarak cinsiyete dayalı iş bölümünün ille de eşitsizlik anlamına gelmediğini, eşitsizliğin ancak eşitsizliğe dayalı üretim ilişkileriyle birlikte yaşandığında mümkün olduğunu ileri sürüyorlar. Ayrıca kadının ezilmişliğinin nereden kaynaklandığı (köken meselesi) önemli değil, önemli olan bugün nasıl ezildiğimizi bilmemiz.[17]

Aileyi kendi gereksinimlerine uygun olarak dönüştürenin kapitalist sistem olduğu söyleniyor ancak bunun tek taraflı olmadığı da vurgulanıyor:

Erkek egemen cinsiyetçi sistem de kapitalizmi biçimlendirdi. Üretimden ayrılan yeniden-üretim, evde kadının işi olmaya devam etti. Toplumsal üretime katılacak emek gücünün yeniden-üretimi (beslenme, giyim, temizlik vb.) kadın tarafından ücretsiz olarak gerçekleştirilir oldu. Bu işi erkeğin değil kadının yapmasını sağlayan ise "sermayenin mantığı" değil, geçmişten devralınarak uyarlanan cinsiyetçi sistem. Kadının emeğinin ürünlerine evde koca, iş yerinde kapitalist tarafından el konuyor. Kadınları erkekler eziyor, kapitalistler sömürüyor.[18]

Kaktüs yazarları 1980 sonrasının önemli gündemlerinden biri olan Marksizmin kadın sorunları ve aileye bakışı üzerine hem kendi içlerinde tartışırlar hem de Marx ve Engels'in "aile" üzerine yazdıkları "cinsiyet körü" metinlere meydan okuyarak bu tezleri savunan Türkiye solundan çevreleri de karşılarına alırlar:

Marx ve Engels'in yanılgıları, aileyi kapitalizm öncesine ait bir ilişki ve kapitalizmde egemen sınıflar için bir işlevi olan bir kurum olarak görmeleriydi. Bir yanılgı onların ailenin kapitalizm açısından oynadığı rolü ele alan bir teori geliştirmelerini engelledi. Bu boşluk ya da "körlük" daha sonra işçi sınıfının reformist ideologlarının Marksizmle açıktan bir hesaplaşmaya girmeden "proleter aile"yi savunmalarına, yine devrim sonrası ülkelerdeki bürokratik iktidarların anayasalarında ve yaşamlarında "aile"yi savunmalarına olanak tanıdı.[19]

Aynı zamanda Türkiye'de kimi sosyalist çevrelerin "cinsiyetçi kapitalist sistem içinde kalarak ailenin demokratikleşebileceği" tezlerine meydan okurlar:

> *Birincisi, kamu alanının politikasına, sınıfsal dengelere dair bir kavram özel alana uygulanınca aslında hiçbir şey tanımlanmış olmuyor. İkincisi, başında sınıfsal bir sıfat taşımayan bir demokrasi kavramı, böyle sınıflar üstü bir demokrasi mümkünmüş gibi bir yanılsamaya neden oluyor. Bu da aileyi "tarihsel-toplumsal" (öyleyse aynı zamanda sınıfsal!) bağlantılarından koparmak, devrim gibi bir sorunsalın tamamen dışına yerleştirmek anlamına geliyor.*[20]

Ancak aileyi analizin merkezine koyarken aile ilişkilerinin, anneliğin, evliliğin erkek egemen cinsiyetçi sistemde farklı deneyimler olarak yaşanmasının mümkün olduğunun altını çizmekle beraber o dönem *Kaktüs*'ün etnik vb. farklılıkları somutluğu içinde yeterince vurgulamadığı eleştirileri yöneltiliyor.[21]

Feminist Teori ve Politika Dergisi: *Amargi*

1 Ekim 2001'de kurulan *Amargi*'nin 2. sayısında "Güçlü Ailenin Hayali" başlıklı yazıda Nükhet Sirman, 1990'lara kadar uzanan "aileye dönüş" hayalinin AKP'nin istihdam ve sosyal politikalarında ete kemiğe bürünmesinin kimi yerleşik kodlarla beslenerek kadınları nasıl yalnızlaştırıp güçsüzleştirdiğinden söz ediyor:

> *Aileyi ahlâki açıdan düzenlediği varsayılan sevgi, saygı töresi aslında aile içi hiyerarşinin bir başka adı. Bu töreye göre, gençler ve özellikle kadınlara aile içi gücü elinde bulunduran yaşlılar ve erkeklerin dediklerini yapmaktan başka yol kalmıyor. Şiddetin türlü şeklini kabullenmek anlamına gelen bu törenin güçsüzleri korumayacağı açıkken iktidar sözcüleri kreş, sığınma evi, yaşlılar evi gibi toplumsal çözümleri kişilerin duyarsızlıklarının göstergesi olarak ilan etmeye devam ediyorlar.*

Nükhet Sirman, kişilerin ihtiyaçlarının en iyi aile ortamında sağlanacağı, kurumların ruhsuz ve duyarsız olduğu, çocukları ve yaşlıları bunlara terk etmenin bencillik olduğuna ilişkin söylemlerin, toplumu tamamen kuşatmış olduğunu ileri sürüyor ve feministlerin taleplerinin bile 4320 sayılı Kanun'da olduğu gibi "aileyi koruma" adı altında sunulabildiği ölçüde kabul gördüğünü söylüyor.

Amargililer kendi sıradan deneyimlerinin akademinin en önemli bilgi kaynakları olduğunu düşünüyorlar. Bu çerçevede *Amargi*'nin sayılarında kavramsal olarak doğrudan aile üzerine tartışmalara çok fazla yer verilmese de evlilik, annelik vb. konularda politik, ideolojik ve kültürel çözümlemeler, deneyim paylaşımları önemli yer kaplıyor. Sözgelimi, aile içi iktidar ilişkilerinin deneyimlendiği ve yeniden üretildiği mekânlar olan "mutfak", "ev" gibi dosya konularında bu mekânlara sahip olmak, oralarda efendi olmak kadınları özgürleştiriyor mu ya da bu mekânlar kadınları tutsak ederken aynı zamanda direniş için, kadın dayanışması için ne gibi olanaklar sunuyor vb. sorular eşliğinde deneyim paylaşımları ile gündelik pratiklerin feminist bakışla politize edilmesinin Pınar Selek'in[22] deyişiyle "tahakküm yapıları ve şiddetten azade bir feminist politikanın" peşine düşüyorlar. Aidiyetlerin "aile" terimleriyle giderek daha fazla aileye kapanarak kurulabildiği bir zamanda hem "aile"nin boğuculuğundan kadın dayanışmasıyla güçlenerek çıkma hem de sevgi ve dayanışmaya eşlik eden rekabet ve kıskançlık duygularını da görünür kılarak çözümleme hedefiyle kızkardeşlik, arkadaşlık vb. dosya konularına yer veriyorlar.

Pazartesi

Pazartesi 1 Nisan 1995'te bir tür "popüler feminist yayın projesi" olarak yola

çıkıyor.[23] Sistem dışı feminizm temsilcisi kadınlardan oluşan dergide aile doğrudan doğruya tartışma konularından biri olmasa da aile tartışmalarına evlilik, annelik, cinsellik, beden, şiddet vb. konular dolayımıyla iğneleyici, alaycı, isyankâr, yer yer kavgacı ve mizahi bir dille[24] farklı haber gündemleri ve deneme niteliğinde yazılar biçiminde yer veriliyor.

Pazartesi'nin 8. sayısında kapak konusu da olan "Evlilikte Can Güvenliği Yok! Evlilik Yasaklansın" başlıklı yazıda evlilik adeta didikleniyor ve kadınlar için evliliğin nasıl bir mengene oluşturduğu üzerinde duruluyor:

> *Evlilik, biz kadınlara hayatta sunulan en vazgeçilemez seçenek, neden vazgeçilemez? Çünkü evlilik içinde yapılması farz olan her şeyin evlilik dışında yapılması kadınlar için en büyük yasak, mesela cinsellik, hele de cinsel faaliyetin en tabii sonuçlarından biri olan çocuk, ya da yetişkin bir kadının evlilik dışında, bir erkekle tercihan nikâh bağı olmadan yaşaması. Ayrıca, evlilik kadınlar için en önemli başarı alanı, bu başarı, iyi bir koca bulmakla başlayıp, iyi bir ev kadını olmakla devam ediyor, iyi bir anne olup başarılı çocuklar yetiştirmekle zirveye çıkıyor, bu işleri yürütürken, en başta elde edilmiş iyi kocayı elde tutmak da gerekiyor tabii, bunları yapmaya neden kendimizi mecbur hissediyoruz?*

Bu noktada yanıt kadınlara yönelik bir uyarıyı da içeriyor: Evlilik ironik bir biçimde "güvenlik" vaat ediyor, ama bu bir tuzak, sonu şiddetle hatta ölümle bitebilen bir tuzak: "Çünkü aile dışında hayat tehlikeli, bizi 'kurtlar' kapar, neler neler olmaz! Bekâretimizi temsil eden bembeyaz gelinliğimizi giyip evleniyoruz ki, sıcak yuvalarımızın güveni içinde mutlu, mesut ömrümüzü tüketelim, ta, bembeyaz kefene sarılana kadar!"

Aynı sayıda "Devlet Aileyi Değil Aile Reisini Seviyor" başlıklı yazıda ailenin, devlet tarafından türlü çeşit popüler anlatı ve hoşa giden adlandırmalarla toplumsal yaşamda nasıl bir ideolojik teşvik ve yüceltmeye tabi tutulduğu anlatılıyor:

Kadınların farklı aile deneyimleri, ev içi ve ev dışındaki ücretli ücretsiz emeklerinden etkilenir.

> *"Aileye daire", "Aile kadını", "Aile çay bahçesi", "iyi aile çocuğu"... Görünüşe bakılırsa aile el üstünde tutuluyor. En iyi evler ailelere ayrılmış. Lokantaların en iyi masalarında oturabilmek için aile olmak gerekiyor. Toplumda saygınlığın ölçütü iyi aile bağları. Devlet görünüşte aileyi seviyor ve dayatıyor...O yalnızca dışarıdan gelen saldırılara karşı aile reisinin namusunu güvence altına alıyor. Kadınlara ve çocuklara yönelik aile içi şiddeti caydırıcı yasalar yapmıyor, tersine namus, tahrik vb. gerekçelerle cezayı hafifletiyor, neredeyse aile içi şiddeti teşvik ediyor.*[25]

Güncel gelişmelerle birlikte farklı konularda gündeme gelen annelik, evlilik alt başlıklarıyla da aileye dair yazılar, dos-

yalar sıklıkla gündeme geliyor *Pazartesi*'de. Kasım 1999'da yayınlanan 56. sayıda dosya konusu "Medeni Kanun Değişsin: Ailede Reis İstemiyoruz" başlığıyla duyuruluyor. Medeni Kanun değişikliğinin yıllar boyunca farklı hükümetler döneminde gündeme geldiği ancak bir sonuç alınamadığı isyankâr bir dille ifade ediliyor:

> *Oysa kadınlar ısrarlıydılar: Şiddete karşı yürüdüler; Medeni Kanun değişikliği için yüz bin imza topladılar. "Aileden çektiğimiz yeter, bir de güçlüsünü istemiyoruz" diyerek, "kadının çalışmasının aile yapısını bozduğu, geleneksel değerleri yok ettiği, boşanmaların arttığı" gerekçesiyle kurulan "Aile Araştırma Kurumu"na karşı çıkarak toplu boşanma eylemi gerçekleştirdiler, "Evliliksiz, nikâhsız, ailesiz yaşama hakkımızı istiyoruz", "iffetli iffetsiz ayrımına son" dediler.... Bugün de "Artık yeter!" diyoruz.*

Dergide 2001 yılında yayınlanan 80. sayısında "Baş Düşman Hâlâ Ayakta ama Medeni Kanun Değişti" başlığında bu değişiklik için kadınların Meclis'te nasıl mücadele ettiklerini anlatırlar ve bu kazanıma rağmen erkek egemenliğine karşı mücadelenin devam edeceğinin altını çizerler. *Pazartesi* bu örnekte olduğu gibi bir ayağı da sokakta olarak ailenin pek çok veçhesiyle kadınları tutsak edişiyle mücadelesini sürdürür.

Feminist Politika

İlk sayısında sayfalarının erkeklerden, devletten, sermayeden ve sol örgütlerden bağımsız bir feminist mücadelenin sesini yükseltmek için katkı yapmak isteyen tüm feministlere açık olacağını duyuran Sosyalist Feminist Kolektif'in yayın organı *Feminist Politika*, sıklıkla eleştirel aile yazılarına yer veriyor ve özellikle patriyarkal kapitalizm analizleriyle hem genel olarak "aile"ye hem de AKP'nin aile politikalarına karşı sesini yükseltiyor.

SFK özellikle AKP'nin aileyi güçlendirmeye dayalı muhafazakâr politikaları ve *aileci* yaklaşımına karşı 2013 yılının Mayıs ayında "erkeklerden alacaklıyız" başlıklı bir kampanya yürütüyor.

Kampanyanın tanıtım broşüründe amacını, "bugüne kadar feministlerin erkek şiddetiyle mücadelesinin en görünür ve somut yanı yasal düzenlemelere müdahale olmuş iken şiddetin esas kaynağına yönelmek" gerekliliği olarak ortaya koyuyorlar ve şu şekilde açıklıyorlar:

> ***Aileye bağımlı değiliz, muhtaç değiliz; sevgi için de, dayanışma için de aile şart değil. Kan bağı temelli, üreme odaklı heteroseksist aile bizi ne özgürleştirir, ne de güçlendirir; bize ancak mutsuz bir hayat vaat edebilir. İhtiyaçlarımızın daha eşit, daha özgür, daha kolektif biçimlerde karşılanması mümkün. Aile yıkılmayacak kale değil. Aile dışında hayat var!***[26]

Geniş katılımlı toplantılarda yapılan politik tartışmalar sonucunda "aileyi yıkmak" için yola çıkmanın kampanyayı zorlayacağı düşüncesiyle sloganın diğer bir parçası olan "aile dışında hayat var" kısmına yükleniliyor ve *Feminist Politika* 17. sayısında "aile dışında hayat var" dosyasına yer veriyor.

Kampanyada öncelikle kadınlara dayatılan ailenin nasıl bir aile olduğunun bir resmini çıkarmak ve bu resmin, mutlu, huzurlu, sıcak bir yuva olarak sunulan aile kurgusundan ne kadar uzak olduğunun altını çizmek istediklerini belirtiyorlar. Temel dertleri aileyi öne çıkaran, kadınları görünmez kılan politikaları üreten siyasi anlayışla, ailenin kadınlar etrafında aşılması zor duvarlar ören, onların emeklerine el koyan, bedenlerini denetleyen ve kadınları eve hapseden bir yapı olduğunu ifşa ederek mücadele etmek.[27]

Dosyada, "aile bize ne yapıyor?" başlığı altında şiddet tehdidinin aileyi koruduğundan ve yapısal olarak ona içkin olduğundan söz ediliyor:

Şiddet ailenin yapısal, ona içkin olan bir unsuru. Evlilik ve aile, erkeklerin, kadınların cinselliklerine, emeklerine, düşünce-duygularına el koyma hakları üzerine inşa edilmiş. O yüzden de, bu el koymayı güvence altında tutan şiddet, kocaların bu haklarının dolaysız bir sonucu. Arızi, tesadüfî bir biçimde ilişmiyor aileye, onun yapısal bir parçası. Dolayısıyla AKP'nin erkek şiddetini ortadan kaldırmak için aileyi güçlendirmeye çalışması, düpedüz abesle iştigal!

Olması gereken ailenin/hane birliktelerinin birlikte yaşayan, birbirinin fiziksel ve duygusal ihtiyaçlarını karşılamak konusunda dayanışma içinde olan, kendilerini kalıcı ya da uzun süreli bir ilişki içinde sayan insan grubu olarak tanımlıyorlar. Dolayısıyla önerileri aileyi yıkmak değil çoğullaştırmak, tek bir ailenin olmadığı farklı birlikte olma biçimlerinin olduğu bir yapılanma. Aile kavramını kullanmaya devam edip etmemek üzerine de bir tartışma yürütüyorlar.

Aile kavramını kullanmaya devam etmeli miyiz, kavramı çoğullaştırmak bize yeterli özgürlük alanını açar mı, yoksa bu kavramı kullanmayı bırakmalı mıyız? Doğrusu, kampanyanın başında biz ikincisinden yanaydık, alternatif hane birlikteliklerı dedik buna. Yani sevdiğiniz adamla ya da kadınla, ya da arkadaşınızla, 3 erkek 1 kadın, evlat edindiğiniz çocuklarla, kolektif yaşanılan hane birlikteliklerı...

Aile densin denmesin burada asıl altını çizdikleri nokta, aynı evi paylaşma üzerinden tanımlanan birlikteliklerin her ihtiyacın karşılandığı bir kurum olarak görülmemesi. Özellikle cinsellik ile hane birlikteliğini ya da aileyi ayırmanın çok önemli olduğunu düşünüyorlar. Buna göre aileyi bazı üyelerinin cinsel ilişkiye girdiği bir birliktelik olarak görmek patriyarkal bir düşünce ve kadınların, çocukların aile içinde karşılaştığı şiddet ile doğrudan ilişkili sonuçları var. Bir feminist tahayyül olarak hane birliktelikleri var olan ailenin ötesine geçecekse, kan bağı ve evlilik temelli aile tanımını reddeden bir tanımla bunu ancak evliliğin önemini kaybetmesine yol açarak, evliliğin yerini alarak yapabilir.

Çatlak Zemin

2016'da online olarak yayına başlayan *Çatlak Zemin*'e hayat veren kadınlar bir araya gelme nedenlerini "feminist bağlarımızı tazelemek; kadınlardan yola çıkarak feminist söylemi, feminist söylemden yola çıkarak kadınları güçlendirmek için" diyerek açıklıyorlar.

Aile konusu pek çok yazıda evlilik, annelik, kürtaj, cinsellik vs. dolayımıyla ya da dünyada ve Türkiye'de bu konulardaki güncel haber ve yorumların yanı sıra özellikle deneyimlerden yola çıkan kişisel anlatılarla öne çıkıyor.

Çatlak Zemin'in özellikle AKP'nin 2002 yılının Kasım'ında iktidara gelişinden bugüne dek kadınlarla ilgili veya toplumsal cinsiyet alanında ürettiği siyaset ve söyleme dair yayınladığı kapsamlı bir zaman çizelgesi olan AKP Karnesi'nde aile, AKP iktidarı boyunca AKP politikalarının ve devlet kademesinde yer alanların söylemlerinin/siyasetlerinin belirleyiciliğiyle oluşan altı başlıktan birini oluşturuyor.

Çatlak Zemin'i bu karneyi hazırlamaya iten temel sorulardan bazıları; AKP'nin aile merkezli politikalarında iktidarı süresince nasıl bir dönüşüm oldu? Yani 15 yıl boyunca, aile politikalarının yapılma şeklinde niteliksel ve niceliksel olarak farklar var mı? "Üç çocuk" söylemi ne tür bir dönüşümün merkezinde yer alıyor? Bununla ilişkili olarak kürtaj tartışmasına giden yolu ve annelik-evlilik teşviklerini bir bütün olarak nasıl düşünmeliyiz? Başta kadın cinayetleri olmak üzere, erkek şiddeti konusunda neler yaşandı? Kadınlara, LGBTİ+'lara karşı ayrımcı politikala-

rın diğer politikalarla –aile politikalarıyla, siyasete katılımla, cinsellikle, üreme politikalarıyla, şiddetle– bağlantısı nedir?

Karnede "aile" başlığı altında 2007'den bu yana AKP'nin aileyi koruyan, denetleyen ve kadını değil aileyi öne çıkaran politikaları açıklayıcı linkler verilerek yıllara göre haritalanıyor.

5Harfliler

5Harfliler, "Kadın gündeminin peşinde" sloganıyla 2012 yazında yola çıkan bir internet sitesi. *5Harfliler* "kadın gündemini" sadece diyet, güzellik sırları ve ilişki tavsiyelerine indirgeyenlere inat, kadın gündeminin bir kadının ilgilenebileceği her şey olduğu fikrinden yola çıkıyor.[28]

Sitede aileyi ele alan yazıların büyük çoğunluğunu kadınların aileye dair güncel konulardaki yorum ve analizleri ve bu ülkede aile ideolojisinin kadına yüklediği sorunlara ilişkin deneyimleri oluşturuyor. Sözgelimi Ayşe Göç, "Hiçbir Gelin Robot Değildir" başlıklı yazısında yazarın deyimiyle Türkiye'de büyük bir iştahla servis edilen haberlerden bir tanesi olan "Robot Sophia aile kurmak istediğini açıkladı!" haberi üzerinden mizahi bir ailecilik eleştirisi yapılıyor:

> *Demek ki kadınlar olarak vatandaşlık bilincimizi, aile kurmanın güzelliğini bir kez de Sophia vasıtasıyla duymamız gerektiğine kanaat getirmiş pek değerli yaratıcıları. Seyircilerin bu tarz sorulara ilgisine bakacak olursak, robot da olsan, sırf kadın formunda göründüğün için konu bir şekilde evlilik ve çocuk sahibi olmaya geliyor.*

5Harfliler ekibi aileleriyle olan ilişkilerinden, güncel olaylar üzerine ettikleri muhabbet ve tartışmalardan oldukça beslendiklerini dile getiriyor. Bu minvalde bir başka yazıda yazar, bebek doğurmak isteyen bir kadının hem Türkiye'de birçok konuda olduğu gibi bebek sahibi olmak için de erkeğe ihtiyaç duyulmasına olan isyanını hem de bebek doğurma seçiminin feminist arkadaşları tarafından da desteklenmemesini kişisel bir deneyim olarak anlatıyor:

> *Kürtaj olmak kadının kararı olduğu gibi, bebek sahibi olmak da öyle değil mi? Değilmiş. Kürtajı her şartta yapacak feminist doktor bulmak da, bunun için para bulmak da mümkün benim koşullarımda. Ama çocuk doğurmak büyük olay. Tek başınıza yapılamayacak kadar büyük(!).*[29]

Biyolojiden azade bazı bağlar ve ilişkiler kurmaya dayanan ve geleneksel aileye bir alternatif oluşturma iddiasında olan kuir aile üzerine bir tartışmayı *Sense8* dizisi çerçevesinde ele alan "Aileden De Yakın: Sense8 Ve Kuir Aile Kavramının Paralellikleri" başlıklı yazı ise *5Harfliler* sitesinin aileye dair yaptığı popüler kültürün içinden popüler kültür eleştirisine bir örnek oluşturuyor.

Reçel Blog

Reçel Blog Türkiye'nin önde gelen üniversitelerinde farklı alanlarda eğitim görmüş, 20'li yaşlarının ortalarında, altı Müslüman kadın tarafından 2014 Eylül ayında kuruluyor. Site'de *Reçel Blog* şöyle tanıtılıyor: "Kadınların ve bilhassa Müslüman kadınların; gündelik deneyimlerine, toplumsal meseleleri algılayışlarına, ilgilerine, meraklarına, dertlerine, umutlarına, kaygılarına, mücadelelerine dair kendi sözümüzü söyleyeceğimiz bir mecramız olsun istedik."

Reçel'de yer alan aileye dair yazılarda evlilik ve annelik öne çıkıyor ve özellikle hem toplumsal olarak hem de İslâm inancına göre anneliğin kutsal bir vazife ve lütuf olarak görülmesine karşı çıkan yazılar yayınlıyorlar.[30] Annelik kadının hayatında oluşturduğu değişiklikler, çalışma hayatı ve kariyer yapmaya etkisi açısından tartışılıyor ve anneliğe atfedilen kutsallık sorgulanıyor. Aynı şekilde evlilik

kurumu, ilk adımından başlayarak kadını hem babaya hem kocaya mahkûm eden boyutuyla ele alınıyor:

> *Mesela "kız isteme" olayı. Hepimiz tarafından, evliliğin ilk adımı olarak, doğal bir süreç gibi algılanıyor. Her ne kadar kadın ve erkek evlilik kararını kendileri vermiş olsalar da sembolik olarak bu âdeti devam ettiriyoruz. Peki, neyin sembolü olarak? Evlenecek kadının mülkiyet hakkının babasında olduğunun sembolü. Yani toplum diyor ki: "Ey kadın, her ne kadar kiminle evlendiğine sen karar versen de baban seni ona 'vermeden' evlenemezsin". Kız almak, kız vermek gibi bu durum için geçerli olan kullanımlarımız da evlere şenlik.*[31]

Reçel Blog'da yazan ve bloğu takip eden, kendini dindar olarak tanımlayan birçok kadın, ataerkil geleneğin güçlendirdiği ve yaygınlaştırdığı din kisvesine bürünmüş birçok algıyı sorguluyor ve kadın bakış açısıyla yeniden yorumluyor. "Evli, mutlu, çocuksuz" başlıklı bir diğer yazıda, kendini akademik eğitim almış, çalışan, evli, feminist ve dindar bir kadın olarak tanımlayan yazar; "Hem bu dünyada en az annelik kadar güzel başka şeyler de var!" diyerek çocuk konusunda karşılaştığı toplumsal baskıya itiraz ediyor. Yazar, anneliği kutsallıktan ve her şeyden üstün ve değerli olmaktan alıp yere indiren, gündelikleştiren bir feminist söylemle İslâmcı, sosyalist ya da gelenekçi her tür otoriteye isyan ediyor.[32]

Konuk yazar Ayşegül son dönem hükûmet yetkilileri ve hükûmet yanlısı medyanın İstanbul Sözleşmesi'ni hedef alan söylemleri karşısında Türkiye'de aile savunucularının aileye atfedilen insani değerlerden hiçbirini taşımadığını ve aile yapısının çözülmesindeki baş müsebbibin tam da erkek iktidarı olduğunun altını çiziyorlar. Ailenin yapısal olarak ataerkil olmadığı ancak evliliğin ve aile hayatının gerekli emek ve özeni göstermedikleri için erkekler tarafından istismar edildiği düşüncesi de öne çıkıyor:

Sosyalist Feminist Kolektif'in "Erkeklerden alacaklıyız" eylemi, Taksim, 6 Haziran 2010.

> *İstanbul sözleşmesine karşı aile yapısını "korumaya" çalışanlar tam olarak neyi savunuyor? Gümüş tepsilerde sunulması gereken harikulade bir aile yapılanmamız mı var? Evliliğin o meşhum gül bahçelerinden bir bahçe zamanları biter. Ardından evlilik otomatlaşmaya başlar ve kadın artık mutfak robotu haline gelir. Erkek de evi otel olarak kullanmanın ötesine geçemez. Aile yapısını savunanlar en son ne zaman kardeşleriyle bir araya gelip 2-3 saat sohbet ettiler?.. Miras kavgası, pardon bölüşümünden sağ çıkabilen bir aile var mı?.. Çocuğunuzla karşılıklı hakları ve değerlerini göz ardı etmeden bir İLİŞKİ kurabilmek için emek verdiniz mi? Sahi mutfakta eşinizle ne kadar vakit harcadınız? Sofrada bir yemek için kaç kere ahkâm kestiniz?... Siz bu aile yapısını "korumak" için emek emek işle-*

diniz, o örgülerden hiç su sızmazdı da mankurtlar mı saldırdı aile yapınıza?[33]

Reçel Blog, yazılarında, din adı altında toplumsal alanlarda Müslüman kadına dayatılan rollere, dayatmalara ve bir birey olmasının önüne konulan engellere karşı feminist bir itiraz ve karşı duruş ortaya konuyor.[34] Bu engellerin en görünür olduğu alan ise Feyza Akınerdem'in vurguladığı üzere aile: "En uzun soluklu gündemimiz aile hayatı tabii; evlilik, çocuk, boşanma ve bunun içerisinde kadınların yaşadıkları. Buna ek olarak anne-baba ilişkileri ve onların hayatlarımızı nasıl şekillendirdiği. Dolayısıyla aile ilişkileri ve akraba ilişkileri hiç eskimeyen gündemimiz."[35]

Heteronormatif Aile ve KAOS GL

20 Eylül 1994'ten bu yana yayın hayatına devam eden *KAOS GL* grubunun gay ve lezbiyen dergisi *KAOS GL*'de yayınlanan "*KAOS GL* Derneği "Evlilik/Aile Kurumu" ve Yasal Birliktelik Politika Belgesi"ne göre;

> *Kaos GL Derneği, mevcut evlilik birlikteliği ve aile kurumunun heteronormatif (heteroseksüelliği norm kabul eden) ve cinsiyetçi yapısını değiştirmek için mücadele eder. Mevcut yasal evlilik birlikteliği ile kurulan aile kurumunun, bu haliyle eşcinsel birliktelikleri tanıyor olmasını ilerletici ve özgürleştirici bir süreç olarak değerlendirmez.*
>
> *Sadece heteroseksüel ilişkileri tanımlayan heteroseksist evlilik birlikteliği ile birlikte, toplumsal cinsiyet rollerini yeniden ve yeniden üreten, mevcut haliyle özel mülkiyetin aktarımına hizmet ederek kapitalizmi güçlendiren, erkeği eve para getiren söz/güç sahibi olarak yücelten ve kadını ev işleri ile çocuk bakımından sorumlu tutarak eve hapseden cinsiyetçi aile kurumunun değişmesi ve bireylerin özgürleşmesi için mücadele eden Kaos GL Derneği, bununla beraber LGBT (lezbiyen, gey, biseksüel, trans) bireylerin sırf cinsel yönelimleri ve cinsiyet kimlikleri nedeniyle birlikteliklerinin kayıt altına alınmamasını ve bu birliktelikler üzerinden heteroseksüel evli çiftlere tanınan haklar ve hizmetlerden faydalanamamasını ayrımcılık olarak değerlendirir ve tüm bireylere ayrım gözetmeksizin mevcut eşit hak ve hizmetlerin sağlanması gerekliliğini savunur.*

KAOS GL "Aile" başlıklı dosyasının giriş yazısında aileye dair yapılan farklı çözümlemelerde üzerinde neredeyse uzlaşılan tek konunun ailenin heteroseksüel olması olduğunu dile getiriyor. *KAOS GL* ekseninde aileyi ele alırken genel olarak LGBT+ hareketinin aileye bakışına dair bir şeyler söylemenin bu yazı bağlamında önemli olduğunu düşünüyorum.

Öncelikle LGBT+'lar için *aile* heteroseksüellerin aksine kendi cinsel yönelimleri veya cinsiyet kimliklerini anlama ve barışma süreçlerinde bir ittifak alanı olmaktan ziyade büyük bir çatışma alanı olarak ortaya çıkıyor. Tahmaz, bu çatışmaların özellikle translar açısından çok daha erken yaşlarda ve şiddetli bir şekilde ortaya çıktığından söz ediyor. Bunun iki nedeni var: Cinsiyet kimliği cinsel yönelime göre daha erken yaşlarda kendini gösteriyor. Dolayısıyla çok küçük yaşlardaki bir transın toplumsal yargıları göz önünde bulundurarak kendisini gizlemesi ya da ailenin sunduğu avantajları kaybetmemek adına stratejik davranması beklenemez. Bu durum ayrıca ailenin sosyal çevresi tarafından da fark edilebiliyor ve kendi üzerlerinde oluşan ya da oluşabilecek toplumsal baskıdan endişelenen ebeveynlerin trans çocuklara karşı daha sert olmalarına yol açabiliyor. Lezbiyen, gey ve biseksüeller ise cinsel yönelimlerini ergenlik dönemlerinde fark etmeye başlasalar da çoğunlukla varoluşlarını hemen ortaya koymak yerine stratejik davranarak bağımsız hayatlarını

kurmaya yöneliyorlar. Her iki durumda da aile –her ne kadar bir "kabul" beklentisi taşınsa da– kendisiyle ilişkilerin koparılması gereken bir kurum olarak ortaya çıkıyor. Aileyle yeniden kurulacak ilişki ancak bağımsızlık kazanıldıktan ya da uzaklaşıldıktan sonra mümkün gibi görünüyor.[36]

Şu an Türkiye'de en yaygın hane modeli çekirdek aile olsa da bekâr ebeveynler, boşanmış ve yeniden kurulmuş aile modelleri ve geniş aile modelleri var; fakat bunlardan en son sırada akla gelen eşcinsel, trans ebeveynlerin oluşturduğu aileler oluyor. LGBT ebeveynlerin ihtiyaçlarının ne olduğu, nerede olduğu üzerine düşünmüyoruz. Peki, bu görünmezlik, görünmez olmaları, yok oldukları anlamına mı geliyor? Bu soruya Sema Merve İş şöyle yanıt veriyor:

> *Bugün biz LGBT ebeveynliğini sosyal hareketler içerisinde de konuşmuyoruz... İlk olarak 2010 yılında düzenlenen "Dikkat! Aile Var" temalı Onur Haftası etkinlikleri bu sessizliği bozdu. Aileyi ve LGBT ebeveynliğini tartışmanın zemini oluştu, fakat devamlılığı sağlanmadı; ancak özellikle bugün LISTAG'ın hayatımıza girmesiyle aile mefhumunun yeniden tartışılan bir yanı oldu. Fakat bu aile tartışması LGBT bireylerin ebeveynleri ve kardeşleri üzerinden gerçekleşti. Aile meselesi bugün hâlâ LGBT bireyin kendisinin ebeveyn olması üzerinden konuşulmuyor.*[37]

KAOS GL'nin "aile" dosyasında Diane Gittins[38] insanların devlet ya da birtakım dinî uygulamalar tarafından belirtilen ideal aileye göre ilişkiler yaşamaya zorlanması; genellikle ilişkinin saklanması, olduğundan farklı davranma, utanç, çaresizlik, eşitsizlik ve sık sık da aile içi şiddet gibi sonuçlar doğurabildiğinden söz ediyor... Tıpkı Nazi dönemi altında olduğu gibi Yahudiler ve eşcinseller gibi bu kurallara uymayanlar toplum dışına itiliyor ve cezalandırılıyorlar. Dolayısıyla *KAOS GL*'nin yazı ve dosyalarında öne sürdüğü biçimiyle tek tür bir aile olmadığını, bunun yerine çok sayıda aileler olabileceğini kabul etmek tüm insanlığın cinsel isteklerinin, eylemlerinin ya da yönelimlerinin önemi olmaksızın bir arada var olabilecekleri, daha hoşgörülü ve huzurlu bir dünya inşa etmenin olmazsa olmaz adımı.

Kürt Kadın Hareketi ve Aile

90'larla beraber Türkiye'de kadın hareketi Kürt hareketi içinde politikleşen Kürt Kadın Hareketi'nin yükselişine tanık oluyor.

Münevver Azizoğlu Bazan[39] 1990 yılından itibaren "Bağımsız" feminist Kürt kadın gruplarının çeşitli dergilerle varlıklarını 90'lı yılların sonuna kadar sürdürdüklerini; "Kürt Hareketi" ile paralel gelişen kadın örgütü çalışmalarını, devlet baskısı sonucu her seferinde yasaklanıp başka isimlerle sürdürmeye devam ettiklerini belirtiyor.[40]

1996 yılında yayın hayatına başlayan ve ilk Kürt feminist kadın dergisi olarak anılan *Roza* temelde Kürt kadınların deneyimlerine odaklanır, ancak dergideki yazılar güncel politik gelişmelerden cinsiyet, şiddet, cinsellik, namus, aile konularına kadar geniş bir yelpazede seyreder.[41] *Roza* ve bir süre sonra yayına başlayan *Jûjîn*'de Kürt kadınları devletin aynı zamanda aile ve belki de "geniş bir aile sayılabilecek" örgütlerdeki erkek egemenliğine karşı da mücadele etmek zorunda olduklarını dile getiriyorlar:

> *Bizler siyasal ilişkilere girmekle kocaman sisteme ve sistemin zor uygulamalarıyla karşı karşıya geleceğimizi hesaplamıştık. Yani devletin baskısına, göz altısına ve işkencesine şerbetliydik. Politik erkeklerimizin baskı, dayak ve göz hapsine değil... Yaptıklarını her yüzlerine vurduğumuzda dönüp kendilerini sorgu-*

layacaklarına babamız, kocamız, ağabeyimiz oldukları için bizlerden sorumlu olduklarını söylüyorlardı... Siyasal mücadelenin öncülüğünü yapan erkeklerimizin; mücadeleye katılım konusunda kadınların katılımını önemseyen düzeylerinin samimiyetsizliğini, aynı erkeklerin kızlarına, eşlerine ve kız kardeşlerinin mücadeleye katılımları karşısında çıkardıkları engelleri gördüğümüzde anlayabiliriz. Doğru ya diğerleri elin kızlarıydı. Bizler ise ailenin birer parçası ve onlar da bizlerin "namus" bekçileriydi.[42]

Dergilerdeki yazılarda Kürt kadınları, önlerine temel görev olarak ulusal kurtuluş mücadelesinin konmasına ve "kadın" olarak aile içinde yaşadıkları nesneleştirme ve ikincilleştirmenin görünmez oluşuna karşı çıkıyorlar.[43]

1990'lı yıllarda faili meçhul cinayetlerin ve kayıpların boyutu, Kürt kadınlarını politik bir özne olarak sokağa itiyor ve örgütlü bir mücadeleye girişerek Cumartesi Anneleri ya da Kayıp Anneleri gibi isimlerle kamusal alanda hak mücadelesi vermeye başlıyorlar. "Acılı ana"[44] kimliği, 1999 yılında Barış Anneleri grubunun oluşumunda da temel bir motif oluyor.

2008 yılından bu yana, iki ayda bir yayınlanan *Hêviya Jinê* dergisinde kadınlar erkek egemen zihniyeti reddettikleri için bu zihniyetin içine sızdığı tüm kurumları da reddediyorlar. Mevcut hukuk sistemini bu eril yapının bir yansıması olarak görüyorlar. Onlara göre: "Aile ve kadın konulu hazırlanmış yasalar, toplumsal cinsiyetçiliği aşma yerine yumuşatarak derinleştirmekte" ve "hukuk yoluyla toplum üzerinde katmerli sermaye ve iktidar tekelleri" kurulmakta.[45]

Aile kurumunun da tıpkı hukuk sistemi gibi, mevcut düzenin işleyişinde temel bir katalizör işlevi gördüğü iddiasında bulunuyorlar:

5.000 yıllık erkek-egemen zihniyetin temel kurumlaşmalarından biri de ailedir. Ailenin oluşumu ve yapısı, devletin prototipidir. Bu içeriği ile iktidar ve devlet ideolojisinin sürekliliğini sağlayan bir kurumlaşmadır. Aile, mülkiyet ilişkilerinin toplumda yaygınlaştığı, kültür ve gelenek haline dönüştürüldüğü alandır. Her erkek ailede devletin temsilcisidir. Kapitalist modernist sistemin uyguladığı tekelci mülkiyet ilişkileri, aile içerisinde erkek tekelciliği olarak yansımasını bulur.[46]

Dergi yazarı kadınlar, erkek egemenliğini devlet egemenliğiyle eşdeğer görerek var olan düzeni ve onun kendini kurmameşrulaştırma araçlarını radikal bir biçimde reddediyorlar. Evliliği, kadın bedeninin ve cinselliğinin devlet erkânının emrine tabi kılınmasının bir aracı olarak görüyorlar.[47]

Kürt Kadın Hareketi'nin "aile"ye dair tartışmalarında belirleyici konumu 2005 yılı itibariyle Abdullah Öcalan'ın formüle ettiği demokratik, ekolojik ve cinsiyet özgürlükçü toplum paradigmasından beslenen ve halen hem Kürt Kadın Hareketi'nin kendi içinde hem de feministlerle olan ilişkilerinde oldukça tartışmalara yol açan Jineoloji[48] kuramı oluşturuyor. Öcalan tarafından feminizme bir alternatif olarak sunulan ancak feminizmi de kapsadığı iddia edilen Jineoloji; kadınların kendi bilgilerini kendi yaşadıkları mekânlardan üretmesi ve bunu yaşamsallaştırması ilkesini savunuyor.[49]

Bu nokta, feminizme daha yakın duran Kürt Kadın Hareketi içinden kadınlar arasında da eleştirilere yol açıyor:

Öcalan'ın kadın meselesinde eleştiri hedefine oturttuğu temel kurum şüphesiz aile kurumudur. Öcalan, aileyi en büyük yabancılaşmanın, köleleşmenin yaşandığı mekân, kadını da aile içindeki "kafese kapatılmış kanarya" olarak tanımlamaktadır... Öcalan'ın evlilik kurumuyla ilgili çözümü ise hiç olmaması yönünde olmayıp dört evlilik biçiminde yaşanabileceğini öngörmektedir. "İdeolojik çizgi

evliliği, örgüt evliliği, savaş evliliği ve kucak evliliği". Kucak evliliğini de öncelikle diğer evlilikler ile güçlü bağların örülmesinden sonraki aşama için bir ödül evlilik olarak önermektedir. Çünkü savaşarak özgürleşmemiş ve güzelleşmemiş bireylerin "kucak evliliği" içinde bağımlı hale geleceğini ve köleleşeceğini düşünmektedir. Ancak ideolojik ve ahlâki denetimlerin, savaş içinde kadına yüklenen cinsiyetsiz rollerin ve örgütsel yapı içindeki eril zihniyet hiyerarşilerinin kadını nasıl edilgen kıldığına, özneleşmesini nasıl sınırladığına pek değinmemektedir.[50]

Özgökçe, tam da burada feminist özgürlük söylemine ihtiyaç olduğunu dile getiriyor. Ona göre kadının bağımlı kılınmasında erkekliğin ve patriarkanın rolünü yüzeysel bir söylemle geçiştiren, sürekli kadına özgürleşme ödevleri yükleyen bir lider feminizmiyle hesaplaşmak gerekiyor.

SONUÇ YERİNE

Her ne kadar aile üzerine tek bir feminist yaklaşımdan söz edilemese de feminist çalışmalar, aile biçimlerinin zaman ve mekân boyunca var olan yekpare evrenseller olmayıp tarihsel ve toplumsal olarak kurulduğunu ve aile düzenlemelerinin kadınlar ve erkekler arasındaki biyolojik farklılıklardan kaynaklanmadığını öne sürerler.

Türkiye'de 80'lerde kadınlar "özel olan/alan politiktir" sloganı eşliğinde eylemleri ve çalışmalarıyla kadın sorunu konusunda belli bir yol kat ettikten sonra bu başarılarını daha somut hale getirmek adına 80'lerin sonunda kurumsallaşma yoluna giriyorlar ve aile konusunda önemli tartışmaları gündemine alan feminist dergilerde –*Feminist, Sosyalist Feminist Kaktüs, Pazartesi, Amargi, Feminist Politika*– aile üzerine derin tartışmalar yürütüyorlar.

Aile, farklı yaklaşımlara sahip feminist dergilerin teorik ve politik ortak tartışma başlığı oluyor.

Feminist, Pazartesi (özellikle son dönemlerinde) ve *Amargi*, cinsiyetçi söylem, hiyerarşik düzenlemeler ve iktidar yapılarını karşılarına alarak yapılacak bir feminist politikanın kadınların kendilerini ve aileye dair yaşadıkları pek çok sorunu dönüştürebileceği ön kabulüyle radikal feminist bir hatta aile tartışmalarını yürütüyorlar. *Kaktüs* ve *Feminist Politika* ise sosyalist feminist bir yaklaşımla aileyi ele alarak; şiddeti ailenin yapısal, ona içkin olan bir unsuru olarak değerlendiriyor ve kadına yönelik erkek şiddetinin ve kadın cinayetlerinin artışının aileci politikalar ve ailenin emeklerine el koyan, bedenlerini denetleyen ve kadınları eve hapseden bir yapı olduğunun altını çiziyorlar. Dolayısıyla *Amargi* ve *Feminist Politika*'nın aileye dair feminist analizleri farklılaşmakla beraber 2000'lerin başında AKP'nin kadını değil, aileyi esas alan politikaları ve yasal düzenlemeleri gündemlerinde en başa oturuyor. Tüm dergilerde aile konusunda ortaklaşılan konular; kadına yönelik erkek şiddeti, evlilik, anne-

lik, kadının ev içi emeğinin görünmez oluşu, hükümetlerin kadını yok sayan politikaları oluyor.

Feminist, Kaktüs, Amargi, Pazartesi, Feminist Politika yayın hayatlarında aileye ilişkin teorik ve politik tartışmaların ve öznel deneyim paylaşımlarının yanı sıra bir ayakları sokakta olarak ve eylemlilik içinde hükümetlerin aile politikalarına ve patriyarkaya karşı mücadelelerini yürütüyorlar.

2000'lerden itibaren aileye dair feminist tartışmaları yürüten *Çatlak Zemin, 5Harfliler, Reçel, KAOS GL* dergilerinin ortak özellikleri ise geleneksel yazılı ve görsel basında kendine yeterince yer bulamayan kadınlar olarak kendilerini ifade edebilmek ve görüşleri üzerinden iletişime geçebilmek için alternatif bir iletişim ortamı olarak internet yayıncılığını benimsemeleri. Bu dergilerden *5Harfliler* ve *Reçel*'in belki de öncüllerinden *Pazartesi* ile paylaştıkları bir başka ortaklık ise aile tartışmalarına evlilik, annelik, cinsellik, beden, şiddet vb. konular dolayımıyla ***iğneleyici, alaycı, isyankâr ve yer yer kavgacı ve mizahi bir dille*** farklı haber gündemleri ve deneme niteliğinde yazılar biçiminde yer vermeleri.

Öte yandan 20. yüzyılın son dönemlerinde feminist düşünce belli bağlamlar ve onların aile üzerindeki etkilerine odaklanırken önemli bir çerçeve toplumsal cinsiyet, etnik aidiyet, sınıf ve dine dayalı eşitsizliklerin interaktif etkisinin aile formasyonunu etkileyen önemli bir faktör olduğunu ileri süren çoğulcu feminizm tarafından çiziliyor. Ortak kadın paydasında ezilmiş olmanın yanında kadınlar arasında farklı ezilme biçimleri olduğunu da teslim eden feministler, odağı özellikle ve sadece aile içindeki güç ilişkilerinden aileler arasında yaşanan güç ilişkilerine çevirirler. Bu, kadınların etnik, cinsel yönelim, sınıf ve dine dayalı farklılıklarından kaynaklanacak biçimde aileyi deneyimlemelerinden kaynaklanan ezilme biçimlerinin yanı sıra avantajlı ve dezavantajlı ailelerin nasıl birbirinin içine geçtiğini de açığa çıkarır. Öyle ki bazı ailelerin olanakları diğer ailelerin dezavantajları üzerine oturur. Sözgelimi; kimi ailelerdeki kadınların mesleki yaşam ve kariyerleri göçmen ve siyah kadınları, ev işleri ve çocuk bakımında çalıştırmalarını sağlayan ırk, etnik ve sınıfa dayalı imtiyazlarına dayanır.

Türkiye'de ise 2000'lerde kadınlar aile tartışmalarında kimlik farklılıklarının, sınıf, etnik aidiyet, cinsel yönelim farklılıklarının göz ardı edilmediği bir feminizm talebiyle ortaya çıktılar. Kürt, Müslüman ve heteroseksüel olmayan kadınların taşıyıcısı olduğu yeni bir feminizm dalgası ile karşı karşıya gelindi. Bu anlamda *KAOS GL* ve diğer LGBTİ dergilerinde heteronormatif aile kavramına meydan okunurken modern muhafazakâr kadın kimliğinin İslâmi feminist bir duruşla harmanlanarak oluşturulan yeni bir kadın kimliğini *Reçel Blog* yazılarında gözlemlemek mümkün oldu. Türkiye'de feminist harekete damgasını vuran en önemli meselelerden biri ise Kürt kadın hareketinin etkili ve mücadeleci varlığı kadar, aile ve feminist mücadele konusunda Kürt kadınlarının yaşadıkları farklı deneyimlerinin Kürt kadınları tarafından dile getirilmeleri oldu. ❐

DİPNOTLAR

1 Demet Bolat, "Türkiye Muhalefet Alanı ve Heteroseksizm: Muhalefet Alanında Heteroseksüel Olmamak", Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, yüksek lisans tezi, danışman Dilek Hattatoğlu, 2013.

2 Maxine Baca Zinn, "Feminism and Family Studies for a New Century", The Annals of the American Academy of Political and Social Science, cilt 571, Feminist Views of the Social Sciences (Eylül 2000), s. 42-56.

3 Zinn, s. 43,44.

4 Anne-Marie Devreux, "Aile", *Eleştirel Feminizm Sözlüğü* içinde, ed. Helena Hirata, Françoise Laborie, Helene le Doare ve Daniele Senotier, çev. Gülnur Acar-Savran (İstanbul: Kanat Kitap, 2009), s. 36.

5 Devreux, s. 32

6 Heidi I. Hartman, "The Family as the Locus of Gender, Class and Political Struggle: The Example of Housework", Signs, 6:3 (Bahar 1981), s. 366.

7 Kürt Kadın Hareketi bir anlamda bu duruma örnek olarak verilebilir. İlerleyen bölümde detaylı biçimde ele alınacak.

8 Zinn, s. 47, 48.

9 Michel Barett (1995), *Günümüzde Kadına Uygulanan Baskı: Marksist Feminist Çözümlemede Sorunlar*, çev. Ş. Süer, İstanbul: Pencere Yayınları, s. 193.

10 Maria Mies (2011), *Ataerki ve Birikim: Uluslararası İş Bölümünde Kadınlar*, çev. Y. Temurtürkan, Ankara: Dipnot Yayınları, s. 178, akt. Demet Bolat (2013).

11 "Hükümet gibi olmak" deyimi hem erkek hem de kadın için kullanılır; babanın hükümete benzetilmesi daha çok sözü yasa niteliğinde olan, otoriter ve ideal bir erkeklik durumunu betimlerken "hükümet gibi kadın" deyimi kadının güçlü, kuvvetli aynı zamanda iş bitirici, evi çekip çevirirken dışarıda da kimi stratejilerle söz sahibi olmayı başardığı "istisnai" bir kadınlık durumunu belirtir.

12 Türkiye'de aile ve devlet ilişkisi üzerine bkz. Selda Şerifsoy (2013), "Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi: 1928-1950". *Vatan Millet Kadınlar*. s. 167-201, İstanbul: İletişim Yayınları; Serpil Sancar, (2014), *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, İstanbul: İletişim Yayınları; Demet Bolat (2013), "Türkiye Muhalefet Alanı ve Heteroseksizm: Muhalefet Alanında Heteroseksüel Olmamak", Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, yüksek lisans tezi, Danışman: Dilek Hattatoğlu.

13 Berna Yürüt, "Tanzimat Sonrası Osmanlı Kadın Hareketi Ve Hukuki Talepleri", *TBB Dergisi*, 2017 (özel sayı), s. 365.

14 Hülya Osmanağaoğlu, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Seçme Metinler*, Dipnot Yayınları, 2015, s. 28.

15 Bu yayınlardan *Feminist*, *Sosyalist Feminist Kaktüs*, *Amargi*, *Pazartesi*, *Feminist Politika* dergilerine dair kapsamlı değerlendirmeleri bu ciltte bulabilirsiniz.

16 Sedef, "Feminizmin Adı", yay. haz. Handan Koç, *Feminist, Feminist Dergisi*, Tüm Sayılar tıpkı basım, 25. yıl, 2012, s. 4.

17 Gülnur, "Kadınların Kurtuluşu Bildirgesi'nin Düşündürdükleri", *Kaktüs*, sayı 7, s. 7, Haziran 1989.

18 *Kaktüs*, sayı 1, s. 9, 1 Mayıs 1988.

19 Hülya Eralp, "Feminizm-Marksizm İlişkisi Üzerine", *Kaktüs*, sayı 11, s. 13, Şubat 1990.

20 Nesrin Tura, "'Demokratik Aile'nin Olanaksızlığı Üzerine", *Kaktüs*, sayı 9, s. 39-43, Aralık 1989.

21 Bkz. Hülya Osmanağaoğlu, "Türkiye'de Sosyalist Feminizme Kaktüs'ten Bakmak", *Praksis*, 20, 2009, s. 33.

22 Pınar Selek, "Benim Feminizmim: Akrobatik Feminizm!", *Amargi*, sayı 16, Kasım 2014.

23 Filiz Koçali, "Pazartesi Dergisi: 1995-2000 Dönemi", *Özgürlüğü Ararken: Kadın Hareketinde Mücadele Deneyimleri*, Amargi Yayınları, 2005.

24 Eda Aslı Şeren, "Kadınlara Mahsus Gazete Pazartesi Dergisi, Türkiye Siyasal Yaşamındaki Yeri, Kadın Kurtuluş Hareketindeki Önemi", Tanıl Bora, *Türkiye'de Siyasal Ayrışmanın Düşünce Kaynakları Dersi İçin*, 2009.

25 "Artık Yeter! Tasarılar Değil Gerçek Dönüşümler İstiyoruz", *Pazartesi*, sayı 56, s. 2, 1999.

26 "Aile Dışında Hayat Var! Kampanyası", *Feminist Politika*, Şubat 2013, sayı 17.

27 Sevgi Adak, "Aile Dışında Hayat Var: Bir Kampanyanın Ardından", *Başka Bir Aile Anlayışı Mümkün mü?*, 09-10 Kasım 2013, Düzenleyen: Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği Konferans Kitabı, 2013.

28 Melis Yüksel, "Türkiye'de Feminist Hareketin Yeni Alanı: İnternet", Deutsche Welle Türkçe. https://www.dw.com/tr/t%C3%BCrkiyede- feminist-hareketin-yeni-alan%C4%B1-internet/a-37B57692

29 Limoni, "Benim Bebeğim Başkalarının Kararı", 28 Şubat 2019, www.5Harfliler.com

30 Öznur Akyılmaz ve M. Emre Köksalan, "Türkiye'de İslâmi Feminizm Ve Kadın Kimliğinin Yeniden İnşası: Reçel Blog Örneği", *Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Uluslararası Hakemli Dergisi*, cilt 4, sayı 2, Haziran 2016, s. 132.

31 Konuk Yazar Büşra Aytekin, "Evlilik: Mülk Edinme ya da Sahip Değiştirme", 13 Ekim 2014. http://recel-blog.com/evlilikmulk-edinme-ya-da-sahip-degistirme/

32 Öznur Akyılmaz ve M. Emre Köksalan, *a.g.e.*

33 Konuk Yazar Ayşegül, "İstanbul Sözleşmesi vs. Çürümüş Aile Kurumunun Yılmaz Savunucuları", 3 Eylül 2019, http://recel-blog.com/istanbul-sozlesmesi-vs-curumus-aile-kurumunun-yilmaz-savunuculari/.

34 Öznur Akyılmaz ve M. Emre Köksalan, *a.g.e.*

35 http://www.sivilsayfalar.org/2018/03/06/recel-bloygun-gundemini-okurlari-belirliyor/

36 Mehmet Tarhan, "Aile Temelli Sosyal Politikalar ve LGBT", Başka Bir Aile Anlayışı Mümkün mü? 09-10 Kasım 2013 Düzenleyen: Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği Konferans Kitabı, 2013, s. 122.

37 Sema Merve, İş, Aile ve Ebeveynliğe Queer Yaklaşım: Lezbiyen, Biseksüel, Trans ve Queer Ebeveynlerin Deneyimleri, *Başka Bir Aile Anlayışı Mümkün mü?*, 09-10 Kasım 2013 Düzenleyen: Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği Konferans Kitabı, 2013.

38 Diana Gittins, "Aile", *KAOS GL*, Dosya: Aile, sayı 139, Kasım-Aralık 2014, s. 2,3.

39 "Türkiye'deki Kadın Hareketlerinin Farklı Şehirlerde Karşılaştırılması", Araştırma Projesi Raporu III.2.B. Türkiye'deki Kürt Kadın Hareketi ve Görünür Olma Serüveni, Eylül 2017.

40 İçinde bulunduğumuz dönemde pek çok alanda olduğu gibi özellikle basılı ve online yayınlar üzerindeki yasaklama ve engellemeler sonucunda yazının bu bölümünde bahsi geçen Kürt kadınlarının çıkardığı dergi vb. yayınlara ve arşivlerine ulaşmakta oldukça güçlük çektiğimi not düşmek istiyorum.

41 Nagehan Tokdoğan, "Kürt Kadınların Sesi: Bir Karşıt Kamusallık Pratiği Olarak Hêviya Jinê Dergisi", *Fe Dergi* 5, no. 2 (2013), s. 38-52.

42 Hülya Satık, "Siyasal Arenada Yaşanan ve Hiçbir Şekilde Gündemleştirilmeyen Aile İçi Şiddet", *Jujin*, sayı 3-4, Ekim 1997.

43 Sema, "Kürt Kadın Kimlikleri", *Roza*, sayı 2, Mayıs-Haziran 1996.

44 Handan Çağlayan, Kürt illerinde 12 Eylül ve sonrasında en fazla gözaltı ve tutuklamaların yaşandığı, cezaevlerinde hak ihlalleri ve şiddetin en yoğun olduğu dönemde Kürt kadınların öncelikle "acılı ana" kimlikleriyle ön plana çıktıklarından söz ediyor. Bkz. *Analar Yoldaşlar Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 167-168.

45 Nagehan Tokdoğan, *a.g.e.*

46 Bese Şimal, "Toplumsal Cinsiyetçilik, Aile, Kadın ve Nüfus Sorunu", *Hêviya Jinê*, no. 3, 2012, s. 25. Akt. Nagehan Tokdoğan, *a.g.e.*, s. 47.

47 Nagehan Tokdoğan, *a.g.e.*, s. 44.

48 "Jineoloji"ye dair bu ciltte yer alan kapsamlı bilgi için Nisa Göksel'in yazısına bakabilirsiniz.

49 Figen Aras, "Yaşam Kadın Doğayla Kadının İlişkisi ve Jineoloji", 16 Ekim 2017, https://jineoloji.org › yasam-kadin-dogayla-kadinin-iliskisi-ve-jineoloji

50 Zozan Özgökçe, "Önderliğin Feminizmle İmtihanı", *Qijikareş Dergisi*, sayı 4, 20 Ocak 2017, http://qijikares.blogspot.com/2012/01/onderligin-feminizmle-imtihan-zozan.html

Feminizm, Annelik ve Çetrefilli Halleri*

NÜKHET SİRMAN

Feminist düşüncenin ve aktivizminin en karmaşık konularından biri annelik olagelmiştir. Anneliğin toplumsal tanımının ne olduğu, kadınları güçsüzleştirip güçsüzleştirmediği, annelik üzerinden aktivizmin ne anlama geldiği gibi çeşitli tartışma noktaları bu karmaşıklığı oluşturan meselelerden sadece bazıları. Bir yanda anneliğin kadınları ataerkil toplumun kölesi haline getirdiğini savunanlar, diğer yanda anneliğin patriyarkanın kendisini dönüştürebilecek güce sahip olduğunu iddia edenler bu tartışmanın hem çok ciddi zıtlıklar içerdiğini hem de ne kadar derinlere indiğini göstermektedir. Bu yazı bu farklı tartışmaları, dayanak noktalarını ve feminist düşünce ile olan ilişkisini temellendirme amacını taşımaktadır.

Bu tartışmaları incelemeye başlamadan önce anneliğin sadece biyolojik bir ilişki biçimi olmadığını belirtmekte fayda var. Her şeyden önce annelik aile ve devlet kadar bir kurumdur. Bu kurumun kurulması ve yeniden üretilmesi toplumsal bir süreçtir. Yani ekonomik ve güç ilişkilerini içeren toplumsallığı ve bunları çerçeveleyen ideolojileri vardır. Üstelik bu ilişkiler ve ideolojiler tekil değil, kendi aralarında çatışmaya yol açacak kadar çeşitlidir. Bütün bunların yanında annelik bir toplumsallık biçimi olduğu kadar, bir duygu sistemi, bir deneyim ve aynı zamanda bir ütopyadır. Bu yüzden annelik konusundaki tartışmalar feminizm içinde de çeşitlilik ve karşıtlık içerir.

(*) Bu yazıyı yazmamda bana destek olan Feyza Akınerdem ve Belgin Tekçe'ye teşekkür ederim.

GELENEKSEL FEMİNİST TAVIR

İkinci dalga feminizminin yükseldiği 1960'lı yıllarda anneliğin kadınlar için ezilme ve sömürülme anlamına geldiğini anlatan feminist yazılar çoğunluktaydı. Bu yıllarda feminizm hem toplumda hem de toplumsal eleştiride kadınların emeğinin karşılıksız kaldığını, bunun nedeninin kadının bakım emeğinin özel alanda yer alması ya da üretken olmadığı tezleriyle görünmez kılındığını irdeliyordu. Annelik, kadınların doğurganlığına bağlı doğal bir olgu olarak tanımlanmasından, toplumsal düzen için gerekliliğine kadar çeşitli ideolojilerle tartışma dışı bırakılmıştı. Feministler ilk önce bu alanı teorinin ve pratiğin alanı haline getirdiler.

Bu teoriler ve pratikler annelik ile kadınlık durumu arasındaki bağlantıları açığa çıkarırken bir sosyal teorinin kullandığı bir dizi kavramı sorguladılar ve birçok yeni kavram ortaya attılar. Üretken emek, özel alan/kamusal alan ayrımının kuruluş biçimleri gibi kavramlar sorgulanırken bakım emeği, doğurganlıkla yeniden üretim ilişkisi, toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü gibi kendi toplumsal eleştirilerini geliştirmelerini mümkün kılacak kavramlar geliştirdiler.

Bu kavramların annelik bağlamında en önemlisi Adrienne Rich'in 1976'da basılan *Of Woman Born* başlıklı kitabında geliştirdiği bir kurum olarak annelik ile bir deneyim ya da pratik olarak annelik arasında tanımladığı ayrıma dayanıyor. Kurum olarak anneliğe (*motherhood*) bakıldığında kadının ezilmişliğini görmek mümkünken annelik bir pratik ya da deneyim olarak tanımlandığında (*mothe-*

ring) çok daha farklı anlamlar kazanıyor. Rich'e göre kurumsal annelik erkek egemen toplumun kadınları kontrol etme araçlarından biri. Doğurganlığını kadının tanımı haline getirerek patriyarka kadınları bir bedene indirgiyor ve beden vasıtasıyla sömürülen kadınlık durumuna kölelik adını koyuyor.

Bu feministlere göre kurum olarak annelik kadınları iki önemli dayatma ile karşı karşıya bırakıyor. Birincisi anneliğin doğal olduğu vurgusu. Buna göre annelik sadece biyolojik anne tarafından yapılabilir ve bu annelik kadının tüm zamanını ve benliğini alacak kadar güçlü ve zaman isteyen bir uğraş olmalı. Bu bakış açısıyla bir anne, kendini anneden başka hiçbir kimlikle tanımlayamaz hale geliyor. Annelik "bir beceri, bir yatkınlık ve bir arzu" olarak ücretli işten o kadar farklıdır ki bunlar karşılaştırıldığında kadın otomatik olarak anneliği seçecektir.[1]

İkinci dayatma ise kadınların hangi şartlarda annelik yapacaklarına kendilerinin karar verememeleri sonucunu yaratmaktadır. Kimlerin anne olabileceği, kimlerin olamayacağına patriyarkal sistemin karar vermesi anneleri yetkisiz sorumlu konumuna koymaktadır. Üstüne üstlük bu anneliğin nasıl yapılacağına dair doğru yöntemler hep başkaları tarafından belirlenmektedir. Bu yöntemler de zamana göre değiştiğinden annelerin bir sorumluluğu da bu değişimleri takip edip en son yönteme göre çocuk büyütmeleridir.

Patriyarkanın dayattığı annelik ve daha geniş anlamda tüm kadınlık biçimleri feminist bilinç yükseltme ve tartışma toplantılarının konusu olmuştur. Annelik yükünü kadınlar feminizmle birlikte düşünmeye ve konuşmaya başlamışlar, bu yükün beden, cinsellik, işgücü piyasası gibi alanlarla olan ilişkisini ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Özellikle Avrupa ve Türkiye'de feministler, kadınların beden olarak ezilmesini, sömürülmesini, doğurganlığın patriyarkal toplumlarda kullanılma, anlamlandırılma ve kurumsallaştırılmasının bir sonucu olarak gördüler. Feministlere göre, annelik kadının birincil vazifesi olarak tanımlanınca kadınların işgücüne katılımı ve ücreti de asıl işi olarak değil, ek gelir şeklinde tanımlandı. Erkeksiz kadınlar, düşük ücretli ailelerde çalışmak zorunda kalan kadınlar ve evlerde ücretli ya da ücretsiz yaşlı ve çocuk bakan kadınların ne çalışma koşulları ne aldıkları ücretler ne de işyerinde karşılaştıkları (öncelikle beden olarak tanımlanmalarından kaynaklanan) sorunlar toplumsal alanda tartışılmadı, düzenlenmedi çünkü toplumda kadınlık ve özel olarak annelik, kadınların yaradılışının bir sonucu olarak kabul görmüştü.

Kurum olarak anneliğin kadınları bedenlerine bağlaması, feministlere göre kadının toplumsal hayata başka açılardan katılmasına da engeldi. Sokağa çıkmaktan toplumsal hareketlere, siyasi hayata ve sanata katılmaları bu yüzden hep şüpheyle karşılandı. Kadına önerilen tek hayatın aile içinde hayal edilmesi Türkiye'de "Ailenin dışında hayat var" sloganının geliştirilmesine yol açtı.[2] Bu kampanya ile feministler aileyi ve çocuğu kadınları denetim altında tutmanın en iyi yolu olarak tanımladılar.[3]

Kadınlık ve anneliğin Türkiye'de daha çok aile eleştirisi üzerinden gündeme gelmesinin en önemli nedeni kadınları sadece aile içinde tanımlayan ama orada da haklarına eğilmeyen "aileci" diye tanımlamak istediğim politikalardı. Özveriyi, bakımı ve uzun çalışma saatleri kadar kısıtlı bir sosyal yaşamı kadınlar, bu ideolojilere dayalı düzenlemeler sayesinde kabul ediyorlardı. Kısaca annelik bir yandan bakım emeğinin aracı bir kurumu olarak kadının emeğini sömürüyor,[4] diğer yandan da özgürlüğünü kısıtlıyordu. Ya da 1989 yılında 1. Feminist Hafta Sonu'nda kaleme alınan Kadınların Kurtuluşu Bildirgesi'nde söylendiği şekliyle, "Biz kadınlar ev içinde yaşamaya, ev işine ve analığa mahkûm doğuyoruz... Be-

denimize, emeğimize, kimliğimize, tarihimize ve geleceğimize el konuyor."[5]

Bu bakış açısıyla yola çıkan feministler hem Türkiye'de hem de dünyada kadınların emek ve yaşam haklarının tanınması için mücadele ettiler. Eşit işe eşit ücret kampanyası, örneğin, kadın emeğinin ikincil tanımlanmasını önlemek amacını taşıyordu. 1970'li yıllarda ev işine ücret ödenmesi talebi kadının evdeki karşılıksız emeğini görünür kılmak için özellikle Avrupa'da çok yaygınlaşmıştı. Türkiye'de ise bu talep yerine feministler, boşanmalarda evlilik süresince edinilmiş malların eşler arasında eşit paylaşımını ve boşanma durumlarında kadınların nafaka hakkını savunarak kadının ev içi emeğini görünür kılmaya çalıştılar. Sosyal güvenlik politikalarının kadınları evli ve çocuklu olarak tahayyül etmesinin sorunlarını anlatmaya ve kadınlara annelik ve eşlik dışında toplumsal güvence düzenlenmesi için kampanyalar düzenlediler.[6] Feminist pratiğin yoğunlaştığı diğer konular başında iş yerlerinde ebeveynlerin bebek iznine erkeklerin de dahil olması, işyerlerinin ve belediyelerin çalışanları için kreş açmaları gibi taleplerle anneliği" toplumsallaştırılması oldu.

Ancak feministlerin anneliğe ilişkin en görünür talepleri kürtaj etrafında şekillendi. Fransa ve İngiltere'de kürtaj hakkı talebi feministleri kamusal alanda kendilerini duyurmalarına yol açtı. Fransa'da 343 kadın suç olduğunu bile bile kürtaj olduklarını beyan eden manifestoyu 5 Nisan 1971'de imzaladılar ve 3 yıl sonra da kürtaj hakkını elde ettiler.[7] Uzun bir kampanya sonrasında kadınlar İtalya'da da 1978 yılında kürtajın yasallaşmasını sağladılar.[8] Kürtajı 1967 yılında suç olmaktan çıkaran İngiltere'de ise kadınlar 1975'te kadınlar hâlâ sokaklarda kürtaj hakkını savunmak zorundaydılar. Kullandıkları "Kilise değil, devlet değil, kaderime ben karar veririm" sloganı anneliğin bir yazgı değil, bir seçim olduğunu ifade ediyordu.[9] Feminizmin Avrupa'dan bir 10 yıl sonra sesini duyurmaya başladığında Türkiye'de kürtaj yasaldı. Ancak 2012 yılından bu yana kürtajın cinayet olduğu yargısı devletin en üst kademelerinden itibaren söze dökülmeye ve kürtaj hakkına kısıtlamalar getirilmeye başlandı. Kadınlar, kürtaj hakkının tartışmaya açılmasını bedenlerinin, emeklerinin ve gelecekleri nin denetim altına alınması olarak yorumladılar.[10] Kadınların düzenlediği sokak eylemleri, "Benim bedenim benim kararım" gibi kampanyalar anneliğin yazgı olmadığını anlatmak içindi.[11] Bu tartışmalar esasında iki eksen üzerinden ilerlendi. Bir yandan kürtajı bir hak olarak tanımlamanın sorunları tartışıldı, diğer yandan kürtaj yasakları Foucault'cu bir okumayla kimin yaşayıp kimin öleceğine karar veren bir iktidar meselesi olarak tanımlandı.[12]

BİR KÜLTÜR OLARAK ANNELİK

Avrupa'da ama özellikle Amerika'da bazı feministler, feminist kuramın anneliği çok dikkate almadığını ileri sürdüler. Bu feministlere göre, feministler, anne bedeni üzerine fazla düşünmemişler ve anneliği sadece kadının emeğine ve bedenine bir el koyma biçimi olarak görmüşlerdi. Bu eleştirilere göre bu yaklaşımlar, kadının doğurganlığının feminist kurama neler katabileceğini göz ardı ettikleri için feminizmi eksiltiyorlardı.[13] Halbuki doğurganlık onlara göre, biraz da Hannah Arendt'in "natalite" kavramının bedene indirgenmesiyle, dünyada yepyeni bir varoluş biçimi getirme olasılığını barındırdığı için değerliydi.[14]

Bu bakışın birkaç farklı kökeni var. Bir kökeni "kadın" kelimesinin bir kavram olarak kullanılabilmesini kadının biyolojik yapısına bağlayan yaklaşımlarda bulmak mümkün. Bu yaklaşıma göre kadınlar doğaları gereği doğurgan oldukları için erkeklerden farklıdırlar. Toplumda yer etmiş olan kadınlık tanımları hep erkek egemen bir anlayışın ürünü olduğu için yanlıştır ve kadının kimliğine bir el

koyma biçimidir. Adrienne Rich (1976) ve Mary Daly (1978) gibi yazarların sözcülüğünü ettiği bu bakış, kadınların duyarlı, yaratıcı ve her şeyden önce barışçıl bir doğası olduğunun ve bu doğanın dünyaya iyilik getirmenin önemli bir yolu olarak görülmesi gerektiğinin altını çiziyordu. Sevgi, fedakârlık, bağlılık ve bakım emeği gibi dünyaya başka bir gözle bakmayı gerektiren hasletler kadının doğasında vardı. Bu feministlere göre, kadın bedeninin ve doğurganlığının toplumsal hayat için neler vaat ettiğini düşünmenin zamanı gelmiş, geçiyordu. Adrienne Rich'in de zaman zaman dile getirdiği buna benzer bir görüş ise kadının bu hasletlerinin doğasından değil, toplumsal konumundan gelen bir bilincin ürünüydü. Burada da yine kadının erkekten farkının altı çiziliyordu ama biyolojik bir özcülük dışında bir arayışa tekabül ediyordu.[15]

Anneliği ve doğurganlığı yücelten feminist bakışların ikinci bir kökeni ise anneliğin doğal değil, öğrenilen bir şey olduğu vurgusundan kaynaklanıyordu. Antropolojinin kültür kavramından esinlenen bu vurguya göre farklı toplumlarda veya farklı zamanlarda annelik Batı toplumundakinden farklı anlamlar taşıyordu. Özellikle ana-soylu toplumlarda kimliğin anneden geçmesi kadınlara önemli bir güç vermekle beraber erkeklerin baba ve koca olarak değil, dayı olarak güçlü olmasının yarattığı ataerkillik biçimlerinin farklılığı da feministler tarafından vurgulanıyordu. Ancak daha çok kölelik gibi ailenin oluşmasını engelleyen olağandışı koşullarda yaşamak zorunda bırakılan toplumlarda erkeklerin ezenlerin insafına kalmış olması ya onların evlerden uzak olmaları, ev içinin toplumun genelindeki ezilme ilişkisinin dışında korunaklı bir alan olarak kurulmasını ve bunun da bu mekânları örgütleyen kadınlara farklı bir güç verdiği iddia ediliyordu. Biraz felsefe, biraz mitoloji, biraz da antropoloji içeren bu tür yaklaşımlar, anneliği bir toplumsal aktivizm alanı olarak tanımlamaya çalıştılar. Kadınlar kendilerinin olmayan "öteki" çocuklara annelik ederek, toplumsal bir annelik sergileyecekler, bu şekilde başkasını besleyip yaşatarak toplumdaki eşitsizliklere direneceklerdi.

Eşitsizliğin etnik grupları, inançları ya da ırkları farklılaştırıp hiyerarşik bir düzene soktuğu toplumlarda ezilenlerin kadınlık ve aile kavramlarının hegemonik gruplardan farklı olabileceği üzerine kurulan bu varsayımlar feminist tartışmalarda kesişimsellik kuramlarına kadar süregelmiştir. Özellikle de beyaz feminizm denerek Amerikan orta sınıf feministlerin söyleminin tüm kadınların yaşadıklarını kapsayamayacağını, siyah kadınların kadınlık deneyiminin farklı ve daha özgürleştirici olduğunu iddia eden siyah feministler, ırk ve sınıf farklılığının anneliğin tanımında ve gücünde yarattığı başka deneyim ve anlamların altını çizmişlerdir.[16]

Farklı kültürlerin anneliklerine bakmanın yanı sıra feministler ayrıca anneliğin kendisinin de bir kültür olduğunu ileri sürdüler. Adrienne Rich'in annelik pratiği (*mothering*) kavramı kültür kavramının bu şekilde kullanılmasına izin veriyordu. Bu önerme yaşanan hayat pratiğinin dünyayı tanımlama ve anlama biçimi ürettiği ölçüde bir kültür yaratabileceği noktasından hareket ediyordu. Bu kavrama göre annelik ataerkil bir ortamda bile patriyarkal tanımının dışında yaşanabileceğini ve ortaya çıkan farklı annelik biçimlerinin erkek kültürünün dışında bir kültür, yani dünyaya başka pencerelerden bakan başka bir yaşam biçimi ve dünya görüşü oluşturduğunu varsayıyordu. Rich, kurum olarak anneliğin dışında gelişen bu annelikleri feministlerin dile dökmesi, cesaretlendirmesi ve yaygınlaştırması gerektiğini söylüyordu.

Bu yaklaşımın ikinci bir biçimi ise kadınları, anneliğin kendisinden ziyade feminist bir pratik ve bilincin anneliği dönüştüren yeni bir kültür üretebileceği iddiasıydı. Aslında Adrienne Rich de anne-

lik pratiğinin böyle bir feminist yeniden tanımlamadan geçenini vurgulamıştı. Bu yaklaşıma göre kadınlar anneliğin toplumsal olarak tanımlandığını, bu tanımın hem kendilerini güçsüzleştirdiğini hem de toplumsal eşitsizlikleri de yeniden ürettiğini fark ettiklerinde toplumsal dönüşüme doğru önemli bir adım atmış olacaklardı.[17] Feminist annelik, ataerkil annelik söylemini bozacak, farklı annelik anlatılarına yer açacak ve hatta farklı anne olmayı politik bir eylem olarak yeniden tanımlayacaktı. Böyle bir annelik çocuğa tahakküm etmeyecek, onun farklı bir varlık olduğunu kabul edecek ve seçimlerine ve hatalarına saygı ile yaklaşacaktı. Böyle bir annelik kültürü sevmeyi de ilişki kurmayı da bağlanmayı da çok başka biçimlerde anlamlandırdığı için toplumun değişmesine katkıda bulunabilecekti.

Bu yaklaşımlara genel geçer bir ad olarak kültürel feminizm deniyor. Bu feminizm sadece anneliği değil, çevrecilik, anti-militarizm ve savaş karşıtlığı-barış aktivizmi gibi çeşitli muhalif duruşları da kapsıyor. Bu bakış, ister anneliğin doğa gereği olsun, ister yaşam pratikleri ya da feminist olmalarından dolayı olsun, annelerin kendine özgü bir kültür oluşturduklarını ve bu kültürün hegemonik toplum kültürüne eleştirel bir duruş sergilediğini iddia ediyor. Sara Ruddick (1989), bu farklı annelik pratiklerini "annelik düşüncesi" (*maternal thinking*) adını verdiği felsefi bir kuram haline getirmeye çalışıyordu. Bu felsefe, anneliğin temsil ettiği bedenselliği, duygusal bağlanmayı ve öznelliği erkek felsefecilerin aşağılamasına, aklı bedenden üstün tutmalarına ve objektif olmaya karşı çıkıyor, bu düşünme biçiminin adalet duyguları ve bakım etiği gibi farklı duruşları geliştirebileceğine buradan da kadınla arasında ittifaklar kurulabileceğine inanıyordu. Hatta Ruddick için annelik denen duruşu hem kadınlar hem erkekler yerine getirebilir ve bu duruşun parçası olan etik ve maddi iş görme biçiminin sadece çocuklar bağlamında değil, tüm toplumsal ilişkiler bağlamında yapılması gerektiğini vurguluyordu. Ancak birçok feminist anneliği bu şekilde kültürel ya da etik bir noktadan yüceltmenin tehlikelerine işaret ediyorlardı. Bu eleştirileri yapanlar, anneliğin etik ya da ontolojik değerini vurgulamanın kadınları yine toplumsal olarak tanımlanmış bir anneliğe hapsetmek, öznesi ve çocuk (ve yaşlı) bakımına kilitlemek anlamına gelebileceğini öne sürüyorlardı.[18] Bu eleştirileri yapanlar, O'Reilly ve Rich gibi feministlerin önerdiği ve annelik aktivizmi adını verdikleri genel geçer çocuk yetiştirme biçimlerine alternatif olarak geliştirilen farklı annelik pratiklerinin farklı çocuk yetiştirme biçimlerinden öteye geçmediği iddia ediliyordu.

Aslında Ruddick, Rich ve kültürel feministlerin büyük bir bölümü anneliğin dönüşmesini feminizme bağlıyorlardı. Ruddick annelik düşüncesiyle feminist düşünce arasında bir ittifak hayal ediyor, Rich anneliğin feministçe yapılmasının yollarının aranmasını salık veriyor, O'Reilly feminist annelik örneklerinin feminist yazında yer alması için uğraşıyorlardı. Bu yaklaşımlara göre feministler annelikten bakım etiğini ve ötekine özen göstermeyi öğrenecekler, anneler de feministlerden toplumun "yoğun anneliği"[19] övmesinin ve tüm kadınları böyle bir annelik tanımına çağırmalarının kadınları ezmek ve eve bağlamak için kullanılan ideolojiler olduğunu ve annelik için de gerekli olmadığını öğreneceklerdi. Bu yazarlara göre, anneliğin geleneksel patriyarkal ideolojisinin karşısında feminist bir annelik aktivizmi oluşmalıydı. Annelik aktivizmi ise bir yandan farklı annelik modellerini ortaya koyup bunları savunurken bazen de önerilen farklı çocuk yetiştirme biçimlerinden öteye geçmiyordu.

Ruddick, annelik düşüncesinin sadece farklı bir anneliğe değil, aynı zamanda kadınları barış politikalarının ve mücadelelerinin öznesi yapabileceğini de iddia ediyordu. Her ne kadar annelik düşünce-

sinden barış politikasına nasıl geçilebildiğini Ruddick pek irdelemese de (Khanna, 2009) ona göre, tüm anneleri tanımlayan evrensel bir annelik düşüncesinin feminist bir barış mücadelesinin temelini oluşturabilme potansiyeli bulunuyordu. Arjantin'deki Plaza de Mayo anneleri ya da nükleer silahlanmaya karşı mücadeleler böyle bir beklentinin çok da hayali olmadığını gösteriyordu. Bu düşünce barış mücadelesinin dışında başka toplumsal alanlarda da dile getirildi. Örneğin yoksul Üçüncü Dünya'da kadınların ne pahasına olursa olsun çocuklarını doyurmak zorunda olmaları ve doğal kaynakları çok iyi bilmelerinin kadınları adeta çevre aktivisti haline getirdiği iddia edildi.[20] Yani kadınların çevreyi tüketen değil, kapitalizmin tahribatından koruyan varlıklar olduğu yine annelik üzerinden tartışılır oldu. Kısaca, kültür kavramıyla hareket eden feministler kavramları anneliğin hem erkek egemenliğine hem de militarizme ve kapitalizme karşı bir direniş alanı olarak anneliğin ikinci dalga (yani 1970'lerdeki) feministlerin iddia ettiği gibi sadece bir ezilme ve sömürülme alanı olarak görülmemesini, aynı zamanda bir güçlenme ve muhalefet alanı olarak da tanımlanması gerektiğini anlatmaya çalıştılar.

Ancak kültür üzerinden kadınları tanımlama pratiği Türkiye'de feministler arasında pek makbul görünen bir siyaset olmadı. Anneliği sahiplenmenin kadınları patriyarkanın kucağına daha da çok iteceği noktasından hareketle feministler teorik düşüncelerini de feminist pratiklerini de anneliği sorgulamaya yoğunlaştırdılar. Öyle ki kültürel annelik metinleri Türkçeye pek çevrilmedi ve bir iki yazı dışında eleştirisi bile çok yapılmadı.[21] Ancak anneliğin Türkiye'de siyasi bir muhalefet alanı olarak çıkmadığı iddia edilemez. Barış Anneleri ve Cumartesi Anneleri olarak bilinen ve Türkiye'de sol ve Kürt muhalefetlerinin kayıplarını devletten sormak üzere kamusal alana anne olarak çıkan kadınlar annelik üzerinden siyasetin öznesi olmaya aday oldular. Meltem Ahıska bu tür bir muhalefeti, yani "ötekine sonsuz ve koşulsuz özen (*care*)" siyasetinin kamusal alana taşınmasındaki "annelikle özdeşleşen bakımın ölüme ve şiddete tanıklık edebilme ihtimalini" gündeme getirdi (Ahıska, 2006).

Teorik bir duruştan hareketle yapılmış olan bu önerme saha çalışmaları tarafından pek de teyit edilmemiş görünüyor. Cumartesi Anneleri'ne rakip olarak şehit annelerinin Cuma Annesi olarak tanımlanmasının da gösterdiği gibi anneliğin kamusal alana taşınması siyasallaşmamış bir alan yaratarak konuşulamayan farklı bir etik üzerinden savaş karşıtlığının genel kabul görmesine yol açmadı. Özlem Aslan'ın çalışmasının da belirttiği gibi, anneliğin bu şekilde siyasallaşmasının anneliğin "makbul annelik" ve "sözde annelik" olarak sınıflandırılmasından öteye geçilemedi (Aslan, 2008). Türkiye'de annelik uzun zamandır "ötekinin annesi" yerine "milletin annesi" söylemiyle kamusal alana taşınmış olduğu için bu karşıtlık kolaylıkla kurulabilmiştir.

Türkiye'de kadınlığı kültürel bir dille siyaset gündemine getirmeye çalışanlar aslında Kürt kadın hareketinden kadınlardı. Türkiye'de pek kabul görmeyen ekofeminizmin bir varyantı gibi okunabilecek söylemler kuran bu hareket, kadınlarla doğa arasında bir paralellik kurarak "tecavüz kültürü" diye bir kavram geliştirmeye çalıştı.[22] Doğa'ya yapılan tahribat ile kadına yönelik şiddet bu bakış açısına göre patriyarkal kapitalizmin iki ayrı yüzünü teşkil ediyordu. Buradan hareketle de kadınların anne olarak da kadın olarak da çevreye duyarlı olduklarını iddia ediyorlardı. Kadın hareketinin de benimsediği "Kadın, Yaşam, Özgürlük" sloganı da kadınla doğurganlığı arasında Kürt kadınlar dışında tartışılmayan bir bağ kurmaktadır. Bu bakış açısı feminist hareket tarafından çok da olumlanmadı ancak farklı deneyimlerin farklı siyasetlere yol açabileceği fikrinin kabul görmesini de sağladı.[23]

Müslüman feministler gibi, Kürt feministler ve kendine sadece feminist diyen kadınlar arasında ittifakların sağlanmasına bu tartışmalar ve bu kesimlerin bir araya gelmesini sağlayan mecralar yol açtı.

YAŞANAN ANNELİKLER

Feminist yazarların annelik üzerine yazdığı kuramsal metinler anneliğin tekil bir yüzü olmadığını gösteriyordu. Adrienne Rich'ten esinlenen feministler kuramı bir yana bırakıp biraz da annelik deneyimini düşünmeye ve yazmaya başladılar. Özellikle Andrea O'Reilly'nin derlediği kitaplarda (2004, 2008) bu anneliğin yaşanmış biçimleri üzerine ve somut deneyime dayanan feminist bir yazın ortaya çıktı. Bu yazının amacı teorik önermelerden yola çıkmak yerine teoriyi pratiğe bakarak yeniden kurmaktı. Başka bir deyişle feminist anneliği kurmak ve anlamak verili teorilerle mümkün olmayacak, ancak feminist kadınların kendi annelik pratiklerini gözden geçirmeleriyle mümkün olacaktı. Amber Kisner bu çabayı, her şeyi açıkladığını iddia eden feminist olsun, ataerkil olsun büyük söylemlerden yola çıkmak yerine annenin deneyimi üzerinden feminist teori yapmaya çalışmak olarak tanımlıyordu.[24] Kisner, bu şekilde anneliğin ilişkisellik bilinci (*relational consciousness*) oluşturan bir pratik olarak çelişkilerle yaşamayı kadınlara öğrettiğini iddia ediyor. Bu önermeye göre, kadınların birden fazla kimlikleri, benlikleri vardır: Hem annedirler hem meslek sahibi bir çalışan hem feminist bir aktivist gibi. Bu farklı benlikler her zaman kişide çatışmalar yaratır. Örneğin, anne olarak yapılan, feminist aktivizme ters düşebilir. Farklı bağlamlarda farklı benliğin başat olması hayatın ilişkiselliğinden gelen bir gerçektir ve feminist annelik bu gerçekliğin kabul edilmesini sağlar.

Annelik pratikleri çalışmalarında kavramlar kadar irdelenen diğer bir konu ise anneliğin kadınları içine soktuğu toplumsal ilişkilerin çeşitliliği. Bu çalışmalar, amaçlarını Schildrick'in (2010) tanımıyla "anneliği insan hayatının çeşitli şeylerine (kişi, eşya, organik ya da organik olmayan) bağlama biçimlerini anlamak için bir güzergâh sunan temel bir ilişki biçimi olarak görmek" olarak belirliyorlardı. Buna göre annelik deneyimi kadınları sağlıktan eğitime, şiddetten barınma hakkına kadar toplumun temel çelişkileriyle karşı karşıya bırakıyor. Bu nedenle kadınlar bu çelişkilerle baş etmenin hem pratik hem kuramsal araçlarını oluşturabiliyorlar. Gündelik ve sistemli karşı çıkışların ise annelikten yola çıkan bir değişim aracı haline gelebileceği ihtimalinin altı çiziliyor. Bu bakış açısıyla 2000'li yılların sonunda birçok derleme kitap ve dergi yayınlandı. Bunlar annelik çalışmaları diye bir akademik/feminist bir akademik/politik alan oluşturmaya başladı.[25] Bu çalışmaların bir amacı, kişisel olanın politik olduğu feminist şiarından yola çıkarak yaşanan anneliğin akademik, kültürel ve kişisel baskıların arasından sesinin duyulmasına yazarların kendi annelik deneyimleri üzerinden önayak olmaya çalışmaktadır.

Ancak esas olarak, bu çalışmalar feministlerin annelik deneyimleri üzerinden gitmeleri kuramsal bir müdahale olmadığı anlamına gelmiyor. Bu yaklaşımlar, annenin genelde yeniden üretimin ve tüketimin öznesi olarak tanımlandığı saptamasından yola çıkarak anneliğin bir özne ve bir özne konumu olarak tartışılması gerektiğini, yani bu alanın kuramının oluşturulması gerektiğini vurguluyorlardı. *Studies in the Maternal* dergisi anneliğin hem psikanalizden hem de feminist söylemlerden sürekli olarak kayıp gitmesi, yok olması, gündelik yaşamda bile annenin üstesinden gelinmesi hatta yenilmesi gereken bir konum olarak tariflenmesinin ötesine geçerek anneliği var olan görünür, araştırılır, teorize edilir bir hale getirmeyi hedeflemekteydi.[26]

Anneliğin yaşanma biçimleri üzerinde

duran çalışmalar birlikte ele alınınca hem akademide hem siyasette –onca kadın çalışmaları bölümüne rağmen– kadınlık üzerine ne kadar az düşünüldüğü açıkça belli oluyor. Kadınların annelik hayallerinden (olumlu ya da olumsuz), bu hayalleri oluşturan kişisel ve toplumsal tarih, medyada ve siyasette başat olan söylemler, açık ya da gizli arzular, sevinçler ve pişmanlıklar yazıya döküldükçe kadın olmanın açığa çıkmamış bin bir veçhesi belirginleşmeye başlıyor.

Bu veçhelerden bir tanesi anne olmanın ikircikli bir duygu olması. Kadınların anne olmayı arzuladıkları ve bu durumu sevdiklerini varsayan Rich'in annelik kurumu dediği egemen ideoloji ile anneliği öven kültürel feminist yazın, anneliğin kadınlar için çok muğlak bir duygu olarak, sevgi ve özen kadar kararsızlıklarla, hatalarla, pişmanlıklarla ve hatta öfkeyle yaşanma ihtimaline hiç değinmiyor. Değinmedikçe anneliğin çelişkili, muğlak ve hatta karanlık yüzü anne olan hem kadınlarda saklı kalıyor hem de teorize edilemiyor. Annenin bakım emeğine daha yakından bakan düşünürler, örneğin annelik duygusunun müphem, anlaşılmaz bir tarafı olduğunu anlatmak için bebeğin ağlaması karşısında annenin nasıl yanıt verebileceğini tartışmışlar. Adriana Cavarero (2011) annenin bu ağlama karşısında ne yapacağının bilinmezliğini, yani annenin bu sese arkasını dönme ihtimalinin olduğu kadar dönmeme ihtimalinin de olduğunu söylüyor. Cavarero'nun dönmeme ihtimalini anneyi kötücül yaptığı, hatta insanlıktan çıkardığı iddiasına karşın, başka düşünürler bu ihmalin çocuğun gelişimine olumlu etkiler yapabileceğinin altını çiziyorlar.[27]

Yaşanan anneliklerin irdelenmesinin getirdiği bir başka çalışma alanı da anneliğin bedenselliğidir. Emzirmeden uyku pratiklerine kadar anneliğin her pratiğini sorgulayan bu yazın biçimi kadın bedeni, bu bedenin sınırlarının nasıl çizildiği ve bu sınırların toplumsal hayatta yol açtığı etkileri de gündeme getiriyor. Annelik pratiklerinin doğal olmadığını, öğrenilmesi gereken şeyler olduğunu feministler uzun zamandır söylemelerine karşın bu öğrenme süreci üzerine de düşünmemişler, bu öğrenmenin annenin beden, zaman, iş ve aile algılarını nasıl etkilediğine bakmamışlardır. Anneliğin bedensel bir pratik olması kişi ile bedeni ve dünya arasındaki ilişkileri nasıl kurduğuna bakmak bu açıdan önem taşıyor.[28]

Annelik deneyimi üzerinde çalışanlar, bu deneyimin kadınları başka kadınlarla tekinsiz bir ilişkiye soktuğunu Ruddick'ten beri iddia etmişlerdir. Bakım emeğinin sadece dayanışmaya ve özene değil, rekabet ilişkilerine de yol açabilmesi, annenin üzerinde hep yargılayan gözlerin var olması duygusu, çocuk dolayısıyla istenmeyen ilişkilerin kucağına itilme ya da çocuğa ilişkin kararlarda başkalarının otoritesine boyun eğme durumu bu tekinsiz ilişkilerin bazıları. Birçok yazı yazarların kendi annelik deneyimlerini anlatırken bu kaygı, kayıp ve ikircikli halleri irdelemekten geri kalmadılar. Bakım emeğini eşitsizlik, rekabet, ezme, ezilme ilişkileri bağlamında iyicil ve tamamen masum bir davranış biçimi olarak tanımlamanın sorunlarını teorik olarak da gündeme getiren yazarlar da var.[29]

Türkiye'deki feminist yazına bakınca annelik deneyimi üzerine çok söz edilmediği görülüyor. Annelik daha çok bir ezilme alanı olarak gündeme alınmış, doğurganlık ve annelik konuları biyolojik determinizme kayırma kaygıları doğrultusunda üzerinde çok durulmamasına yol açmış görünüyor. Annelik yazıları daha çok siyasette anneliğin nasıl bir kullanım alanı açtığına odaklandı. Örneğin anti-militarizm anneliğin yaşam ve yaşatma ile olan ilişkisinden değil, erkekliğin örgütlendiği alan olarak tanımlandığı için feminist politikanın konusu edildi (Selek, 2006). 2009 yılında annelik özel dosyası hazırlamış olan *Amargi* dergisi dosyanın adını "Son Kurtarıcı An-

ne" olarak belirledi ve anneliğin yaşanmışlığından ziyade aile ve vatan gibi barış ve demokrasi ilişkilerini iktidara destek verecek şekilde kurmak ve yeniden kurmak üzerine işlev gördüğü üzerine yoğunlaşan bir sayı oldu.

Annelik üzerine akademide de feminist bakış açısıyla ya da feminist annelik üzerine yazılmış çok çalışma bulunmamaktadır. Olan çalışmalarda yazarlar kendi anneliklerini açıkça ele almıyorlar. Bunun yerine daha çok mülakata dayanan ve konuşulan kişilerin annelik algılarını anlamaya yöneliyorlar. Bu sayede konuşulan kişilerin annelik deneyimi duyulur hale geliyor ancak bu, İngilizce yazında görüldüğü gibi özdüşünümsel bir alan açmıyor. Aksu Bora (2001), 50'li yıllarda anne olan kadınlarla ve o yıllarda doğan kızlarıyla yaptığı ve bu iki kuşak anneliği araştıran çalışmasında birinci kuşağın anneliği esas görev, ikinci kuşağın ise kamusal alanda var olmayı annelikten fazla değilse bile en azından annelik kadar önemsediklerini gösteriyor. Kadınların çocuklarıyla ilgili kaygı ve suçluluk duygularına da yer veren makale, annelerin dünyayı tehdit edici bir ortam olarak algılamaları nedeniyle çocuklarının bencilliğini desteklediklerini yorumunu ileri sürüyor. Görüştükleri kişilerin kadınlık ve erkeklik algılarını araştıran *Sıcak Bir Yuva* araştırması ise anne olarak da eş olarak da kadınların öznellik kapasitesi şiddet, denetim, baskı ve engellenme gibi ilişkiler sonunda örselenmiş olduğu sonucuna varıyor.[30] Anneliğin modernlik halinin kendisinin nasıl bir iktidar aracına dönüştüğünü anlatan Sevi Bayraktar (2011), ebeveynliğin ikili cinsiyet perspektifinden çıkarılıp kuirleştiği zaman anneliğin aldığı biçimleri araştıran Sema Merve İş (2012-2013) bu alandaki önemli çalışmalardan bazıları.

Feminist kadınların kendi deneyimlerinden yola çıkarak yapılan ilginç tartışmalardan biri 2009 yılında *Feminist Politika* dergisinde yayınlandı.[31] Burada anneliğin konuşulmayan ikircikli (ya da çetrefilli) halleri açıkça konuşuluyor, kadınlar başkalarının da kendi deneyimlerine benzer şeyler yaşadıklarını gördükçe anneliğin daha sık konuşulması ve bu alanda dayanışma ağlarının kurulması noktasına geldikleri görülüyor. Anneliğe hazır olmayan kadınlar, anneliği sevmeyen kadınlar, feminizm sayesinde iyi anne olma takıntısından kurtulan konuştukça ortaya dökülüyor. Tekil annelik kıstaslarının ötesine geçince anneliği başka türlü yaşamanın mümkün olduğunu gören kadınlardan yaşadıkları anneliği feodal ve kapitalist annelikler arasına sıkışmak olarak tarif ediyorlar. Pastalı börekli fedakârlıkla çocuk gelişimine ve hijyene duyarlı bilinçli anneliklerin iyi anne olma kıstaslarını çok yükseltmesini, buna mukabil kıstasları çok düşük olduğu için iyi baba olmanın kolay olmasını içinde yaşanılan toplumun normlarına bağlayan bu yuvarlak masa toplantısı, bir bakıma Adrienne Rich'in bir kurum olarak annelik dediği paketin değişmesi gereğini ortaya koyarak son buluyor.

Bu tartışmalarda ortaya çıkan ilginç bir konu da annenin iktidarı konusu. Bakım emeğinin bir yandan iktidar ilişkisi yarattığı vurgulanırken bu iktidarın ailede ve komşuluk ilişkilerinde yaşça büyük kadınların baskısı biçiminde yaşandığını, bu emeğin deneyimli kadınların birbirine baskı ve birbirleriyle rekabet etme kanalları açtığını anlatıyorlar. Kadınların ellerinde kalan sayılı iktidar alanlarından biri olan bu annelik iktidarını bu toplantıya katılan kadınlar kadın emeğine bağlıyorlar. Daha psikanalitik bir yerden bakan Zeynep Direk ise, bu iktidarı kadının çocuğu için biricik olması ve hiçbir zaman tatmin olmayacak bir arzu nesnesi olduğunu vurguladıktan sonra bu annelik iktidarının devlet kurumları tarafından da desteklendiğini hatırlatıyor. Bu annelik tanımına alternatif bir annelik tanımı getirmeye çalışan yazar, bakım emeğinin, Ahıska'nın tabiriyle özenin kendi çocu-

ğuna değil de bir başkasına, bir ötekine yönelmesinin bu iktidarı yok edeceğini, yani bir vazgeçiş içerdiğinden zor bir uğraş olduğunun altını çiziyor.

Annelik deneyiminin en çok yazılıp çizildiği feminist bir mecra ise Müslüman feministlerin 2014 yılında kurduğu *Reçel Blog*. Feminist başkaldırıyı dillendiren bu blogdaki yazarlar, anneliğin toplumsal bir zorunluluk olarak yaşanmasını, ideal annelik tariflerini, anneliğin yanı sıra iş ya da öğrencilik yapmayı toplumun nasıl engellemeye çalıştığını kendi yaşamlarından belgeleyip eleştiriyorlar. Kendi deneyimlerinin de gündeme geldiği bu yazıların birinde örneğin Rümeysa Ç. "Mükemmel Ebeveynliğe Giden Altın Yol/da Yığılıp Kalmak" başlığı altında[32] Yuvarlak Masa tartışmalarında da sözü edilen geleneksel ve modern annelik arasında sıkışıp kalma haline isyan ediyor. Sibel Dağ aynı sorunu "Annelik olsa olsa yapmak istediklerinle yapman gerekenler arasında boğuşma sanatı olabilir," sözleriyle dile getiriyor.[33] *Blog*'da kadınlar karşılaştıkları bu zorluklar karşısında nasıl ayakta kaldıklarını anlatırken duygularına da önemli bir yer veriyorlar.[34] Anneliğin sömürü ilişkilerinde kullanılmaya açık bir konum olduğunu söyleseler bile dindar olmayan feministlerden farklı olarak çocuk doğurmayı reddetmek ya da dinî külliyen eleştirmek gibi alanlara girmiyorlar. Tersine, gündelik yaşamda Müslümanlık olarak sunulan kadınlık ve annelik kavramlarını temel kaynaklara giderek sorguluyorlar. Annelerin kutsallığı kavramının yanlış anlaşıldığını ileri süren Zeynep Ö., "Şimdi hem dindar, hem bekâr, hem de kutsal bir kadın olarak yoluma devam edebilirim," diyerek kendi İslâmiyet yorumlarıyla farklı bir kadınlık tanımı yapmaya çalışıyor.[35]

SON SÖZ

Bugün kapitalizmden devlete, siyasetten teknolojiye annelik üzerine düşünen, yazan ve annelik üzerinden iş yapan sayısız mecra var. Feminizm bu mecralardan sadece biri ama bütün bu sözleri ve pratikleri eleştirmek ve alternatifler üretmek gibi yükleri olan başka bir mecra.

Annelik bir yandan eşi benzeri olmayan bir yaratma hali, bir yön verme, bir başlangıca damga vurma; diğer yandan ise bir bağlılık, bağımlılık modeli; bir ezilme biçimi olduğu kadar "tuhaf bir iktidar"; annelik bir yara sarma hali ama aynı zamanda kapanmayacak yaralar da açma gücü; bir seçim olduğu kadar bir zorunluluk; hem kamusal hem de biricik ve özel. Birbirinin zıddıymış gibi duran bu halleri uzatmak mümkün. Çetrefilli diye adlandırdığım bu durum aslında belki de bir at(n)asözüyle özetlenebilir: anneler dert yesin, yarımşardan dört yesin! Bu çetrefilli durumu zıtlık olarak almamak gerektiğini, her iki durumun aynı anda geçerli olmasının açtığı mantıksal boşluğun yeni teorilerin üretilebileceği bir alan açtığını düşünmek gerek. Bu yüzden annelik hallerini tanımlarken çelişki yerine çetrefil sözünü kullandım. Yaşanan annelikler üzerinde durmak bu boşluğu teorize etmek için ipucu verebilecek güce sahip. Türkiye'de feminizm belki de bu yüzden bu yaşanan annelik üzerinde daha fazla durabilir. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu tanımlama Pamela Courtenay Hall'a ait. Alıntılayan Andrea O'Reilly, 2004, s. 5.

2 Bu sloganla tanınmış olan Sosyalist Feminist Kollektif'in kampanyası için bkz. http://www.sosyalistfeministkolektif.org/kampanyalar/sfk-kampanyalari/aile-disinda-hayat-var/aile-d-s-nda-hayat-var-kampanyas/ .

3 Bkz. *Feminist Politika*, sayı 17, 2013.

4 Kadın emeğinin sömürülmesi tartışmaları için bkz Mutfakcadıları 2012.

5 Bildirgenin tam metnine ve yayınlandığı formatı için bkz. http://www.pazartesidergisi.com/pdf/Kaktus6.pdf

6 Bu konudaki çalışmaların bir yansıması *Amargi Dergi*'de basılmıştı. Bkz. http://www.amargidergi.com/yeni/?p=182

7 Bkz. https://catlakzemin.com/5-nisan-1971-fransada-343-kaltaktan-manifesto-ben-kurtaj-yaptirdim/

8 Bkz. http://www.sosyalistfeministkolektif.org/web-yazilari/kurtaj-web-yazilari/la-lutte-continue-kavga-suruyor/

9 "Not the church, not the state, women will decide their fate." Kişisel gözlem.

10 https://yesilgazete.org/blog/2012/06/04/kurtaj-haktir-uludere-katliamdir/

11 https://www.ensonhaber.com/benim-bedenim-benim-kararim-kampanyasi-2012-06-02.html Türkiye'de kürtaj ile ilgili feminist tartışmalar için bkz. İçten Keskin, 2015.

12 Hak sorunsalı için bkz. Aksu Bora, 2012, Esra Demir, 2012; iktidar sorunu olarak kürtaj yasağı için bkz. Emine Ayhan, 2012.

13 Bkz. Mary O'Brien, 1983.

14 Hannah Arendt'in *İnsanlık Durumu* kitabında geçen bu kavram bedenden ziyade, farklı ilişkisellikler içerisinde farklı varoluşlara yol açan bir dünyaya atılma biçimiydi.

15 Bu yaklaşımların biyolojik indirgemecilik içerip içermediğine ilişkin bir tartışma için bkz. Linda Alcoff, 1988, s. 410.

16 Patricia Hill Collins gibi siyah feministler, ezilmeye yol açan yanları da olduğunu kabul ederek anneliği çelişkili bir deneyim olarak tanımlar. Bu yaklaşımların bir özeti için bkz. Shirley Hill, 2008.

17 Bu yaklaşımların bir özeti için bkz. Fiona Joy Green, 2009.

18 Böyle bir eleştiri için bkz. Snitow, 1992.

19 "Yoğun annelik" sözünü İngilizcedeki "intensive mothering" sözünün karşılığı olarak kullandım. Anneliğin ciddi bir iş olarak kadının tüm benliğini kapsaması gerektiğini, dolayısıyla da annelerin başka bir kimlikleri olmaması gerektiğini savunan yaklaşıma eleştirel feministler bu adı verdiler.

20 Kadınların başını çektiği çevre hareketlerinin başında 1970'lerden itibaren devam eden Hindistan'daki Chipko hareketinden söz etmek lazım. Bkz. http://www.cadtm.org/Feminism-and-ecology-the-same-struggle-The-shaping-of-ecofeminism.

21 İstisnalardan biri olarak bkz. Biray Kolluoğlu, 2013.

22 Ekofeminizm için bkz. http://www.5harfliler.com/ekofeminizm-nedir/ daha geniş bir tartışma için kendilerini ekofeminist olarak tanımlamayan iki feministin bakışı için bkz. Kızılca Yürür ve Mine Selin Sayarı, 2012. Kadın doğa ilişkisini kuran bir metin için bkz. https://gaiadergi.com/dogayla-kadinin-iliskisi-jineoloji/

23 Bu tartışmaların bir bölümü için bkz. Meltem Ahıska, Gülnur Savran ve Nükhet Sirman, 2012.

24 Bkz. Kisner, 2008.

25 2009 yılında yayınlanmaya başlanan *Studies in the Maternal* dergisi öyle bir çalışma alanını kurmada çok etkili oldu. "Maternal" kelimesi anneliğe özgü gibi bir anlam taşımasına rağmen ben bu terimi bu yazıda "annelik" olarak kullanıyorum.

26 Bkz. Baraitser ve Spigel, 2009.

27 Böyle bir bakış için bkz. Alison Stone, 2010.

28 Böyle bir yaklaşım örneği için bkz. Bragg, 2019.

29 Bkz. Murphy, 2015.

30 Aksu Bora, İlknur Üstün, 2005.

31 Yuvarlak Masa 2009.

32 http://recel-blog.com/mukemmel-ebeveynlige-giden-altin-yolda-yigilip-kalmak/

33 http://recel-blog.com/anne-olunca/

34 Blog'daki yazıların başlıkları bu duyguları da iletmek açısından önemli: "Hayattaki Tek Amacım: 'Neden Ağlıyor?'", "Evli Mutlu Çocuksuz", "Anne Ol, Anne Öl".

35 http://recel-blog.com/annelik-aslinda-o-kadar-da-kutsal-olmayabilir-mi/ Bu yaklaşım Türkiye'de kültürel feminizm örneklerinden biri sayılabilir.

Dünden Bugüne "Nafile Biraderlik Sözleşmesi"

FATMAGÜL BERKTAY

Yıllar önce yazdığım bir makalede Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki en önemli süreklilik zemininin ataerkillik olduğunu ve yeni dönemde, Carole Pateman'a dayanarak, Türkiye'de de bir "erkek kardeşlik sözleşmesi"nin geçerli olduğunu savunmuştum.[1] Aradan geçen 20 yıl sonra bu "nafile biraderlik sözleşmesi"nin yeni veçheler kazanarak devam ettiğini, ancak kadınlar gibi "biraderler"in de bugün tayin edici bir yol ayrımında olduklarını düşünüyorum.

BİRAZ HAFIZA TAZELEMEK: "MİLLİ DAVA"NIN DİŞİLLEŞTİRİLMESİ

Osmanlı toplumunda Tanzimat sonrasında modernleşme bağlamında yaşanan değişimler, kadınlar açısından bir yandan eşitlik yönünde adımlara yol açarken diğer yandan bu eşitliğin çerçevesinin devlet tarafından çizilmesini ve kadınlar üzerinde, deyim yerindeyse, yeni bir "efendi"nin de ortaya çıkmasını getirdi. Nitekim 19. yüzyıldan itibaren aile ve evlilik kurumunun, giderek daha fazla devletin koyduğu hukuksal kurallardan etkilendiğini görüyoruz. Böylece kadınlar, bazı hukuksal güvencelere kavuştular ama bu aynı zamanda devletin aile ve nüfus politikalarının araçları olmalarına da yol açtı. Tanzimat döneminde başlayan ve ulus-devletleşme süreci içinde giderek güçlenen bu eğilim sonucunda, eskiden "özel" alan kapsamına giren aile "kamusallaşarak" "milli aile"ye doğru yönlendirilmiş oldu.

Kadının geleneksel olarak madde ve toprakla (içkinlikle) ilişkilendirilmesi, yabancı egemenliğine karşı mücadele eden ulusçu hareketlerin de çok sık kullandığı bir sembolizmdir. Vatanın tecavüze uğramış, namusu bütün ve saf bir bakire, milliyetçi hareketin ise onu kurtaracak ve sonunda yeni devleti kurarak onu "özgürleştirecek" erkek kahraman olarak tasavvur edilmesi, "milli dava"nın dişilleştirilmesi anlamına gelir. Yeni ulus-devletin ataerkilliği kadınlık metaforundan hem modernleşme amacı açısından hem de milli birliğin ve düzenin istikrarının sağlanması açısından simgesel bir öğe olarak yararlanır. Böylece kadınlar, artık hem cemaat merkezli (geleneksel), hem de devlet merkezli (modern) politikaların nesnesi durumuna gelirler ve bu nedenle modernleşmeye geçiş dönemlerini her iki cins açısından farklı şekillerde okumak mümkündür. Osmanlı-Türk modernleşmesi de elbette istisna değildir.

Modernleşmeye geçiş döneminde aile, artık ulus-devletin nüvesi, "aile ahlâkı" ise ulusal dayanışmanın çimentosu olacaktır. İttihatçıların solidarist ve toplu-

lukçu bir yönseme taşıyan "yeni hayat" ve "içtimai inkılâp" görüşleri, aynı zamanda aileyi de kapsayan dönüşümcü bir niteliğe sahip olduğu ölçüde Osmanlı feminizmine ortam hazırladı ve gelişmekte olan kadın hareketinde yansımasını buldu.[2] Nitekim bu hareketin en "radikal" sayılabilecek sesi *Kadınlar Dünyası*, bu konuda onlarla aynı fikirdeydi: "Memleketimizde bir inkılâp geçiriyoruz. İnkılâb-ı siyasiyeyi yaptık fakat bir de inkılâb-ı içtimaiye lazım. İşte bu inkılâb-ı içtimaiyeyi ancak aile hayatını ıslah etmekle yapabiliriz."[3]

Artık iyi bildiğimiz gibi, bugünkü feministlerin Osmanlı büyükanneleri vardı ve onlar daha 19. yüzyıldan itibaren kamusal alanda "eksiksiz insan" sayılma ve eşitlik talebini dile getirmişlerdi. Osmanlı kadınlarının "eksiksiz insan" olma talebini modernleşmeci erkekler de destekledi. Aslında erkeklerin desteği salt ilkesel ya da hayırhah nedenlerden kaynaklanmıyordu. Genç Türkler'in kadın sorununa duydukları ilginin önemli bir nedeni, kendileri modernleşme çabasında olan orta ve üst sınıf erkeklerinin, eşleri birbirine yabancılaştıran cinsiyetlerin tecridi (kaçgöç) uygulamasından, görücü usulü evliliklerden ve cariyelik kurumundan vb. duydukları, edebiyata da yansıyan, samimi hoşnutsuzluktu. Hak talebinde bulunan kadınların ise, yaşamın her alanında egemen olan erkeklerin desteğini almak istemeleri kadar doğal bir şey olamazdı. Bu koşullarda, "kadın sorunu"na ilişkin tartışmanın sınırlarını çizenlerin erkekler olmasına şaşırmamak gerekir.[4]

Osmanlı kadınları ve onları hem destekleyip hem de söylemin ve pratiğin sınırlarını çizen erkek aydınlar, kadın eğitiminin gerekliliğini, Batı'daki tartışmalara benzer biçimde, kadının eş ve annelik rolünü daha iyi yapabilmesi ile temellendiriyorlardı. Eğitim gören kızlar daha "itaatkâr, iffetli ve kanaatkâr" olacak ve böylece ailelerine refah ve saadet getirecekler di.[5] Erkeklerin, kadın hakları ile ilgilenmeleri ne yeni bir şeydi ne de salt Osmanlı'ya özgüydü.[6] Burada, kadınlara haklarının verilmesini engelleyen en önemli faktörün, "erkek kibri ve gururu" olduğunu söyleyen Mahmud Sadık Bey'i anmadan geçmek olmaz:

> *Erkekler şimdiye kadar kadınları kendilerinden aşağı görmeyi itiyad edinmişler; kadınlara nisbetle derebeyleri gibi, birçok feyzle hukuk ve imtiyazatı yed-i kudretlerinde (kendi güçlerinde) tutagelmişler, böylece kibirli azametlerini büyüttükçe büyütmüşlerdir. En ziyade güç olan bu kibri kırmaktır... Erkekler tamamiyle bugün hak ve hürriyetlerine kendilerini layık görüyorlar, ben böyle görmüyorum.*

Mahmud Sadık, J.S. Mill'in "başkalarını köleleştirenlerin kendilerinin kölelikten kurtulamayacağı" savını yinelercesine, ancak kadınlara "bütün hukuk-ı insaniyyenin verildiği gün" kendisinin de gerçekten haklarını hak etmiş olacağını düşünmektedir.[7]

"Osmanlı feminizmi", elbette salt Müslüman-Türk kadınlarıyla sınırlı değildi. Bu açıdan son zamanlarda yapılan araştırmaların özellikle Rum ve Ermeni kadınların kurdukları dernekleri ve faaliyetleri giderek daha fazla sergilemesi bir yana, Müslüman-Türk kadın derneklerinden bazılarının (örneğin Şefkat Dernekleri) "bütün milletlerden kadınlara" açık olduğunun hatırlanması gerekir (gerçi bunun pratikte ne kadar geçerli olduğu şüphelidir).[8] Ancak, imparatorluğun dağılma sürecinin hızlanmasına paralel olarak yükselen Türk ulusçuluğu ile Türk feminizmi arasında, hem ampirik hem de teorik içsel bir bağlantı vardır. Dolayısıyla, "öteki kadınlar"ın –Rum, Ermeni, Musevi, Süryani, Çerkes, Kürt vb.– mücadelelerini görünmez kılmamak konusundaki uyarıyı çok anlamlı bulmakla birlikte, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi olan ulusçuluk ile "Türk feminizmi"nin el ele

gittiğini bugün de özellikle vurguluyorum. Bu, bir gerçeği yansıtmakta ve aynı zamanda Türkiye'deki kadın hareketinin sınırlılığını da belirlemektedir.[9]

Bu bağlamda, ulusçu yönsemeyi salt Kemalist dönemin özelliğiymiş gibi ele almanın da yanlış olduğu kanısındayım. "Kadın" meselesi *Cumhuriyet öncesinde* de milliyetçi projenin bir parçasıdır ve hem Osmanlı hem de Cumhuriyet feminizmine esas rengini veren olgudur.[10] Sabiha Zekeriya'nın (Sertel), kadınlara oy hakkını savunurken gösterdiği gerekçe, başka söze gerek bırakmayacak kadar açıktır:

> *Biz de bu vatanın evladı, bu memleketin hayatı, istiklali için en ağır fedakârlıklara katlanan, yavrularını canından koparıp hudutlarda kurban veren analarız. Hiç olmazsa ölen çocuklarımızın namına bizim de söyleyecek sözlerimiz vardır. Evlatlarımızın kanını asırlardan beri emen bu toprağa herkesten ziyade merbutuz. Vatana karşı olan kayıtsızlıklarını ilan eden anasını, musirren intihabata iştirake davet ederken bizleri ihmal etmek hem günah hem cinayettir.*[11] *(abç.)*

DEĞİŞİME DİRENME VE ATAERKİLLİĞİN ENDİŞESİ

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde genel olarak değişim yönündeki çabaları vurguluyoruz, ancak değişime önemli bir direnmenin hep var olduğunu da unutmamak gerekir. Bu konuda erkekler arasında cereyan eden "asrilik" taraftarları ile gelenekçiler arasındaki tartışmaları daha fazla biliyoruz.[12] Ancak yenileşmeye karşı hemen her toplumda görülen gelenekçi direnişin Osmanlı kadınları arasında ne ölçüde yaygın olduğunu henüz iyi bilmiyoruz. Tuncer Baykara, "19. Asırda Yöneticilerin Aile Yapısı" adlı makalesinde[13] 1830'lu yıllarda özellikle "çarçabuk sivilize olmak isteyenlere karşı Türk kadınının direndiğini" öne sürse de bu konuda herhangi bir kanıt göstermiyor. Yazarın tutucu tavrı bir yana, bu konunun araştırmaya değer ve günümüzü anlamak açısından da önemli olduğu açık.[14] Nitekim, Keçecizade İkbal Hanım'ın *Tanin* gazetesindeki "Cevabım" yazısı bu konuda yeterli ipucu veriyor:

> *İslâm ahlâkı antifeminist usulünü kabul eder ve erkek, korumakla mükelleftir. Erkek kadına üstün olmalıdır... Biz kadınlar ne onlar kadar malikiz, ne de aklımız onlar derecesindedir... Bir hükümetin iki hükümdarı olamayacağı gibi ailenin de iki hâkimi olamaz... Siyasal haklarda eşitlik, vazifede eşitliği gerektirir, kadın asker olamaz... Kadınların memur olmak, mühendis olmak, amele olmak gibi mesleklerle geçimlerini sağlamaktansa aç kalmaları yeğdir" (abç.).*[15]

Mükerrem Belkıs'ın 1 Haziran 1918 tarihli ve bu anlayışa karşı bir cevap niteliği taşıyan, yazısı ise tartışmanın gelişimini göstermesi bakımından anlamlıdır:

> *Feminizm ahlâkı yıkan, aileyi yıkan bir cereyan değildir. Saadeti yıkan bir cereyan değildir. Bilakis (...) feminizm haksızlığı, biçareliği ve müsavatsızlığı kaldırarak yerine ahlâkın, vicdanın muhakemesiyle vücuda getirilecek yeni ve insani bir teşkilat kurmak ve heyet-i içtimaiyyelerde, ailelerde samimi bir muvazene tesis etmek emelindedir.*[16]

Cumhuriyet reformları geçmiş ile önemli bir kopuşu ifade ettiği için toplumun tüm kesimlerinde direnme ve tedirginlik yaratması her halde doğaldı.[17] Mustafa Kemal, Osmanlı İslâmi kurumlarının yıkılması ve dönüştürülmesi konusunda, hâlâ imparatorluk düşlerinden vazgeçmeyen Genç Türkler'in ve İttihatçıların hayal edebileceğinden çok daha ileri gitmişti. Söz konusu "ileri gidiş"in "fazla" olarak damgalanacağını ve en çok da erkekler cenahında endişe yaratacağını

tahmin etmek zor değildir. 1924'te Hilafet'in kaldırılmasıyla başlayan ve dinsel kurum ve mekanizmaların lağvedilmesini kapsayan genel laikleştirme süreci, Cumhuriyet reformlarının uygulanabilmesi için gerekli zeminin yaratılması açısından önemliydi ve artık kadınlar için medeni ve siyasi haklar gündemdeydi. Dinsel kurumlar ve zihniyet, cinsiyetçi düzeni doğal ve "ilahi takdir" eseri olarak kabul edip pekişmesine hizmet ettiği için laikleşme ataerkilliğin *o döneme kadarki* en önemli meşruiyet kaynağının ortadan kaldırılması anlamına geliyordu. Ne var ki, artık meşruluk kaynağı olarak dinî kullanamayan ataerki, biçim değiştirse de ortadan kalkmadı.

Nitekim yeni Medeni Kanun'un bir yandan kadınları ulus-devletin yurttaşları kabul ederken diğer yandan cinsiyetçi kalıpları yineleyen bir zihniyetle kaleme alınmış olması, bu ataerkil yapıya işaret eder. Bu bağlamda, Osmanlı toplumunda örf ile şeriat arasında var olan ikiliğin, Cumhuriyet döneminde de medeni kanun ve ceza kanunu ile gelenek arasında varlığını sürdürdüğü görülüyor. Burada ilginç olan, "geleneğin" bu yeni, devrimci yasalarda hangi açıdan ve neden kendisine böylesine kolay yer bulduğudur. Bunun bir açıklaması, Cumhuriyet'le birlikte kadınların kamusal alana çıkmasına izin verilmesinin erkeklerde yarattığı tehdit algısını, psikolojik travmayı hafifletmek ve ataerkilliğin "endişesi"ni gidermektir.[18]

2016 yılında Polonya'da kürtajın yasaklanması yasa tasarısına milyonlarca kadın itiraz etti.

DOĞUCULUK/BATICILIK TARTIŞMASI VE "ERKEKLİK AZALMASI" KAYGISI

İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçişe eşlik eden Doğuculuk/Batıcılık eksenindeki –hâlâ devam eden!– tartışma Türkiye toplumunu çeşitli biçimlerde ifade edilen (eski/yeni, geleneksel/modern, sağ/sol, makbul/öteki, İslâmcı/laik vb.) kutuplara böldü. "Toplumsal sembol repertuvarımızın tam ortasından dramatik bir biçimde çatlatılmış bir toplumsal bilinç durumuna" tekabül eden[19] bu kutuplaşma sonucunda toplumun, özellikle de erkeklerin, çeşitli yazarların dile getirdiği bir hızlı değişim, bölünmüşlük ve bastırılmışlık durumunun yarattığı korku, kaygı ve hatta paranoya duygularıyla yaşamak zorunda kaldığı anlaşılıyor.[20]

Modernleşme öncesinin klasik ataerkil argümanı, aileyi siyasal düzenin metaforu olarak kullanmaktır. Bütün ilişkiler babanın egemenliği altında ve hiyerarşiktir, kralın/sultanın da halk üzerinde babalık iktidarı vardır. Geleneksel dünyadan modern dünyaya, toplumsal sözleşme anlatılarının teorik olarak özetledikleri geçiş, ataerkinin bu geleneksel baba merkezli biçiminden, yeni modern biçimine geçişi içerir. Bu geçişte kendisini egemen özne olarak kuran modern erkek bireyin hesabına, yalnızca anne değil esas olarak baba

bastırılır. Babanın bastırılması, bir yandan oğulu özgürleştirip onu egemen konuma getirirken diğer yandan güçlü bir babanın koruyuculuğundan yoksun kalarak ayağının altındaki zeminin zayıflamasına ve yeni kazanılmış bağımsızlığın getirdiği "baş dönmesi"ne yol açar. Babadan bağımsızlık ve kendi iktidarını kurmak, aslında oğul'un hep özlediği şeydir ama birdenbire tek başına kalıverdiğinde kendisini güvensiz hissedip omuzlarındaki yükün ağırlığı altında bocalaması da kaçınılmazdır. Dolayısıyla, eski ile yeni, Doğu ile Batı arasında yalpalarken bilincinde ve ruhunda meydana gelen "çatlama" ile baş etmeye çalışan erkeğin, yeni bir kimlik özelliği olarak, dışarıdaki "öteki"ye (dış ve iç etnik düşman/lar) karşı olduğu kadar, içerideki "öteki"ye (kadın) karşı da paranoya geliştirmesi şaşırtıcı değildir.[21] Modern dönemde kadına ilişkin algılama değişikliğinin erkekler üzerinde yarattığı ek bir güçsüzleştirici etki vardır; çünkü **geleneksel erkeklik kavramı, kadınların doğal olarak daha aşağı olduklarının evrensel kabulüne dayanır. Bu durumda birçok erkeğin, kadınların kazandığı her yeni özgürleşme edimi karşısında kendilerini daha güçsüz, daha az "erkek" hissetmesi de doğaldır.**

Burada **vurgulanması gereken, böyle** kritik dönemlerde hemen **her** toplumda gözlendiği gibi Türkiye'de de gelenek ile kopuşun yol açtığı kaygıların simgesel olarak cinsel kimlikler alanına, özellikle de "kadın" kimliğinin kurgulanmasına projekte edilmiş olmasıdır. Yeni koşulların zorladığı yeni bir kimlik arayışı içindeki Türk (erkek) aydını, çevresindeki bildik dünyanın değişiyor olmasının yarattığı yersiz-yurtsuzluk ("muhacırlık") duygusuyla ve geleneği temsil eden Baba'nın artık var olmamasından **kaynaklanan**, gerektiğinde sığınabileceği **güvenli bir korunaktan yoksunluğun yol açtığı endişeyle baş etmek durumundadır. Ayaklarının altındaki zemin kayganlaşırken "tutunduğu dal" ise, Batı'daki modernleşmeci erkek kardeşlerinin yaptığı gibi, *kendi denetiminde* bir "yeni kadın" imgesi yaratmak ve yeni koşullar altında bile değişmeyen bir şeyler olduğunu kanıtlamak üzere eski *ataerkil ideolojiyi yeni koşullara uygun biçimde yeniden üretmektir.***

HAYALLERDEKİ UZAK ÜLKE GİBİ UZAK "İDEAL KADIN"

Bu savı daha iyi anlayabilmek için Batıcı erkeğin hayalindeki "yeni kadın"a yakından bakmak gerekir. Cumhuriyet'in hiç de yeni olmayan "yeni adam"ının imgelemindeki kadın, "ailevi, içtimai, milli vazifelerini benimseyen ve başkaları için yaşayan" bir varlıktır.[22] Artık kadından yalnızca aile içinde ve özel alanda değil toplumsal alanda da fedakârlık ve üretkenlik beklenmekte, böylece yeni maddi ve manevi yükler üstlenmek durumunda bırakılmaktadır.

Yukarıda "milli davanın dişilleştirilmesi" başlığı altında ele alındığı gibi, milli bilincin oluşmaya başladığı toplumlarda, yeni toplumun birleşmesini, uyanmasını, kurtulmasını ya da yaratılmasını sağlayacak milli kimlikler ile onları uygar toplumlar arasına katacak milli bir ilerleme ve gelişme çizgisi arayışı vardır ve bu toplumlarda ortak bir strateji, kadınların milli geçmişin inşasına, hatta "uydurulması"na dahil edilmesidir. Ne var ki, bu noktada modernleşmeci vatansever erkekler çözümü zor bir ikilemle karşı karşıya kalırlar. Ziya Gökalp'in yapıtlarında örneklenen Müslümanlık öncesi eski Türk toplumunun ideal "milli kadın" imgesi, milletin uzak bir geçmişte sahip olduğu erdemleri kendinde toplasa da "çağdaş kadın" bu ideale "maalesef" pek uymaz. Var olan toplumdaki "edilgen ve geri kalmış" kadınları kurtarmak da gene erkeklere düşer, ancak bir yandan da hayallerdeki "ideal kadın"ı birleştirici bir

simge olarak kullanarak içine düştükleri ikilemden kurtulmaya çalışırlar.

Milli bilincin uyanma dönemlerine özgü bu "var olan/reel kadın" ile uzak geçmişteki "ideal kadın" arasındaki karşıtlık, Cumhuriyet sonrasında İstanbul kadını/Anadolu kadını, kentli kadın/köylü kadın, asri kadın –"tango"–/iffetli kadın, modern kadın/geleneksel kadın vb. karşıtlıklarda somutlaşır. Ancak burada ilginç olan, Batıcı/modernleşmeci erkekler ile gelenekselciler arasında hâlâ fazla bir fark olmamasıdır. Onların, yanında kendilerini güvende hissettikleri kadın, ailenin ya da toplumun, tercihan ikisinin de "anası" olan kadındır ve öyle tutulması gerekir. Çünkü Mehmet Emin Bey'in yıllar önceki veciz ifadesiyle "... kadın, ne kadar diğer 'mevcut'lar için fedakâr olur, ne dereceye kadar bir erkeğin hayatta muvaffakiyetini temin eyleyecek ihtiras ve kuvveti verebilir ve çocuğu için bir muhabbet ocağı haline gelebilirse o kadar mesut, *cemiyetin kuvvet ve ahengi* de o nispette ziyade olur."[23] (*abç.*)

Kadını esas olarak bir cinsel nesne sayan (onu bedeni/biyolojisiyle tanımlayan) ve dolayısıyla aile ve topluluk (cemaat) şerefini zedeleme potansiyelinden takıntı derecesinde korkan geleneksel/dinsel ataerki, kadının "sınırları yıkma" ihtimaliyle baş edebilmek için onu özel alanla sınırlar; dışarı çıktığında da gene özel alana ait olduğunu hep hatırlatacak biçimde örtünmesini ister. Ama artık kadının da kamusal alana çıkmasına izin veren yeni toplumsal yapıda, süregiden bu korkuyla baş etmenin yolu, bir yandan kadını kamusal alanda cinsiyetsizleştirmek, diğer yandan da özel alanda ailenin ve toplumun "anası" rolünü benimsemesini sağlamaktır. Kadınları kendilerine dayatılan bu kimlik kalıbı içinde ehlileştirme çabası, erkek egemenliğinin önemli bir tehdidi bertaraf etmesi anlamına gelir. "Ana ve bacı" kimliği dışındaki kadını tehdit olarak gören zihniyetin ister Kemalist ister İslâmcı, isterse sosyalist olsun erkekler arasındaki yaygınlığı şaşırtıcı gibi görünse de aslında toplumsal yapının temelinde varlığını sürdüren ataerkil zeminin göstergesi. Nitekim erken dönemin kadın kalıbına ilişkin karşıtlıkları, bugün de dindar, iffetli ve tercihan örtülü "aile kadını/ana" ile Batıcı, aile değerlerini bilmeyen, geleneksel annelik rolünü kabul etmeyen, tüketim delisi "cinsel nesne kadın" klişelerinde varlığını sürdürüyor ve erkek egemenliğinin "ideal kadın" hayali, günümüzde de "nafile biraderlik sözleşmesi"nin ortak paydası olmaya devam ediyor. Ama bugün Nil Mutluer'in işaret ettiği önemli bir farklılık da var: "Eski ve yeni ideal kadın arasındaki temel fark... Kemalist temsilde kadınların modern ama cinsiyetsiz olmasıyken, Erdoğan'ın söyleminde kadının dindar olması tam da cinsiyetli olmasını, daha doğrusu cinsiyetine indirgenmiş olmasını içerir. Aile, toplum ve devlet ilişkilerinin yeni yapılandırılmasında dindarlığın ve sekülerliğin değişken sınırlarını çizen ve yeniden çizen kadınların, erkeklerin ve LBGTİ bireylerin görünür biçimde vurgulanmış cinsellikleridir."[24]

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE

1980'lerde ortaya çıkan yeni feminist hareketin[25] gelenekten devralınan toplumsal cinsiyet rollerine meydan okuduğunu biliyoruz. Burada, önemli bir gecikmenin varlığı söz konusu. Klasik ya da geleneksel ataerkinin yerini alan yenisinin kadınları sınırlandırma çabası, yukarıda değindiğim ideolojik önlemlerin yanı sıra, Kadınlar Birliği'nin kapatılmasının ortaya koyduğu gibi, kadınların bağımsız örgütlenmesini ve kendilerine ait kurumsal bir hafıza oluşturmalarını engelledi. Özellikle Osmanlı kadın hareketinin mücadelesinin ve önemli yazar ve edebiyatçılarının bellekten silinmesinin yanı sıra erken Cumhuriyet dönemindeki kadın mücade-

lesi ve Sabiha Sertel, Suat Derviş, Nezihe Muhittin gibi kamusal ve yazınsal alanda muhalif kadınlar ile sonraki kuşaklar arasındaki bağ koptu.[26] Bir yandan orta sınıf kadınların kendilerine gerçekten önemli alan açan Kemalist ideolojiyi sorgulamayacak kadar ona bağlı oluşları ile devletin giderek artan otoriterliğinin birleşik etkisi, kadın hareketinin ivme ve bellek yitiminde rol oynadı. Çeşitli koşulların (68 hareketi ve devamındaki sol örgütler içindeki kadınların olumlu-olumsuz deneyim birikimi, uluslararası feminist teori ve pratiğin yükselmesi ve Türkiye'ye de yansıması, 12 Eylül darbesinin etkisi, vb.) bir araya gelmesiyle ancak 1980'lerin ortalarından itibaren sorgulayıcı bir feminist meydan okuma gerçekleşebildi.[27]

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde yeni feminist hareketin Kemalist reformların yeterliliğini sorgulayan ve onların ötesine geçilmesini içeren radikal bir eleştiri, Türk modernleşmesinin *içeriden* bir eleştirisi olduğu söylenebilir. (Ancak bu eleştirinin etnosentrik olduğu ve ulusalcı ideolojinin sorgulanmasını içermediğine ilişkin saptamaları da yabana atmamak gerekir.)[28] Toplumun ve cinsiyetçi ataerkil anlayışların dönüştürülmesini öneren bu meydan okuma içinde hegemonik ideoloji karşıtı radikal bir yaklaşım şekillenmeye başladı. Türkiye'de kadınlar, artık yalnızca eşit haklar için mücadele etmekle yetinmiyor, aynı zamanda ataerkil sisteme meydan okuyarak kendi kendilerini tanımlama, kendi adlarını kendileri koyma mücadelesine girişiyorlardı.

Yeni feminist hareket, toplumda derin bir zihniyet değişikliği gerçekleştiremedi belki ama toplumun gündemine çok önemli, bazıları yakın zamanlara dek tabu sayılan kadına yönelik aile içi şiddet, cinsel taciz, evlilik içi tecavüz, işyerinde taciz, ensest vb. konuları soktu ve üstelik bu tartışmalar dar bir çevreyle kısıtlı kalmayıp kitleselleşme yoluna girdi. Ayrıca, *kişinin bedeniyle zihninin bir bütün* olduğunu vurgulayarak, kendisine ancak ya "cinsiyetsiz" meslek kadını ya da tümüyle cinsel nesne olması kaydıyla tahammül edebilen ataerkil zihniyete karşı ciddi bir söylem ve pratik oluşturdu. "Toplumsal cinsiyet" kavramının tedavüle sokulması ve yaygınlaştırılması bu açıdan önemliydi. Bugün Türkiye'de toplumsal cinsiyete yönelik önemli bir duyarlığın geliştiği; kadınların, kendi seslerini duyurabilecekleri ve kendi inisiyatifleriyle hareket edebilecekleri alanları genişletmeye başladıkları söylenebilir.

Farklı kadın gruplarının kendi alanlarını belirlemede geliştirdikleri stratejilerin toplumsal bir ivme kazanmış olması önemli, çünkü bu stratejiler kadınların birey olarak güçlenmesini desteklediği gibi, bir grup olarak önemli yasal hak kazanımlarına yol açtı. Nitekim 1990'ların ortalarından itibaren çeşitli kadın grupları ve örgütleri arasındaki farklılıklar ve bölünmeler artmış olsa da kadınların özellikle Medeni Kanun ve Ceza Kanunu değişiklikleri ve kadına yönelik şiddet konusunda birleşebildiklerini gördük. 1990'lar ve 2000'li yıllar Türkiye'de siyasetin bir yandan laik-dindar, öte yandan Türk-Kürt çatışması ekseninde konumlandığı yıllardı ve bu çatışmalar feminist hareketi de doğrudan etkiledi. Ama "feminist hareketin bu çatışmalara, Türk siyasal hayatının diğer öznelerinde görülmeyen bir yapıcılık ve hızla refleks verdiğini teslim etmek gerekir."[29]

Yasal kazanımlar aynı zamanda kadın hakları konusunda iç hukuku uluslararası hukukla uyumlu hale getirdi (örneğin bu değişiklikler sayesinde Türkiye'nin CEDAW sözleşmesine koymak zorunda kaldığı çekinceler kaldırılabildi). Diğer bir önemli nokta ise, kadın hareketinin, cinsel kimlikler de içinde olmak üzere *farklılıkların tanınmasını* talep ederken LBGTİ bireylerin mücadelesi için de bir alan açmış olması. Karşılığında, 1990

sonrasında güçlenen LGBTİ hareketinin de giderek feminist hareket üzerinde derin bir etki yaratmaya başladığı gözleniyor. Bu demektir ki, ufukta artık insanların kadınlar ya da erkekler olarak sözde "doğaları" ile tanımlanmayacakları bir gelecek hayali beliriyor. Bu, henüz hayal düzleminde ama hayal edilenlerin gerçekleşebildiğini biliyoruz.

DEĞİŞİMİ GERİ DÖNDÜRME ÇABASI

Ne var ki son yıllarda, dünyanın başka birçok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de toplumsal cinsiyet eşitliği alanında dinsel ve kültürel gerekçelerle savunulan bir geriye gidiş ve kadınların insan haklarının evrensel niteliğinin reddedilmesi çabası var.[30] Günümüzde artan küreselleşme ve uluslararası sisteme bağımlılık, ulus-devletlerin dış egemenliğini aşındırıyor; devletler ise bunu içeride kendi toplumları üzerindeki baskı ve denetimi arttırarak ve daha fazla otoriterleşerek telafi etmeye çalışıyorlar ve gittikçe daha fazla güvenlik devletine dönüşüyorlar. Neo-liberalizmin egemen olduğu toplumlarda başarısızlıklardan –bunlar ister işsizlik, ister yoksulluk, ister şiddete uğrama veya başka şey olsun– kişinin kendisinin sorumlu olduğu inancı yayılıyor. Bu, aynı zamanda suçu ötekilere (göçmenlere, Müslümanlara, siyahlara, kadınlara, vb.) projekte etmenin de zeminini yaratıyor. Sonuçta sermaye açısından değilse de insanlar açısından ulusal sınırlar katılaşırken, duvarlar yükseltilirken ulus içinde de sosyal sınırlar, aynı zamanda toplumsal cinsiyet sınırları katılaşıyor ve cinsiyet eşitsizliğinin azalması yönündeki çabalar tersine çevrilmeye çalışılıyor. Dolayısıyla günümüzde küreselleşme ve demokrasi krizinin yanı sıra bir de toplumsal cinsiyet krizi yaşanıyor ve Deniz Kandiyoti'nin işaret ettiği gibi, "ataerkil politik söylem artık demokratik olmayan rejimlerin bir markası haline geliyor".[31]

Otoriterleşme yolunda hızla ilerleyen Türkiye'nin önemli bir özelliği, kadın-erkek ilişkisinin toplumdaki otorite ilişkisini yakından simgeleyen bir kültür olması. Bizimki gibi kültürlerde cinsel olan ile siyasal olanın birbiriyle sıkıca ilişkili olduğunu biliyoruz. Doğuştan itibaren egosu şişirilen erkeğin gücü ve kimliği kadını denetleme, onun itaatini sağlama gücüyle eşdeğer. Bu nedenle kadının ve bedeninin hem aile içinde hem de toplumsal olarak denetlenmesi merkezî önem taşıyor. Otoriter eril devlet ile ataerkil aile bu konuda el ele veriyor. Toplumsal cinsiyet şiddetinin en önemli gerekçelerinden birini kadının "itaatsizliği" iddiasının oluşturması, o yüzden. Ne var ki günümüz koşullarında erkeklerin önemli bir kısmı, şişirilmiş erkeklik kimliğinin yarattığı beklentileri pratik hayatta karşılama gücünden yoksunlar. Ekonomik koşulların kötüleşmesi, işsizlik, göç vb. sorunların yanı sıra kadınların güçlenmesi karşısında bir "eril güç kaybı" yaşıyorlar ve bu kaybın acısını da gene kadınlardan çıkarıyorlar. Elde edilen yasal hakları her şeye rağmen kullanan, dolayısıyla eskisi gibi kaderine razı olmak yerine boşanmak isteyen, yeni bir hayat kurma iradesini gösteren, yani "itaat etmeyen" kadınların varlığını tabloya eklediğimizde, "niye bu kadar erkek şiddeti?" sorusunun cevabı önemli ölçüde verilmiş oluyor. Bir anlamda "ataerkilliğin ve erkek egemenliğinin intikam alma" refleksi ile karşı karşıyayız. Bu refleks, dünyanın başka birçok toplumunda da izlenen bir "eril restorasyon" çabasına yol açıyor.[32]

Türkiye'de iktidarın, özellikle 2010'dan itibaren kadınların rolü ve işlevi konusunda gittikçe gericileşen[33] söylemi ve uygulamaları, otoriter devlet ile ataerkil ideoloji ve yapı arasındaki sıkı ilişki ve iş birliğine tanıklık ediyor. Gericileşen söylemin bir başka özelliği de dinsel bir kisveye bürünmesi. Aslında, Türkiye toplumunda seküler yasaların

yanı sıra ve belki onlardan daha güçlü, dinsel gelenekten ve kültürden kaynaklanan "içselleştirilmiş kurallar" her zaman vardı. Bugün yeni olan, bu "alttaki" kuralların ve anlayışların varlığı değil, bunların daha fazla görünürlük ve daha önce olmadığı kadar kamusal meşruiyet kazanması ve yasalarda bunlara aykırı olarak gerçekleşmiş eşitlikçi kazanımların geri alınmaya çalışılması. Toplumsal cinsiyet ve cinsellikle ilişkili politikaların dinsel olduğu kadar milliyetçi, seküler, etnik değerlerin somutlaştığı sembolik alanlar olması her dönemin özelliği olsa da dönemlerin kendine özgü koşulları olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim 2010 sonrasında otoriterlik ve İslâmcılık söylemi belirginleşen AKP'nin "cinsiyete ilişkin konuları (...) aile, cemaat ve piyasanın yeni işlevleri ve rolleriyle bağlantılı biçimde muhafazakâr değerlerin neo-liberal dağıtımını düzenlemek için bir araç olarak kullandığını ve bunun sekülerdinci bölünmesinin yeniden biçimlendirilmesinde merkezî bir rol oynadığını" söylemek mümkün.[34]

"FITRAT" HAYRANLIĞININ ANLAMI

Bugün Türkiye toplumunda hayatın her alanında kadın-erkek eşitsizliği devam ediyor. Üstelik bu durum, "eşitlik" kavramı tartışmaya açılarak ve onun yerine "adalet" kavramı geçirilerek meşrulaştırılmaya çalışılıyor. Kadın ve erkek arasında eşitlik talebi sanki "aynılık" savunusuymuş gibi gösteriliyor; yani toplumsal ve yasal düzlemde hak eşitliği talebi, biyolojik farklılıkların ortadan kaldırılması çabasıymış gibi sunuluyor ve onun yerine yüzyıllardır "oranlı eşitlik" diye bilinen, aslında eşitliği reddetmek için kullanılan bir "adalet" kavramı çıkarılıyor.[35] Oysa çağdaş feminizmin eşitlik savunusu "aynılık" savına dayandırılmaz. Tam tersine feminizm, liberal demokrasi teorisinin soyut (aynılaştırıcı) yurttaşlık kavramını eleştirir ve bunun aslında erkeği merkeze aldığını, "rasyonel erkek özne"nin kendisini evrensel norm olarak sunmasına yol açtığını saptar. Ve tam da bu yüzden yeni feminist hareket, dünyada olduğu gibi Türkiye'de de haklı olarak sadece kadınlar ile erkekler arasındaki farklılığa değil kadınların, erkeklerin ve diğer grupların kendi içlerindeki farklılıklara da dikkat çekmiş ve heterojenlik üzerine vurgu yapmıştır.

Aynı tartışmanın parçası olarak gündeme gelen "fıtrat" konusu ise binlerce yıllık kadim doğa-kültür, akıl-beden, kadın-erkek kutupsal hiyerarşisinin bugüne taşınmasından ibaret. Kadın ve erkeğin biyolojilerinden kaynaklanan değişmez bir doğaları olduğu ve bu farklılığın toplumda bir ast-üst ilişkisine yol açtığı anlayışı... Biliyoruz ki, biyoloji daima belirli bir kültürel rasyonele göre anlaşılır, yani objektif biyolojik olgular sübjektif kültürel kategorilere dönüştürülür. Bu tartışmanın yeniden ısıtılıp önümüze sürülmesi siyasal iktidarın sadece kadınlar üzerinde değil, toplumun tümü üzerindeki denetimi arttırma çabasıyla bağdaştırılabilir. Çünkü daha önce de değindiğim gibi, aile içindeki hiyerarşi toplumun genelindeki hükmetme ve itaat ilişkisini örnekliyor, doğallaştırıyor, pekiştiriyor. Ve kadının aile içindeki işlevi *devlet dolayımıyla* bir kere daha toplumun istikrarının ve milletin "bekası"nın temel taşı yapılmaya çalışılıyor. Yani kadınlar "fıtratları" dışına çıkmaya çalışırlarsa bu sadece kendilerinin veya ailelerinin kaderini değil, tüm toplumun kaderini belirleyecek, toplumun ahlâkını ve düzenini tehlikeye atacak mesajı veriliyor. Toplumsal cinsiyet kavramına düşmanlık da buradan kaynaklanıyor.

Toplumsal ve ailesel düzeni ve ahlâkı korumakla görevlendirilen, bu ahlâkî bekçiliği şeref/namus koduyla pekiştirilen erkek için, kadının "yoldan çıkması", sınırları ihlal etmesi ihtimalinin, daha önce

de gördüğümüz gibi, bir tehdit olarak algılanması şaşırtıcı değil. Çünkü her iki alanda da dengeler, kadının kendisine biçilen rolü kabul edip yerini/haddini bilmesi ve buna uygun davranması üzerine kurulu. İşte bu noktada kadının "fitne" yaratma, yani var olan düzenin katı cinsiyet ayrımına dayanan normlarını ve dengesini bozma potansiyeli kritik önem kazanır. Kadınların özel/mahrem alana ait sayılarak burada tutulmaya çalışılmaları, dışarı çıktıklarında bunu sürekli hatırlatacak biçimde örtünmeye ya da "edepli" davranmaya (öyle olur olmaz kahkaha atmamaya, yüksek sesle konuşup dikkat çekmemeye, kısa etek giymemeye, vb. vb.) zorunlu kılınmaları erkeğin baştan çıkmasının, yani arzularına ve bedenine teslim olarak aklın denetiminden çıkmasının sorumluluğunu kadına yükleyen bir anlayıştır.[36] Ama aynı zamanda, "kutsal anne" olarak kadını yüceltir ve ona bireyyurttaş olarak tanımadığı bir "statü" kazandırır. Bu söylemin kadınlara çekici gelebildiğini ve feminizm içinde de yankısını bulduğunu biliyoruz.

Bu noktada özcülük tartışmasına biraz girmek gerekiyor. Feminizm elbette tek bir ideolojiden ibaret değil, heterojen ve farklı yaklaşımlar içeren bir ideoloji/hareket ve 19. yüzyıldan bu yana kadın hareketi içinde kadınların annelikten kaynaklanan (olumlu) özelliklerini vurgulayan özcü anlayışlar mevcut. Bu yaklaşım kadınların analık özelliğini yüceltir ve buradan onların daha barışçı, merhametli, yardımsever, fedakâr vb. olduğu sonucunu çıkarır. Doğrudur, bu tür özellikler bin yıllar boyunca kadınlara atfedildiği, *onları özel alanın sınırları içinde tutmanın bir yolu* olarak kullanıldığı için kadınlar da bunları genelde içselleştirmişlerdir. Ama bu değerli özelliklerin doğuştan gelen verili nitelikler olmadığını, kadınların da diğer insan varlıkları gibi her türlü iyiliği ve her türlü kötülüğü yapmaya muktedir olduklarını biliyoruz. Anne olduklarında daha barışsever olduklarını iddia ettiğiniz anda bazen kadınların kendi çocuklarını korumak için başka çocukları feda edebildiklerini, bazen de kendi çocuklarını umursamadıklarını, üstelik de her kadının anne olmadığını kendinize hatırlatmanız gerekiyor. Golda Meir'leri, Margaret Thatcher'leri, Tansu Çiller'leri hatırlamak gerekiyor. Avrupa'da "femonasyonalizm"in yükseldiğini ve aşırı sağcı/ırkçı hareketlerin başını bazen kadınların çektiğini (Marie Le Pen vb.) hatırlamak gerekiyor.

İstanbul 8 Mart gece yürüyüşleri, kadın haklarını hedef alan politikalara karşı kadınların yükselen itirazı.

HAKLARA SAHİP OLMA HAKKI

Dolayısıyla, bazı feminist yazarların ileri sürdüğü, kadınların annelikten kaynaklanan özleri itibariyle "doğal bakım verenler" olduğu ve buradan bir "üstünlük" türetilebileceği savı gerçeği yansıtmıyor.[37] Buna karşılık, tarihsel koşullar altında kadınların çoğunun içselleştirmiş olduğu bakım verme, fedakârlık, başkalarını düşünme ve ilişkilere ihtimam gösterme gibi özelliklerin insan ilişkilerinin ve toplu-

luğun sürdürülmesi açısından çok değerli olduğu ve bu açıdan kadınların politikaya yapabilecekleri önemli katkılar olabileceği de açık. Ama bunlar, kadın-erkek bütün insanların sahip olması gereken ve *sahip olabilecekleri* özelliklerdir. Joan Tronto'nun deyişiyle "bakım, sadece kadınlar için değil, herkes için bir yurttaşlık görevidir".[38]

Bu şekilde kavradığımızda "bakım" politik bir anlam kazanır ve politik bir hedef olarak mücadele konusu yapılabilir. Böylelikle, özel ve kamusal değerler arasındaki sınırları yeniden yorumlamak ve aynı zamanda bakım işlerini yapanlara karşı toplumun davranışını olumlu yönde değiştirmek de mümkün olabilir. Başkalarının ihtiyaçlarını ve çıkarlarını dikkate almak demokratik bir toplumun kamusal değerleri arasında yer almalıdır. Çünkü bakım hem herkesin yapabileceği hem de "demokratik yurttaşlık pratiklerini etkileyebilecek" ve toplumun düzgün biçimde işleyebilmesini sağlayacak bir pratiktir. Nitekim Yuval-Davis bunu net biçimde ifade ediyor: "Küresel feministler olarak görevlerimizden biri bakımı görünmez kılan [neo-liberal] politikaya karşı onu görünür hale getirmektir. Bakım politikasının, sosyal dokunun uzun vadede başarılı bir şekilde işlevsel kalmasını sağlayan şey olduğunun altını çizmemiz gerekir. Bunu yapabilmek için önce ne olup bittiğini anlamalıyız, sonra da mücadele için gerekli enerjiyi bulabilmek ve sürdürebilmek üzere sınırları ve sınırlamaları aşan ittifakları ve dayanışmayı inşa edebilmeliyiz."[39] Deane Curtin de, Tronto ve Yuval-Davis gibi, bakımı politikleştirmenin toplumda bakım sorumluluklarının ve emeğinin nasıl dağıtıldığı sorunuyla ilgili olduğuna işaret ederek konunun, adalet ve hakkaniyet ilkeleriyle doğrudan bağlantılı olduğunu vurgular.[40]

Bu nedenle, aslında var olmayan bir "doğal özü" ve "annelik"ten türetilebilecek bir sözüm ona üstünlüğü değil, ***hakkara sahip olma hakkını***,[41] yani kamusal alanda yurttaşlık ve özerk bireylik konumunu savunmak ve söz konusu soylu özelliklerin kadın-erkek tüm insanlara mal olmasını talep etmek anlamlı.[42] Özellikle bizimkisi gibi kutupsal karşıtlıkların ağır bastığı, cinsiyet sınırlarının katı bir şekilde çizildiği ve kadınların kamusal varlıklarının zayıflatılmak istendiği toplumlarda bu daha da önem kazanıyor. Özcülük yahut "kadıncılık" tuzağına düşülürse, bunun hiç akla gelmeyen biçimlerde kullanılmasına da şaşırmamak gerekir.[43] Farklı olduğunuz halde eşit olabilirsiniz ama bunun için öncelikle eşit yurttaş olduğunuzun, özerk insan varlığı olduğunuzun teslim edilmesi gerekir. Yoksa bazı İslâmcı yazarların öne sürdüğü üzere, "eşit olmayana eşit davranmak adaletsizlik" ve (kadın, "fıtratı" dolayısıyla ast konumunda olduğuna göre) "kadına eşitlik, erkeğe zulüm" olur.[44]

Toplumların belirgin ve yerleşik sınırlara göre işlediğini ve belirsiz, müphem sınıflandırmaların, sınır ihlallerinin toplum tarafından tehlike/tehdit olarak algılandığını biliyoruz. İslâmcı yazarların, "cins farklılığını giderme yolundaki girişimleri", "sağlıksız bir nefs durumu", "tedavi edilmesi gereken bir hastalık"[45] olarak değerlendirmelerinin önemli bir nedeni bu. Burada kastedilen sadece eşcinsellik gibi açıkça "sınır ihlali" olarak kabul edilen bir durum değil. Söz konusu olan, "toplum içinde icra edilen fonksiyonların farklılığı"nı ortadan kaldırmak ya da "kadının asli görevi, yani ilahi kanunlara göre çok kutsal ve aziz olan analık görevi"nin dışına çıkmak istemek,[46] yani cinslerin "fıtrat"larından doğan rolleri değiştirmeye tevessül etmek"! Başka bir deyişle, toplumsal değişimle birlikte verili cinsiyet kimliklerini/rollerini sorgulayan ve ikincil konumu kabul etmeyerek bu haksızlığa karşı mücadele eden kadınların sürekli "tevessül ettiği" şey! Fıtrat tartışması, LGBTİ bireylerin var

oluşu ve uğradıkları ayrımcılık bakımından da çok önemli. Çünkü LGBTİ bireylerin bizatihi var oluşu sınırların bulanıklaşmasının göstergesidir. "Fıtrat" ise tersine cinsiyet duvarlarının belirginleştirilip pekiştirilmesi anlamına gelir. Eşcinselliğin bütün toplumu yok etme tehlikesi taşıyan bir "hastalık" olarak görülüp toplumun sınırları dışına atılmak istenmesinin nedeni bu.

Aslında "fıtrat", "mahalle namusu", "kutsal annelik", "aile değerleri" vb. kavramların bu toplumda daima ideolojik hegemonyanın parçası olduğunu biliyoruz ama egemen söylem haklar tartışmasından günah/sevap eksenine kaydığı ve devletin resmî ağızlarından dile getirildiği zaman durum farklı bir boyut kazanıyor ve konu dinsel söylem düzlemine çekilmek isteniyor. Oysa bu noktada, dinsel metinlerin ve söylemlerin daima *devlet dolayımıyla* yapılandırıldığını ve yorumlandığını unutmamak gerekir. Yani dinsel metinler ve dinsel söylem ile toplumsal cinsiyet arasındaki bağ dolaysız değil, devlet ve siyaset dolayımlıdır. *Bu nedenle, yapmamız gereken analiz teolojik değil, politiktir.* Fıtrat tartışmasının anlamı aslında nettir. İstenen, kadınların kendi haklarına sahip birey-yurttaşlar olmaktan çıkmaları ve otoriter bir yönetimin istediği biçimde hem itaat eden hem de itaatkâr nesiller yetiştiren ve ancak bunun karşılığında lütuf olarak korunmayı "hak eden" annelere dönüşmeleri. Bu nedenle, bu konudaki mücadeleyi hep politik düzlemde, haklar düzleminde sürdürmek gerçekten önemli.

TOPLUMSAL CİNSİYET KRİZİNİ AŞMANIN BİR YOLU OLARAK KESİŞİMSEL SİYASET

Sağcı, gerici muhafazakârlığın ve otoriterliğin yükseldiği toplumlarda, kadın haklarının doğrudan hedef alındığı ve toplumsal cinsiyet düşmanlığının yükseldiği görülüyor. Türkiye'de de kavramın hem YÖK hem de Milli Eğitim Bakanlığı'nca dışlanması bu gidişin parçası. Medyada kol gezen ve esas olarak kadınlara had bildirmeyi amaçlayan "feminizm öcüsü" ile birlikte bu düşmanlık, erkek egemenliğini yeniden sağlamlaştırma, "restore etme" projesinin bir parçası ve en çok, kadına yönelik şiddetin ve LGBTİ bireylere saldırıların artmasında ve kazanılmış hakların geri alınması çabasında kendisini gösteriyor. Ekonomik ve diğer koşullarla baş edemeyen siyasal iktidarlar da bunu destekliyor. Kadınlar yerlerini ve hadlerini bilirlerse, annelik görevlerine ve evlerine dönüp iş ve istihdam alanlarından çekilirlerse erkek işsizliği azalacak, erkeğe itibarı iade edilecek, böylece hem ataerkil aile hem de geleneksel ahlâk kurtulmuş olacak. Erkek erkekliğini, kadın kadınlığını bilince bulanık ara alanlar olmayacak. Küresel olarak deneyimlemekte olduğumuz cinsel ve bedensel haklar konusundaki uluslararası geri gidiş çabası ve toplumsal cinsiyet kimliğini, cinsel yönelimi, kadınların üreme sağlığını ve haklarını hedef alan "geleneksel değerlerin ve ailenin korunması" kampanyaları tam da bu gidişin göstergeleri.[47]

Örneğin, Rusya'nın 2013'te Eşcinsellik Karşıtı Yasa'yı çıkardığını biliyoruz. 2013-2014 arasında Zimbabve yeni anayasasında eşcinselliği yasakladı. Uganda, Rus yasasının genişletilmiş bir versiyonunu yürürlüğe koydu ve eşcinsel çiftleri yetkililere bildirmemeyi de suç saydı. Nijerya'da da hemcinslerin evlenmesini yasaklayan düzenleme yasalaştı. Yine LGBTİ olarak algılanan bireylere karşı keyfi tutuklamalar ve gözaltılar yaşandı. Üstelik bu LGBTİ karşıtı hareketin Hıristiyan Evanjelik fonlarla desteklendiği ve ABD'den ihraç edildiği de biliniyor. Bu türden yasal düzenlemeleri, medyada nefret söyleminin artmasının izlemiş olması da şaşırtıcı değil. Rima Althar, Endonezya'da bir bakanın LGBTİ hareketi-

nin "milli güvenliğe nükleer silahtan bile daha tehlikeli" olduğu açıklaması yaptığını, Malezya Başbakanı Najip'in ise, LGBTİ'yi IŞİD ile eşitlediğini aktarıyor.[48] Türkiye'de son yıllarda "Onur" yürüyüşlerinin her türlü bahaneyle yasaklanması iyi bildiğimiz başka bir örnek. En son 10 Mayıs 2019'da ODTÜ rektörlüğünün yasal dayanak olmaksızın yasakladığı ve buna rağmen yapılan Onur yürüyüşüne katılan 18 ODTÜ öğrencisi ve 1 akademisyen hakkında halen mahkeme süreci sürüyor.[49]

Ella Lamakh'ın aktardığına göre, Ukrayna'da belli dinci örgütler toplumsal cinsiyetin ve feminizmin şeytani olduğunu ilan ediyor ve Parlamento'da İstanbul Sözleşmesi'nin (Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi) onaylanmaması için lobi faaliyeti yürütüyorlar. Lamakh, bu ülkedeki dinci grupların baskısının hem hükümet hem de toplum bakımından feminizm yanlısı bir tutum benimsemeyi güçleştirdiğini ve toplumsal cinsiyet düşmanlığının giderek arttığını belirtiyor.[50] Macaristan'da Orban hükümeti, Türkiye'dekine benzer biçimde "toplumsal cinsiyet çalışmaları" bölümlerini kapatıyor. Türkiye'de ise "mağdur babalar" ve "nafaka mağduru erkekler" platformları toplumsal cinsiyet şiddetine karşı en ileri uluslararası hukuksal korumayı içeren İstanbul Sözleşmesi'nden çıkılması ve 6284 sayılı yasanın iptal edilmesi için kampanya yürütüyorlar. Bu kampanyada onların kullandığı dil ile Doğu Avrupa ve Baltık ülkelerinin bizzat üyesi oldukları Avrupa Birliği'nin kendi düzenlediği Sözleşme'yi iptal etmesini isterken kullandıkları dilin benzerliği –"bu sözleşme aileyi mahvediyor"– kendi başına bir gösterge.[51]

Dünyada ve Türkiye'de izlediğimiz eril restorasyon çabasına karşı kadınlar da elbette belirli stratejiler geliştirerek direniyorlar ve kitlesel mücadeleyi yükseltmeye çalışıyorlar. ABD'de 8 Mart yürüyüşleri kadın hakları talepleri ile Trump'a karşı demokrasi mücadelesini birleştiren (erkeklerin de dahil olduğu) geniş katılımlı gösterilere dönüşüyor. Polonya'da koyu muhafazakâr Katolik bir örgütün inisiyatifiyle "kürtajı durdurun" adı altında parlamentoya sunulan yasa tasarısına karşı örgütlenen ve 2016'dan bu yana devam eden "Siyah Protesto" kampanyası da geniş bir katılıma yol açtı ve tasarı geri çekildi. Ama 2018'de yeniden kürtajı tamamen yasaklayan bir yasa teklifi gelince tekrar büyük bir Siyah Protesto eylemi yapıldı ve bu kez sokaklara çıkan kadınların sayısı daha da fazla oldu.[52] İrlanda'da da var olan kürtaj yasasının değiştirilmesi için 1993'ten beri sürdürülen mücadele, Polonya'daki Siyah Protesto eyleminden de güç alarak 2016'dan itibaren daha da yükseldi ve nihayet 2019'daki referandumla Anayasa'nın kürtaja erişme hakkını yasaklayan maddesi değiştirildi.[53] Türkiye'de ise OHAL koşullarında bile onbinlerce kadının sokağa döküldüğü 8 Mart gece yürüyüşleri gerçekleşiyor ve kadınlar hem şiddete karşı hem de nafaka hakkının sınırlandırılmasını engellemek için kitlesel boyutta eylemler örgütlüyorlar.

Söz konusu eylem ve kampanyalarda, kadın hareketinin ittifakları genişletmeye yönelen bir politik dayanışma gerçekleştirmeye çalıştığı gözleniyor. Pratikteki bu eğilimin teorideki yansıması, kesişimsellik[54] yaklaşımı ve tartışması. Bu, aslında çok da yeni bir yaklaşım değil. Dünyada ve Türkiye'de pek çok feminist yazar, topluma tek bir pencereden bakmamak gerektiğini ve toplumsal cinsiyetin bir analiz kategorisi olarak diğer kategorilerle (örneğin sınıf, etnisite, ırk, vb.) birlikte kullanılması gerektiğini hep vurgulamıştı.[55] Ama bugün bu anlayışın eylem alanında nasıl gerçekleşebileceği konusunda somut öneriler ve eylemler gündemde. Arjantinli Kadın Hareketi Koalisyonu *Ni Una Menos*'un kadına yönelik şiddeti ta-

nımlarken kullandığı yaklaşım, kesişimselliğin net bir örneği: "Kadına yönelik şiddet eviçi şiddettir ama aynı zamanda piyasanın, borçluluğun, kapitalist mülkiyet ilişkilerinin ve devletin şiddetidir. LGBTİ ayrımcı politikaların şiddeti, göçmen karşıtı şiddet, kitlesel tutuklamaların yarattığı şiddet, kürtaj yasakları ve parasız sağlık hakkına ulaşım yoksunluğunun yarattığı şiddettir."[56]

Böyle bir anlayışla özcülüğe, taşlaşmış kimlik politikalarına kapılmadan gerçekten farklılıkları içeren, farklı sosyal ve epistemolojik konumlanışlara, çıkarlara ve çoğulluğa saygı gösteren bir mücadele birlikteliği mümkün olabilir. Temsil üzerine değil de hak ve talep savunusu üzerine inşa edilen bir dayanışma, kamusal alanda ortak hedefler ve benzer değerler/ilkeler etrafında birleşmek anlamına gelir.[57] Bu durumda ne kimse mutlak hakikat iddiasında bulunabilir ne de ortak hedefi paylaşan herhangi bir grubu/kişiyi özcü biçimde dışlayabilir. Çünkü hakikat vardır ama ona ancak diyalojik bir epistemolojiyle ve tartışmayla, ezberlerden değil olgulardan yola çıkarak ve zihni açık tutarak ulaşılabilir. Hannah Arendt'in ünlü deyişiyle, "tırabzansız düşünmeye" çalışarak...

NAFİLE BİRADERLİĞE DEVAM MI, YOKSA BAŞKA BİR İHTİMAL DAHA VAR MI?

Küresel eril restorasyon çabasının sağcı muhafazakâr otoriterlik ile ilişkisi, toplumsal cinsiyet düşmanlığı ve kazanılmış hakları koruma zorunluluğu kadın hareketini kesişimsel alanları genişletmek için daha geniş ittifaklar arama ve politik dayanışmayı gerçekleştirme göreviyle yüz yüze bırakıyor. Kadın haklarına karşı kurulan eril ittifak blokunu (bunu Türkiye'de Medeni Kanun değişiklikleri sırasında Meclis'teki tartışmalarda gözlemiştik. Kadınlar lehindeki değişikliklerin aileyi yıkacağını düşünen parlamenterler sadece İslâmcı partiler mensupları değildi!) alt etmek için yeni yollar denenmesi gerektiği, genelde üzerinde birleşilen bir nokta. Kadınlar bu anlayışı uygulamaya geçirebilmek için gerçekten çaba gösteriyorlar ve yukarıda değinilen örneklerde tanık olunduğu gibi bazen başarılı da olabiliyorlar. Türkiye'de de şu anda gündemde bulunan nafaka hakkının sınırlandırılması için hazırlanan tasarıya ve onun etrafındaki gericileşme yanlısı eril kampanyaya karşı hem farklı kesimlerden kadınları bir araya getirmeye çalışıyorlar hem de erkekleri işin içine katmak istiyorlar.[58]

Ne var ki, Türkiye'de erkekler kadın sorununun demokrasi ve özgürlük sorunuyla ne denli iç içe olduğunun farkında değilmiş gibi davranıyorlar ve yeni bir toplumsal cinsiyet rejimi oluşturulması çabasının muhafazakâr otoriterleşme ile bağını görmüyorlar. Bunun istisnaları elbette var ama henüz toplumda etki yaratacak bir düzeyde değil. Örneğin nafaka hakkının sınırlandırılması ihtimaline karşı erkeklerin genelde tavrı "bu kadınların meselesi, onlar uğraşsın" şeklinde oldu ve ilgili dilekçeyi kısa bir zamanda her kesimden ve ideolojiden binlerce kadın imzalarken erkeklerin imzasına açılan dilekçenin imzaları 1.000'i bile bulamadı. Bunun bir nedeni, erkek kamuoyunda "kadına nafakanın sınırsız ve süresiz" olduğu, bunun da hakkaniyetle bağdaşmadığı algısının varlığı. Eril restorasyon çabası içindeki lobilerin işe taktik olarak elverişli bir konuyla başlamaya dikkat ettikleri görülüyor. Oysa bu girişimin kapsamlı bir paket olduğunun ve bir kere yol açıldığında arkasının hiç umulmadık biçimlerde geleceğinin ve *herkes için* eşitlik ve özgürlüğün tehlikede olduğunun farkına varılması gerekir. Çünkü toplumsal cinsiyet krizinin yarattığı geriye gidiş özlemine karşı yürütülen feminist politika başka birçok alanı –dinsel ideolojik baskı

alanını, ırkçı milliyetçiliğe karşı mücadele alanını, LGBTİ bireylerin mücadele alanını, kısacası siyasal ve toplumsal özgürlükler alanını– kesiyor. Bütün bunlar sınırların iç içe geçmesini getiriyor ve iktidarın sinir uçlarına dokunuyor.

Bu gerçeği sadece kadın hareketinin görmesi yeterli değil. Erkek-egemen toplumsal ve siyasal yapının demokrasi ve özgürlük açısından oluşturduğu tehdidi erkeklerin görmesi ve bu konuda alınacak önlemleri "kadınlara tanınan (lütfedilen?) haklar" olarak değil, kendi özgürlüklerini de güvenceye alacak birer teminat olarak kavramaları gerekir. Bugün Türkiye'de dindar olsun olmasın her kesimden kadınlar bir yol ayrımında ve gelecek, onların uyanık davranarak haklarına ve kazanımlarına sahip çıkıp çıkmayacaklarına göre farklı şekillenecek. Ama erkekler de özellikle seküler ve demokrat olduklarını düşünenler de bir yol ayrımında. Türk modernleşmesinin bu yeni dönemecinde kiminle ittifakı seçecekler? Ataerkil önyargıları ve yapıları bugün de sürdüren bir "nafile biraderliği" seçip "mağdur babalar" yahut "nafaka mağduru erkekler"le mi açık ya da örtük ittifak içine girecekler ve Türk modernleşmesinin cinsiyetçi niteliğinin daha da derinleşmesine göz yumacaklar, yoksa kadınlarla ve LGBTİ bireylerle dayanışmaya girip herkes için eşitlik ve özgürlüğü mü savunacaklar? ❐

DİPNOTLAR

1 Bkz. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt I: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası*, İletişim, 2000.

2 Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet Döneminde Devlet, Aile ve Feminizm", *Sosyo-Kültürel Değişme İçinde Türk Ailesi*, cilt 1, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s. 237.

3 "Ailede İmtizaç", *Kadınlar Dünyası*, no. 151, 12 Temmuz 1330, s. 2; akt. S.Çakır, "Meşrutiyet Devri Kadınlarının Aile Arayışı", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, cilt 1, s. 240.

4 Bu tartışmalar için Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi merkezi Vakfı'nın *Hanımlara Mahsus Gazete, Kadınlar Dünyası*, vb. Osmanlıca kadın dergilerinin çeviri yazımını içeren Kadınların Belleği Dizisi'ne başvurulabilir.

5 I. Meşrutiyet Mebusan Meclisi'nde Yanyalı Abdül Bey'in sözleri bu bağlamda iyi bir örnektir: "[...] kızlara mahsus yalnız İstanbul'da açılan bir iki mektepten başka taşrada hiçbir kız mektebi yoktur. Şu kadın taifesini insan sırasına koyduğumuz yok ki, terbiyelerine dair çalışmış bulunalım. Bilmiyoruz ki, erkek terbiyesi kadının terbiyesine bağlıdır. Anne cahil olursa çocuk ne derecede terbiyesiz ve ahlâkları ne derecede bozuk olacağı tefekkür bulunsun." Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi, 8. Cilt: I. Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007. Akt. Seçil Karal Akgün ve Ceren Aygül, "Türk Kadın Haklarında Erkek Gölgesi", *Kültür ve Edebiyatta Cinsiyet, Cinsellik, Şiddet*, der. Nevin Yıldırım Koyuncu, Dilek Direnç, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 2014, s. 56.

6 Bu bağlamda Fransa'da Condorcet'yi, İngiltere'de John Stuart Mill'i, ABD'de Seneca Falls Bildirgesi'nin kaleme alınmasına katılan erkekleri hatırlamak yeterlidir.

7 *Sabah* gazetesinde yazan Mahmud Sadık Bey'den aktaran Mehmet Zeki, "Kadınlar Hakk-ı İntihab", *Kadınlar Dünyası*, 30 Mayıs 1330 (19 Nisan 1908), no. 145, s. 10-11.

8 Kadın Eserleri Kütüphanesi'nin arşivinde 1845 tarihli Rumca kadın dergisi, *Kypsela*'nın bulunması, azınlık kadınlarının bilinçlenmesinin ne kadar geriye gittiğine işaret ediyor. Osmanlı kadın dernekleri konusunda erken bir araştırma için bkz. Serpil Çakır, "Osmanlı Kadın Dernekleri", *Toplum ve Bilim*, sayı 53, Bahar 1991.

9 Söz konusu eleştiri için bkz. Ayşe Gül Altınay, "Giriş: Toplumsal Cinsiyet, Milliyetçilik, Feminizm", *Vatan, Millet, Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 24-25. Benzer eleştiriler, özellikle son 20 yılda Kürt kadın hareketinin gelişimiyle ilgili çalışmalarda yoğunlaşmaktadır.

10 Örneğin, bkz. Ş. Tekeli, "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998 içinde. Meltem Ağduk-Gevrek de "Cumhuriyet'in Asil Kızlarından 90'ların Türk Kızlarına" adlı çok iiginç makalesinde (*Vatan, Millet, Kadınlar*, İletişim, İstanbul, 2000) aynı görüşü paylaşıyor.

11 Sabiha Zekeriya, "Kadınlar ve İntihap", *Büyük Mecmua*, no. 14 (30 Teşrinievvel 1919), s. 218-

219; akt. Zafer Toprak, "Sabiha (Zekeriya) Sertel ve Türk feminizmi", *Toplumsal Tarih*, Mart 1998, sayı 51.

12 Bu tartışmaları özellikle kadın kıyafeti üzerinden ele alan kapsamlı bir makale için bkz. Namık Sinan Turan, "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak: Son Dönem Osmanlı Kadın Kıyafetinde Değişim ve Toplumsal Tartışmalar", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 2013/1, sayı 12, s. 103-138.

13 *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, cilt 1, s. 199-215.

14 Burada, Fatma Aliye Hanım'ınki gibi İslâm ile kadın haklarını uyumlulaştırmaya çalışan "sentezci" yaklaşımları değil, yekten karşı çıkışları kastediyorum.

15 Akt. Seçil Karal Akgün ve Ceren Aygül, "Türk Kadın Haklarında Erkek Gölgesi", *Kültür ve Edebiyatta Cinsiyet, Cinsellik, Şiddet* kitabında (der. N. Yaldır, M. Koyuncu, Dilek Direnç, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 2014, s. 58) İsmet hanıma cevap niteliğindeki bu yazı, 1908 tarihli.

16 "Kız Mekteplerinde Ahlâk ve Terbiye-i Ahlâkiye", *Kadınlar Dünyası*. Bu noktada, Nimet Cemil'in "Feminizm, Daima Feminizm" başlıklı yazısını da anmak gerekir. *Kadınlar Dünyası*, 19 Şubat, 1921, 194/8.

17 Şevket Süreyya Aydemir, ilk Cumhuriyet balosunun (1925; Ulus'ta Türk Ocağı binasında) "herkesin sus pus sıralanıp oturduğu, sessiz, hareketsiz, hatta kadınsız bir mevlit toplantısını" andırdığını aktarıyor. (*Tek Adam*, III. cilt, Remzi, 1975, s. 275) Bunun üzerine, Orman Çiftliği'nin istasyon binasında ikinci bir balo düzenlenir. Burası küçük, iki katlı, basit bir binadır... Şehirden beş altı kilometre berideki bu istasyona Gazi, davetlilerini birkaç tren vagonunda götürür. Çünkü hem muntazam yol yoktur hem yeteri kadar otomobil bulunmaz... Davet sahibi, misafirlerini, trende, kompartımaniarı dolaşarak selamlar. Ama galiba, hepsi hepsi üç kadın vardır: Yakup Kadri'nin, Falih Rıfkı'nın ve Ruşen Eşref'in hanımları... Gazi onların kompartımanına gelince, Leman Yakup Kadri hemen atılır: "Paşam, bu *inkılabın kurbanları* yalnız biz miyiz? Hani yaver beylerin, mebus beylerin, vekil beylerin hanımları?" (abç.) Akt. Hicret K. Toprak, "'Asri ve Hür': Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye'de Kadın Kimliğinin Dönüşümü", *İnsan ve Toplum*, 2019, s. 12; *insan&toplum.org. online.*

Yüzyıllar süren cinsiyetlerin tecridi uygulamasından sonra kendilerini kadınlı erkekli bir sosyalleşme içinde bulan en hararetli modernleşme savunucularının bile böyle bir tedirginliği yaşaması her halde doğaldı.

18 Burada, sadece İslâmi şeriatı ataerkillikle özdeş tutmadığımı vurgulamak isterim; "örf"ün kendisi ataerkil olduğu gibi, örneğin 19. yüzyıl İngiltere'sinde kadına ve aileye ilişkin birçok kural ve uygulamanın da Osmanlı toplumuyla büyük benzerlikler taşıdığını hatırlamak önemlidir. İngiltere'de (ve genel olarak Batı toplumlarında) "ataerkillik" ve hukuksal eşitsizlikle ilgili son derece kapsamlı ve analitik bir çalışma için bkz. *Introduction to Feminist Jurisprudence*, Hilaire Barnett, Cavendish Publishing Limited, Londra, 1998.

19 Nabi Avcı, "Sağ-Sol Kutuplaşması Türk Düşünce Tarihi Bakımından Ne Anlama Gelebilir?", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, yay. haz. Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları, 1995, s. 301.

20 Bu bölünme sürecinde birbirlerine yaslanan erkek kardeşlerin, komik gibi görünse de epey yaygın hissiyatını yansıtan örneklerden biri, *Kadınlar Birliği*'nin aktif "azalarından" (üyelerinden) Efzayiş Suat Hanım'ın eşi olan Hüseyin Suat Yalçın'ın, "Gavei Zalim" takma adıyla yazdığı şiir:

Kadın Devri

Ey kılıbık, kılıbık / Burma artık gel bıyık / Felek yıktı hayatı / Değiştirdi nebatı

Kurulmak üzere zannım Kadınlar Saltanatı

Kadına hak verilmiş / Değişmiş alış veriş / Hakikat böyle ise / Hapı yutmuş kel Memiş

* * *

Oynattın da kanımı / Her gün sıkar canımı / Koyduysan gel bul artık / Aza olmuş hanımı

Kapı kapı dolaşır / Gizli dosyaları taşır / Derdini döksen eğer / Bıyık bükmez baş kaşır

Ne günlere kaldık ah / Neler yaptık hak Allah / Kadınlar her gün bize / Giydirecekler külah! 43 "Gave diyor ki", (*Cumhuriyet*, 5 Nisan 1930, s. 3, *abç.*).

21 Bu konuda bkz. Fatmagül Berktay, "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı", *Tarihin Cinsiyeti*, Metis, 2003 (2019).

22 *Yeni Adam*'da yazan İsmail Hakkı Baltacıoğlu; akt. Duygu Köksal, "1930'lar '40'larda Kadın, Cinsiyet ve Ulus", *Toplumsal Tarih*, Mart 1998, sayı 51, s. 39.

23 Mehmet Emin, "İstikbalde Kadın", *Hayat*, no. 92 (30 Ağustos 1928), s. 1-2. Akt. Duygu Köksal, *aynı yerde*; ayrıca, Cumhuriyet aydınlarının bilinçaltına ilginç bir yolculuk için bkz. Duygu Köksal, "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, İnkılap ve Terbiye: Ulusun 'Çocukluğu'", *Toplumsal Tarih*, Mart 1997, sayı 40.

24 Nil Mutluer, "The Intersectionality of Gender, Sexuality, and Religion - Novelties and Continuities in Turkey During the AKP Era", *Southeastern European and Black Sea Studies*, cilt 19, sayı 1, 2019, s. 15.

25 12 Eylül darbesinin paradoksal sonuçlarından biri, toplumsal hayatta çeşitli –muhalif– kimliklerin ortaya çıkmasıdır. Bu konuda bkz. Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak, 1980'lerin Kültürel İklimi*, Metis, 1992. Yakın Ertürk de 1980 sonrasında feminist, İslâmcı, Kürt kimliklerinin kamusal alana çıktıklarına dikkat çeker. Ona göre 1995 sonrasının özelliği, kadın grupları arasındaki farklılıkların artmasıdır. Y. Ertürk, "Turkey's Modern Paradoxes: Identity

Politics, Women's Agency and Universal Rights", *Feminism, Transnational Women's Activism, Organizing and Human Rights*, der., M.M. Ferre, Aili Tripp, NYU Press, 2006, s. 9-13.

26 Örneğin ben, 8 Aralık 1986'da İstanbul'da Bilsak tarafından düzenlenen İnsan Hakları Paneli'ne "Kadın İnsan mıdır?" başlıklı bir bildiri sunduğumda, 1930'larda Suat Derviş'in aynı soruyu soran ve çok benzer yanıtları içeren bir yazısının varlığından haberdar değildim. Bu konuyu ele alan yetkin bir çalışma için bkz. Senem Timuroğlu, "Anlatılan Bizim Hikâyemiz Değil", *Gaflet*, der. Sema Kaygusuz, Deniz İbrişim Gündoğan, Metis, 2019.

27 İkinci dalga feminizmin tarihçesi konusunda çok sayıda araştırma, makale ve teze ulaşmak çok kolay olduğu için ben burada ayrıca zikretmiyorum.

28 Söz konusu eleştirileri toparlayan bir çalışma için bkz. "Clashes, collaborations and convergences: evolving relations of Turkish and Kurdish women's rights activists". Nadjr Al-Ali, Latif Taş, *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, https://doi.org/10.1080/19448953.2018.1497754. Ancak yazarlar, yakın dönemde Kürt ve Türk kadın hareketi arasında ataerkinin ve otoriter devletin eleştirisi bağlamında bir yakınlaşma olduğuna da işaret ediyorlar.

29 İnci Kerestecioğlu, "Türkiye'de Güncel Feminist Hareket İçindeki Ayrışma ve Tartışmalar", *Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, s. 59.

30 Hakların evrensel olduğunu savunmak ve kültürel relativizme direnmek bugün daha da önemli. Türkiye'de kültürel relativizmin tezahürleri arasında İstanbul Sözleşmesi'nden çıkma talebi öne çıkıyor. Aynı zamanda dinsel grup haklarının savunulması, müftülük nikâhı tartışmaları, toplumsal cinsiyet yerine fıtrat, eşitlik yerine adaletin geçirilmek istenmesi vb. de hep kültürel relativizmle bağlantılı konular.

31 Deniz Kandiyoti, "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Krizi Yaşanıyor", Evrim Kepenek, *Bianet*, 25 Eylül 2019.

32 Bu kavramsallaştırmayı da Deniz Kandiyoti'ye borçluyuz.

33 Gericileşme (*retrogression*), muhafazakârlıkla aynı şey değildir. Şimdi'ye ilişkin derin bir hoşnutsuzluktan kaynaklanır ve geçmişte var olduğu düşünülen, "her şeyin yolunda gittiği eski güzel günlere" geri dönme çabasını içerir. Muhafazakârlar var olan kurumları korumaya çalışırken gericileşme yanlıları onları ortadan kaldırmaya çalışır.

34 Nil Mutluer, *aynı yerde*, s. 3.

35 Bu "justice" değil, "*equality*/eşitlik" yerine kullanılan "*equity*/hakkaniyet" kavramına denk düşüyor ve Platon'dan bu yana "kim neyi hak ediyorsa ona o kadarını vermek" anlamına geliyor. Genel olarak toplumsal cinsiyet eşitliğini reddetmek için kullanılan bu kavramı İran ve Vatikan, Pekin'deki BM Kadın Konferansı'nda (1995) aynı amaçla savunmuştu. Bkz. "Feministler Olmasa Dünya Bugün Burada Olmazdı", BM Dördüncü Dünya Kadın Konferansı'na Türkiye heyetinden katılan Fatmagül Berktay'la yapılan röportaj. İpek Çalışlar, *Cumhuriyet Dergi*, Ekim 1995, sayı 497 (*Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak*, Pencere Yay., 3. baskı, 1998 içinde).

36 Bu elbette salt İslâm'a özgü değildir. Örneğin ünlü Kilise babası Augustinus'a göre erkeğin cinsel organı asında kadının denetimindedir, çünkü erkeğin arzusuna (ereksiyona) neden olan odur. Dolayısıyla penis, ait olduğu erkeğin bedeninden çok kadına ait sayılmalıdır. Kadının baştan çıkarmasıyla erkeğin denetimi dışına çıkan penis, böylece akıl ve iradenin dışına çıkmış olur, bunun –tecavüz filan gibi– tüm sonuçları da bu inanılmaz akıl yürütmeyle kadına yüklenirl Bkz. Fatmagül Berktay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis, 1996 (6. baskı 2018).

37 Bkz. S.Ruddick, "Maternal Thinking", Barry Thorne, M. Yalom, eds., *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*, Longman, 1982. Elizabeth Badinter, *Annelik Sevgisi* adlı kitabında, "annelik içgüdüsü"nü "annelik sevgisi"nden ayırır ve annelik sevgisinin bir duygu olduğunu, dolayısıyla bütün duygular gibi kesin ve mükemmel olmayan, kırılgan bir nitelik taşıdığını tarihten de örnekler vererek anlatır. Annelik sevgisi, kadınların "doğa"sında var olan bir şey değildir. Afa Yayınları, 1992. Nancy Chodorow ise, anneliğin "yeniden üretimi"ni, ataerkil sistemin egemen yapıları içinde içselleştirilmiş bir nitelik olduğuna dikkat çeker ve bakımın kadınlaştırılmasını sorun olarak görür. Bkz. *The Reproduction of Mothering*, University of California Press,1978.

38 *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, 1993.

39 Yuval-Davis, *aynı yerde*, s. 13,14.

40 Deane Curtin, "Toward an Ecological Ethic of Care", *Hypatia*, 6(1), 1991. Özcülük ve bakım etiği tartışması konusunda kapsamlı bir makale için bkz. Sherilyn MacGregor, "From Care to Citizenship: Calling Ecofeminism Back to Politics", *Ethics and Environment*, cilt 9, sayı 1 (Bahar 2004), s. 56-84.

41 Bu önerme Arendt'e aittir.

42 Bu konuda Ruth Lister'in dikkat çektiği, kadınların annelik kimlikleri ve kaygıları etrafındaki politik eylemlerinin cinsiyet rejiminde bir değişiklik yaratmak açısından kalıcı sonuçlar vermediği tespiti önemli. Lister, bir örnek olarak Plaza de Mayo annelerinin "anne olarak gerçekleşen ahlâki güçlerinin, Arjantin'de demokratik yapıların yeniden kurulması aşamasında politik bir güce dönüşmemesini" veriyor. *Citizenship: Feminist Perspectives*, New York University Press, 1997.

43 Bugün Türkiye'de "kadını korumak" adı altında yapılmak istenenler (yarım gün çalışma, tam gün maaş alma; "annelik karlyeri"ni destekleme; çok çocuk teşvikleri, büyükannelere torun bakım ücreti ödeme, vb. vb.) hep böyle bir amaca hizmet ediyor. Fıtrat tartışmasıyla birlikte gündeme gelen "kadınlar erkeklere emanettir" şeklindeki, görünüşte pek hayırhah olan (ve bir hadise dayanan), söylem de gene kadınların özerk bireyler olduğunun, eşit hak sahibi yurttaşlar olduğunun inkârı anlamına geliyor. Cinsiyet kalıplarının doğa veya ilahi takdir ile verilmiş, değiştirilemez biyolojik/cinsel bir olgu (fıtrat) olarak kabul edilmesi söz konusu ve tüm "insani ve ruhani" alandaki eşitlik söylemlerine karşın bu kabul, toplumsal pratikte kadını "lûtfen" koruyacak erkeğin üst, kadının ise korunmaya muhtaç ast olduğu bir hiyerarşiye tekabül ediyor. Her ay ortalama 40 kadını öldüren erkekler ise "emanet"e hıyanette beis görmüyor.

44 Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İslâmi Araştırmalar*, s. 268.

Benim de Türkiye adına Deklarasyon Komitesi'nde yer aldığım 1995 Pekin BM Kadın Konferansı'nda, İran ve Vatikan'ın "eşitlik" yerine "adalet/hakkaniyet" savunusunun ardında yatan anlayış buydu. Bu ülkeler, "toplumsal cinsiyet" yerine "kadın" kavramının kullanılmasında ısrar etmişlerdi ve "toplumsal cinsiyet" sadece Pekin Eylem Planı'nın bir dipnotunda yer alabilmişti. Aradan geçen bunca yıl sonra aynı tartışmanın daha da güçlenerek karşımıza çıkması hazin. Bu arada Feride Acar'dan öğrendiğimize göre, "toplumsal cinsiyet"in yer aldığı tek uluslararası sözleşme, İstanbul Sözleşmesi. Tartışmalar sırasında, muhafazakâr devletlerin (gene Vatikan, İran vb.) "hukuki bir tanımı yok" diye karşı çıktıkları bu kavramı Feride Acar, Pekin Eylem Planı'ndaki dipnotu hatırlatarak koydurmayı başarmış. *Siyasette Kadın Temsili Paneli*'nde (3 Şubat 2018, düzenleyen KADER) Feride Acar'ın konuşması: "İstanbul Sözleşmesi".

45 H. Hatemi, "Modern Mahrem ve İslâm'ın Kadına Bakışı", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, sayı 4, cilt 5, Ekim 1991; akt. Fatmagül Berktay, "İslâm'ın Eşitsizliğe Dayalı 'Eşitlik' Söylemi", *İÜKSAUM Kadın Araştırmaları Dergisi, Akdenizli Kadınlar ve Demokrasi Özel Sayısı*, sayı 6, 1999.

46 H. Hatemi, *aynı yerde*.

47 Bu konuda bkz. W. Grzebalska, E. Kovats, A. Petö, "Sembolik Bir Yapıştırıcı Olarak Toplumsal Cinsiyet: Neo-Liberal Düzenin Reddi için Toplumsal Cinsiyet Nasıl Şemsiye Bir Kavram Haline Geldi?", *Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, s. 38 vd. Yazarlar, son yıllarda dünyanın pek çok ülkesinde toplumsal cinsiyet ideolojisi olarak bilinen düşmana karşı güçlü, ulus aşırı sosyal hareketlerin ortaya çıktığına dikkat çekiyorlar: "Bu hareketler, Batı dünyasında 'kültürel Marksizm'e, Sovyet sonrası ülkelerde 'Gayropa'ya ve Amerika bağlamında da 'politik doğruculuk'a karşı çıkıyorlar. Kitleleri, insan hakları ve eşitlik konularına karşı –örneğin kadınların üreme hakları, LGBTİ hakları, cinsiyet eşitliği polltikaları ve toplumsal cinsiyetin ana akımlaştırılması, cinsel eğitim, akademik alanda cinsiyet çalışmaları– harekete geçirmeyi de başarıyorlar. Bu kadın düşmanı girişimler nedeniyle feminist gruplar, aşırı sağcıların aşağılamaları ve şiddet tehditleriyle yüz yüze kalıyor." (s. 38). Polonya'da Pispokos Tadeusz Pieronek'in sözleri, toplumsal cinsiyet düşmanlığının vardığı noktayı özetliyor: "Ben Nazizmden kurtulmayı başardım, Stalinizmden kurtulmayı başardım, toplumsal cinsiyet ideolojisinden kurtulmayı da başarırım" (Jennifer Ramme, "Backlash in Poland", *GADIP* Konferans bildirisi, Göteborg, 15 Kasım 2019).

48 Rima Althar, "Müslüman Dünyada LGBTİ Hakları İçin Örgütlenmek ve Direnmek", *Duvarları Yıkmak, Köprüleri Kurmak, Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, Heinrich Böll Stiftung Derneği, 2018, s. 114.

49 Bkz. Uluslararası Af Örgütü'nün imzaya açtığı destek dilekçesi (12 Kasım 2019).

50 Ella Lamakh, "Sovyetler Birliği'nin Çöküşünden Bugüne Kadar Ukrayna'da Feminizm", *Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, s. 93 vd. Örneğin feminist bir girişim olan Borshch, "Cinsiyetlendirilmiş Toplum" başlıklı bir tartışma düzenlediğinde genç erkeklerden oluşan bir grup bu girişimin "geleneksel Ukrayna ailesini mahvettiği" iddiasıyla toplantıyı basıyor. Üstelik bu yaşanan tek olay değil.

51 Bu arada, kadınların güçlenmesi ve haklarını kullanmaya başlamaları karşısında erkeklerin birden aileyi ve sevgiyi hatırlaması da ayrıca manidar. Örneğin Rima Althar'ın aktardığına göre Endonezya'da "aile hakları", "geleneksel değerler" vb.'nin en büyük destekçisi "Aile Sevgisi İttifakı". Bu konuda benim "Türkiye Solu'nun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?" makaleme, özellikle onun "Sevgi, Ah Sen Neredesin!" bölümüne de bakılabilir. *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, der. Ş. Tekeli, İletişim, 1990 (2017).

52 Siyah Protesto eylemi için bkz. Magdalena Staroszcyk, "Siyah Protesto: Gerçekler ve İmgeler", *Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, s. 80-85. Bu protestoya da erkeklerin katılmış olması dikkat çeken bir nokta. Ayrıca, muhafazakârların kürtaja karşı kullandıkları dil de hemen her yerde aynı: "Kürtaj kitlesel katliamdır" (akt. Jennifer Ramme, *GADIP* Konferans bildirisi, Göteborg, 15 Kasım 2019).

53 Emily Morgan Waszak, "İrlanda'da Kürtaj Karşıtı Yasaya Karşı Kadın Protestosu", *Küresel Feminizmin...*, s. 127-133. Waszak, kampanyanın örgütlenme komitesinde başından beri "güvendikleri" erkeklerin de bulunduğunu ve "erkeklerin desteğini kazanmak istediklerini" belirtiyor ama "bizim adımıza konuşarak ya da bize liderlik ederek destek vermekten söz etmediklerini" de ekliyor. s. 135.

54 Kesişimsellik, farklı ayrımcılık biçimlerinin etkilerinin nasıl karmaşık ve kümülatif şekilde birleştiklerini, örtüştüklerini veya kesiştiklerini ortaya koymaya çalışan yaklaşımdır. Herhangi bir tür ayrımcılığın başka önyargılardan kopuk biçimde gerçekleşmediğini, tersine farklı ayrımcılık ve önyargıların birleştikleri zaman farklı şekillerde daha da derinleştiklerini göstermeyi hedefler ve böylece çeşitli analiz kategorilerini dikkate alan, daha geniş bir analitik toplumsal tabloya ulaşılmasını mümkün kılar. Ancak bu noktada, toplumsal cinsiyet krizini aşmanın *tek* yöntemi olarak kesişimselliği savunmadığımın altını çizmek isterim. Kesişimsel politik bilinç, ezilenler arasında baskıcı olmayan ittifaklar kurma potansiyeli açısından önemli olsa da neo-liberal kültürel çeşitlilik ve rekabet ikliminde iş birliği yapmanın zor olduğunu hatırlamak gerekir. Bu konuda bkz. Sırma Bilen, "Intersectionality Undone, Saving Intersectionality from Feminist Intesectionality Studies", *Du Bois Review,* 10: 2 82013).

55 Bu konuda benim "Tarihyazımında Farklı Bir Perspektif" makaleme ve onun referanslarına bakılabilir. *Tarihin Cinsiyeti*, Metis, 2003.

56 Akt. İnci Kerestecioğlu, *a.g.e.*, s. 63.

57 Farklı kesimlerin aynı konuya farklı yerlerden bakmalarına rağmen belli ilkelerde uzlaşmak ve bu ilkelerden yola çıkarak belli hedefler için ortak hareket etmek mümkün. Örneğin kadının bedeninin kendisine ait olduğu ilkesi farklı toplumsal yapılarda farklı görünümlerde tezahür edebilir. Devlet tarafından tek çocuk politikası uygulanan ve kadınlara zorla kürtaj yaptırılan Çin'de, bu ilke, "zorla kürtaj yaptırmama hakkı" için mücadele biçimini alırken kürtajın yasak olduğu toplumlarda "kürtaj yaptırma hakkı"nı savunmak biçimini alır. Dolayısıyla farklı toplumlardaki/kesimlerdeki ve görünüşte talepleri farklı olan kadınları "kadın bedenine sahip çıkmak" ilkesi etrafında birleştirmek mümkündür.

58 Bu, kadınların ayrı bağımsız örgütlenmeleri ve eylemleri olması ilkesinden vazgeçmek anlamına gelmiyor ama kesişimsel alanı genişletmek için hem erkekleri toplumsal cinsiyet rejimine karşı ortak mücadeleye çağırmayı, hem de kadın hareketinin sınıfsal vb. mücadelelere, örneğin madencilerin eylemlerine ya da göçmenlerin taleplerine vb. daha duyarlı olmasını kapsıyor. Aslında kadınlar diğer hak mücadelelerinin zaten gerçekten farkındalar ve destek için ellerinden geleni yapıyorlar. Ancak "kadın sorunu"nun demokrasi ve özgürleşme ile bağlantısını daha net ortaya koymak gerektiği kanısındayım. İnci Kerestecioğlu'nun dikkat çektiği gibi "feminizm" gerçekten de "feminizmden daha fazla bir şeydir". *Küresel Feminizmin...*, s. 63.

Feminizm ve Erkeklik Çalışmaları İttifakına Dair

İLKAY ÖZKÜRALPLİ

Erkeklik çalışmaları, erkekliklerin hem kendi içindeki hem de cinsiyetli iktidar ilişkileri içerisindeki konumlarını kendine dert edinen bir alan olarak ortaya çıkmıştır. "Pro-feminist" bir duruş üzerinden kendini kurduğu iddiasıyla yola çıkan erkeklik çalışmaları, kendine atfettiği bu feminist zeminin hakkını verebildiği müddetçe patriyarkaya karşı verilecek bir mücadele ve bu bağlamda da erkeklikler adına dönüşüm odaklı bir vazgeçiş hikâyesine işaret eder. Dolayısıyla, erkeklik çalışmalarının bu meşakkatli görevin altından ne kadar kalkabildiği feminizmle ilişkisi üzerinden tartışmaya açılabilir. Fakat bu tartışma Türkiye'de yaklaşık 20 yıllık bir geçmişe sahip alan içerisinde henüz doyurucu bir biçimde gerçekleştirilmemiştir. Feminizm, erkeklik çalışmalarının ilk günden beri kendine atfettiği "feminist" konumuna mesafeli ve tedirgin yaklaşmıştır. Bu sorunlu ilişkilenmeden hareketle, bu çalışma, erkeklik çalışmaları ve feminizm ilişkisini Türkiye çerçevesi içerisinde incelemeyi amaçlamaktadır.

Feminizm, hiçbir zaman sadece "kadın" ile ilgili olmamıştır; zira mücadelesinin öznesi olan kadın toplumsal ilişki ve süreçlerden azade değildir. Dolayısıyla erkekler ve erkeklikler her zaman feminizmin çalışma konularından biri olmuştur.[1] Nitekim Erkeklik Çalışmaları 80'lerde kendine özel bir isimle ortaya çıktığında da Anglo-Amerikan dünyada Kadın Çalışmaları içerisinde bir alt alan olarak yer almıştır. Bu anlamda, her ne kadar feminizmle farklı biçimlerde ilişkilenmiş olsa da erkeklik çalışmaları ayrı bir alan değil feminist projenin bir parçası olarak değerlendirilmelidir.[2] Buna göre, erkeklik çalışmaları heteronormativitenin ikili cinsiyet sistemi içerisinde bir toplumsal cinsiyet olarak erkeği odağına alır. Toplumsal cinsiyet, atanmış cinsiyetlerin birer toplumsal inşa olduğunu ve bu anlamda mutlak ya da doğal olmadığını, değişip dönüşebilir olduğunun altını çizen bir kavramdır. Dolayısıyla erkeklik çalışmalarının bir toplumsal cinsiyet sahası olarak kurulumu, erkek(lik)lerin etkileşime girdikleri mekanizmaları tespit etmek ve ortaya çıkarmak olduğu kadar (çoğunlukla ihmal edilse de) aynı zamanda dönüşüme dairdir.

Erkeklik çalışmalarını hem kendi içinde hem de feminizmle olan ilişkisi nazarında kıymetli bir sorunsala dönüştüren ve ayrı bir başlık olarak ele alınmasını gerekli kılan tam da bu dönüşüme dair sunulacak izleklerle ilişkilidir. Bu anlamda, erkeklik çalışmalarını değerli kılacak olan feminizmin patriyarkaya karşı bir özgürleşme anlatısı olarak verdiği mücadele içerisinde nasıl konumlanacağı, yani feminizmle olan ilişkisidir. Bu açıdan, feminizmin erkeklik çalışmaları ile mesafesi, erkeklikler açısından feminist bir politik mücadele biçiminin ne kadar imkânlı olduğu ile ilişkili olarak değişir. Nitekim erkeklik çalışmalarının her zaman pro-feminist bir konumdan değil, özellikle ilk ortaya çıkışında anti-feminist ve maskulinist bir konumdan[3] hareket ettiği düşünülecek olursa, söz konusu mesafe açısından belirleyici olan endişeler haksız da sayılmaz.

Feminizmin erkekler ve erkekliklerle ilişkisi, her zaman kadınlara yönelik sistematik bir sömürü biçimi olarak patri-

yarka bağlamında gerçekleşmiştir. Bu ilişkilenme ilk dönemlerinde, erkekliğe dair çeşitlilik içermeyen bütüncül bir kimlik anlayışı üzerinden biçimlenmiştir. Nitekim bu dönemde henüz "kadın" kategorisi de feminizm içerisinde mevcut tüm farklılıklarına rağmen tutarlı, tekil bir kimlik anlayışı üzerinden ele alınır. Tek bir genel kategoriye indirgenen bu temel kimlik formuyla, cinsiyetin biyolojik ve toplumsal biçimleri arasındaki hizalanma bozulmadığı gibi, patriyarka ve erkekler arasında da doğrudan ve sorunsuz olduğu varsayılan bir bağlantı kurulur. Feminizmin özgürlük mücadelesi adına çeşitliliğe kör kalan bu tutarlı kimlik anlayışı, öncelikle farklılıklar siyaseti sonrasındaysa queer müdahalelerle dönüşecek ve ortaklaşacak da olsa; bu yaklaşım feminizme, karşısına aldığı heteronormatif patriyarkal sistem içerisinde tek bir düşmana karşı dayanışmanın ve mücadeleyi örgütleyebilecek bir politika imkânı vermiştir.[4] Yine de, patriyarka tek faili erkek olan bir sistem değildir; çeşitli cinsiyetli bedenler ve onların farklı kimlik konumları arasında çoklu bir iktidar ilişkiler ağı içerisinde işler. Dolayısıyla, tutarlı bir kimlik anlatısı üzerinden verilen patriyarka mücadelesi bu farklılıklar söz konusu olduğunda feminizm açısından da yetersiz kalmıştır.[5] Bu anlamda, feminizmin farklılıklar siyasetiyle dönüşümü erkeklik çalışmalarına da sirayet etmiş ve feminizm ve erkeklik çalışmaları arasındaki ilişki ırk, yaş, sınıf, cinsellik ve beden gibi başlıklar üzerinden çeşitlenen yeni bir politikaya genişlemiştir. Bu yaklaşım çerçevesinde biçimlenen erkeklik çalışmaları, patriyarkanın tek olmasa da birincil faili olarak görülen erkeklerin bu ilişkileri nasıl inşa ettikleri ve söz konusu erkekliklerin özneleri olarak nasıl kurulduklarını incelemenin yanı sıra, erkeklikler arasındaki farklılıkların ve buna bağlı olarak oluşan iktidar ilişkilerinin patriyarkanın yeniden üretimiyle ilişkisini de ele almaya başlamıştır.[6]

Erkeklik çalışmalarının, erkeklikler arasındaki farklılıkları konu edinen araştırma sahası içerisinde, öne çıkan kavramlardan biri R. W. Connell'ın *hegemonik erkeklik* kavramıdır. Temelinde erkek egemenliği ve kadının ezilmesi bulunan kavram, aynı zamanda "suç ortağı, mağdur ve marjinalleştirilmiş erkek" kategorileriyle patriyarkayla farklı biçimlerde ilişkilenen çoğul erkeklik inşalarına dikkat çekmiştir.[7] Sonrasında feminizm tarafından eleştirilecek bu kavram, yine de patriyarkanın farklı erkeklik kategorilerini de kapsayan iktidar ilişkilerini teorileştirmek açısından başarılı bir adımdır. Zira farklı erkeklikler ve patriyarka arasındaki devamlılığın tartışmaya açılması ile patriyarka ve heteronormativitenin zorunlu bağı yeniden ortaya konmuştur.[8] Bu anlamda, post-yapısalcılığın etkisi altında feminizm ve erkeklik çalışmaları ilişkisi, bedenlerin cinsel kimliklere dair tutarlı anlatılarına yönelik tartışmalar, özellikle interseks bedenlerin ve translaların ikili cinsiyet sisteminin doğal kabul edilen hiyerarşisine müdahalesiyle dönüşmüştür.[9] Kimlik ve beden politikalarının birbirinden bu şekilde ayrışması, cinsiyetlendirilmiş bedenlerin sadece normatif erkekliklerden farklı erkekliklerin inşasıyla ilgili değil aynı zamanda cinsel kimlikler yelpazesini de içeren tartışmaları başlatmıştır. Böylece, iki alan arasındaki ilişki feminizm nazarında erkeklik çalışmalarının kadınları dışarıda bırakacak yeni bir ayrıcalıklı alan olarak biçimlenmesinden kaynaklı korkuyla biçimlenirken, gelinen noktada, mutlak bir erkek kategorisinin dağıtıldığı, erkek kimliğinin de bedensel çeşitliliği ve cinsiyet yelpazesi içerisinde kurulan muğlak bir alana dönüşmeye başlamasıyla sonuçlanmıştır.[10]

Bu noktada, yukarıdaki feminizm-erkeklik çalışmaları ilişkisine dair aktarılmaya çalışılan düşünce hattının önemli kırılma noktalarına işaret edebilmek adına çizgisel bir biçimde ifade edildiğinin

altının çizilmesi gerekir. Zira bu anlatı ne çizgisel ne de evrenseldir. Ardı ardına gelmediği gibi birbirini çoğu zaman dışlamaz, aksine birbiri içine girerek farklı kırılmalar, çatışmalar ve yer-değiştirmelerle biçimlenir. Dolayısıyla söz konusu ilişkinin Türkiye çerçevesinde ayrıca ele alınması gerekir.

Her ne kadar lisansüstü çalışmalarda konu olarak 1990'lı yıllarda yer almaya başlamış olsa da Erkeklik Çalışmaları'nın kendi adıyla Türkiye'deki toplumsal cinsiyet çalışmaları alanına bir alt disiplin olarak girişi 2000'lerin sonudur. 2013 yılında kendilerini bağımsız bir çalışma grubu olarak tanımlayan, fakat etkinlikleri göz önüne alındığında ilk (ve halen tek) akademik erkeklik çalışmaları grubu olan "sosyoloji, psikoloji, edebiyat, siyasal bilimler, medya çalışmaları gibi farklı alanlarda çalışan araştırmacıların ve aktivistlerin oluşturduğu" Eleştirel Erkeklik İncelemeleri İnisiyatifi kurulmuştur. Amacını "feminizm, LGBTQ ve toplumsal cinsiyet çalışmaları ve aktivizmlerinin açtığı eleştirel ve ataerkillik karşıtı yollardan ve onlarla dirsek teması içinde ilerleyerek, erkekliklerin eleştirisini yapan herkesi bir araya getirmek" olarak tanımlayan İnisiyatif, 2014 Şubat'ından beri Türkiye'nin erkekler ve erkeklikler üzerine ilk süreli hakemli dergisi olan *Masculinities Journal: A Journal of Identity and Culture / Erkeklikler Dergisi: Bir Kimlik ve Kültür Dergisi*'ni yayımlamaktadır. Yine 2014 yılında Türkiye'nin Erkekliklerle ilgili ilk uluslararası sempozyumunu "Kimlikler, Kültürler ve Toplumlar" başlığıyla düzenleyen İnisiyatif, çalışmalarına atölye ve çalıştaylarla devam etmiştir. Eylül 2019'da ise "Erkeklikler: Zor Zamanlarda Güçlükler ve İmkânlar" başlığıyla "otoriter rejimler ve neoliberalizm bağlamında" erkeklikleri tartışmaya açan ikinci uluslararası sempozyumlarını düzenlemişlerdir.[11] Sempozyum içeriğine bakıldığında, konuların erkekleri ve erkekliklerin farklı disiplinlerde ele alınmasının yanı sıra kısıtlı da olsa Erkeklik Çalışmaları alanının kendisini de sorun haline getiren tartışmaları içerdiği görülmektedir. Bu kendi üzerine dönen bakış, alanının feminizmle olan ilişkisi açısından verimli bir potansiyel barındırmaktadır; fakat İnisiyatif'in kendi çalışma alanları içerisinde bu tartışmaya açılan ayrı bir başlığa rastlanmamaktadır. Bu bağlamda, Türkiye'de her gün bir yenisi eklenen erkek şiddetine dair güncel olaylara ilişkin reaksiyoner bir tavırları olmasa da İnisiyatif, alanla ilgili güncel başlıklar ve alanın kendi üzerine yönelen eleştirel tartışmalar için akademi içerisinde bir zemin sağlamaktadır.

"Erkeklik nedir? Küçülebilen bir şeydir", 8 Mart 2018 Feminist Gece Yürüyüşü'nde yer alan bir pankart.

Akademi içerisinde karşılık bulmayan reaksiyoner tavır, (özellikle 2008-2013 arası oldukça hareketli olan) aktivizm temelli "erkek" örgütlenmelerinde bulunabilir. Bu erkek örgütlenmeleri içerisinde, (kuruluş sırasına göre) Biz Erkek Değiliz İnisiyatifi (BEDİ), Erkek Muhabbeti ve Rahatsız Erkekler isimli üç "erkek örgütlenmesi" ön plana çıkar.[12] Rahatsız Erkekler, Haziran 2012'de kadınlar adına konuşmayı reddederek "Kürtaj Yasağına Karşı Erkekler" adıyla yapılacak eylemin çağırıcılığını üstlenip devamında atölye çalışmaları yapmayı amaçlamışsalar da topluluk olarak değerlendirildiğinde eril tahakkümün tartışıldığı bir blog ve sosyal medya grubu olarak kalmıştır. Bu açıdan, daha uzun soluklu ve bir "erkek ha-

reketinin" öznesi olmaya aday oluşumlar olarak BEDİ ve Erkek Muhabbeti daha ayrıntılı bir biçimde incelenecektir.

Nisan 2008'de İtalyan sanatçı Pippa Bacca'nın tecavüz edilerek öldürülmesine karşı "erkekler" tarafından konan tepkiden hareketle ortaya çıkan BEDİ, kendini "toplumda hâkim olan erkeklik biçimlerine, cinsiyetçiliğe, dayatılmış cins kimliklerine ve homofobiye karşı olan anti-otoriter bir erkek inisiyatifi" olarak tanımlamıştır. Manifesto niteliğindeki ilk bildirilerinde, söz konusu tecavüzün kendisinden ve toplumsal yankısının ikiyüzlülüğünden duydukları utancın altını çizerek, "tecavüz etmek, namus bekçiliği yapmak, öldürmek, homofobiklik, hayatı ve sokakları kadınlara dar etmek erkeklikse biz erkek değiliz," diyerek kendilerine atfedilen toplumsal cinsiyet rollerini reddettiklerini açıklamışlardır. Ahmet Yıldız cinayeti, taciz ve tecavüz gündemleri ve 8 Mart (2011) yürüyüşüyle ilişkili olarak yayınlanan diğer bildiri ve metinleri, hem kadın sömürüsüne yönelik bir fail sorumluluğunu taşıyan hem de heteronormativiteye karşı rahatsızlıklarını dile getiren bir söylem içermektedir. Erkekliklere karşı verdikleri mücadeleyi, "korunaklı erkeklik zırhlarını" bilinçli bir şekilde reddedebilen ve yeri geldiğinde "özür dileyebilen" bir vazgeçişi benimseyen bir yerden tanımlayan BEDİ, toplumsal sorunlara sessiz kalmayan bir erkek topluluğu olarak feminist bir perspektiften kıymetli bir oluşum olarak değerlendirilebilir.

2010 yılında kurulan Erkek Muhabbeti, BEDİ'den bir sivil toplum örgütü olan Sosyal Kalkınma ve Cinsiyet Eşitliği Politikaları merkezî - SOGEP çatısı altında bir araya gelmesi ve ağırlıklı olarak İstanbul'da yaşayan ve üniversite öğrencisi erkekler arasında atölyeler, bilinç yükseltme grupları ve çalışma grupları düzenlemeyi hedeflemesi açısından ayrışır. Düzenledikleri atölyelerde "anti-feminist ya da heteroseksist katılımcı" istemediklerinin altını çizmeleri, hedef kitlelerinin daha ayrıcalıklı ve bilinçli erkeklerden oluştuğuna işaret eder. Patriyarkayı münferit erkeklik vakaları olarak değil yapısal bir sorun olarak ele alarak değişimi mümkün kılacak erkek failliğini ve sorumluluğunu üstlenen bir mücadeleyi benimseyen Erkek Muhabbeti; aynı zamanda erkeklere yönelik cinsel şiddet gibi (Pozantı tecavüzleri) sessizleştirilmiş gündemlere de yer vererek erkekliklere dair mağduriyet alanlarını da tartışmaya açmıştır. Erkeklik deneyimlerini, patriyarkayı sadece ikili cinsiyet rejimi üzerinden okuyan bir duruştan değil; biseksüel ve trans görünmezliğine, mevcut cinsiyet rejiminin türcü ve kapitalist niteliklerine dair çeşitli kesişimsel alanlara da genişleterek hem erkek öznenin çeşitliliğini tanıyan hem de farklı suç ortaklıklarına işaret eden bir duruştan ele almışlardır. Zira, başından beri kendilerine dair açıklamalarında feminizmin yanı sıra queer hareketin/teorinin rehberliğinde olduklarını vurgulamışlardır. Nitekim, kendilerini bir "erkek örgütü" olarak tanımlasalar da buradaki "erkeği, tanımlama amacıyla değil, betimleme amacıyla kullandıklarını" ifade ederek cinsiyetin sabitlenmesiyle ilgili queer menşeli sıkıntılarını dile getirmişlerdir. Bu anlamda, "kadın düşmanı" ve kadın hakları savunucusu olarak "kahraman erkek" ikiliğine sıkışmadan, patriyarkaya karşı mücadele edecek bir erkek oluşumunun imkânını "tedirginlikle" ele aldıkları söylenebilir. Nitekim, pro-feminist "etiketine" de belirli bir mesafeyle yaklaşmışlar ve hedeflerini "erkeklere rağmen" verilen feminist mücadeleyi desteklemekten ziyade, bu mücadelenin eleştirileri doğrultusunda dönüşmek olarak ifade etmişlerdir. Bu anlamda, Erkek Muhabbeti, mücadelenin kendisinin imkânıyla birlikte, bu mücadelenin öznesini de sorunsallaştıran tedirginlikleri ve feminist bir dönüşüm vurguları düşünüldüğünde, feminizm açısından erkeklik çalışmalarına

ilişkin tartışmalara ilişkin oldukça değerli bir platform olma özelliği taşır.

Erkeklik çalışmaları (yukarıda ana hatlarıyla ele alınan) hareket nezdinde son yıllarda erkek örgütlenmelerinin topluluk olarak sönümlenmesiyle birlikte bir sessizliğe gömülmüştür. Bu açıdan, Bianet'in 2018 yılı boyunca "52 hafta 52 erkek - Tesadüf Değil Erkek Şiddetini Yazıyor" yazı dizisi alan için önemli bir projedir.[13] Medya, edebiyat, akademi vb. gibi farklı alanlarda söz sahibi erkeklerin kendi "erkekliklerine ve erkeklerin ürettiği şiddete" dair paylaşımlara yer vermeyi amaçlamış olan bu proje, erkeklere yönelik bir yüzleşme çağrısı olması açısından önemli bir girişimdir; fakat feminist okurlar açısından bir hayal kırıklığı yaratmıştır. Bunun sebebi, anlatıların kendi öznellikleri üzerinden samimi bir yüzleşmeyi çoğunlukla gerçekleştirememesi ve bu anlamda yüzleşmeden ziyade birer "kaçış" hikâyesine dönüşmüş olması ve dahası yeri geldiğinde yeniden kadınlara akıl verme cüreti göstermiş olmasıdır. Yine de özellikle erkek özne pozisyonundan erkeklikler hakkında nasıl konuşulacağının önemli bir sorun olduğunu ortaya koyması açısından projenin kıymetini teslim etmek gerekir. Zira, Barış Ünlü'nün "erkek entelektüellere özgü bir her şeyi bilme, görme, önceden görme iddiası ve arzusu ve daha da önemlisi tüm bunları yapmayı kendine hak görme duygusu" şeklinde ifade ettiği, erkeklerin erkekliklerini konuşurken eril iktidarın yeniden üretilmesi tehlikesi Bianet'in yazı dizisinde de bizzat gerçekleşmiştir.[14] Bu açıdan, erkeklik çalışmaları ve feminizm arasında kurulacak sağlıklı bir ittifak için gerekli adımlardan biri olan kendi erkekliğini sorun haline getirebilen, kendi üzerine dönebilen bir eleştirel bakış yazı dizisinde kendine çok az yer bulmuştur.[15]

Sonuç olarak, Erkeklik Çalışmaları olarak kendine has bir alanın ortaya çıkması, erkeğin cinsiyetlendirilmesi anlamına gelir. Zira erkeğin cinsiyetten azade tutulması, "(normatif) insan" olarak kodlamak anlamına geleceğinden cinsiyetin kadına özgü bir şey olmadığının altının ısrarla çizilmesi gerekir. Dolayısıyla erkekliğe dair cinsiyet kimlikleri alanındaki sessizlik, aslında bir üst-cinsiyet olarak erkekliğin tahakkümünün sesi olacaktır. Bu açıdan kimin tahakküm altına alındığının yanı sıra, bu tahakkümün hangi özneler tarafından gerçekleştirildiği yani kimin ayrıcalıklı olduğu meselesinin de ön plana çıkarılması gerekir. Bu da erkekliğin ayrı bir başlık olarak üstün bir grubun incelenmesi anlamında tartışmaya açılması, konuşulması ve bizzat konuşturulması anlamına gelir.[16] Fakat bu "konuşmanın" kendine has tehlikeleri vardır. Zira feminizmin dönüştürücü gücüyle kurulacak bir ittifakla patriyarkaya karşı olabileceği gibi aynı zamanda eril iktidarın yeniden üretimine teşne ayrıcalık sahibi bir üst grubun konuşması olarak patriyarka yararına da olabilir.[17] Fakat bu tehlike konuşan öznenin kendi pozisyonuna dair alacağı eleştirel duruş ve sorumlulukla bertaraf edilebilir. İşte, feminizmin erkeklik çalışmalarıyla olan gerilimli ilişkisi tam da bu konuşmanın yapıldığı pozisyona bağlı olarak kendi üzerine dönebilen (refleksif-düşünümsel) ve sorumlu bir failliğin eksikliğiyle ilişkilidir. İddia edildiği gibi "erkeklerin patriyarkaya karşı çıkmasına ve değişmesine duyulan ihtiyacın reddiyle" değil.[18]

Feminist düşünürler, son dönem eleştirilerinde özellikle, erkeklik çalışmalarında öne çıkan ve bu anlamda Türkiye akademisinin de azade olmadığı "kategorik düşünme biçimine" dikkat çekmiştir.[19] Zira hegemonik erkeklikten sonra alandaki, erkeklikleri isimlendirme çabası devam etmiştir.[20] Her ne kadar bu girişimler, erkeklerin erkeklik deneyimlerini değerlendirmek adına cinsiyet ve iktidar ilişkileri alanına yapılmış değerli katkılar olsa da kendi üzerine düşünen (düşünümsel) bir öznelliği ve failliği yeterince

önemsemez.[21] Zira erkekliği "isimlendirme" çabası erkekleri erkeklikten ayırmaya hizmet eder; böylece erkeklerin davranışlarının suçlusu kendi dışlarında vuku bulan bir "x erkeklik" olur.[22] Erkeklik bu şekilde erkeklere yapılan bir şey olarak konumlandırılır ya da erkeklerin kurbanı olduğu bir şey olarak; iki durumda da pasif, sadece maruz kalan bir özneden bahsedilir. Nitekim alanda çalışan akademisyenlerden biri olan Cenk Özbay, Bianet'in yazı dizisinden ve kendi deneyimlerinden yola çıkarak, "erkeklerin kendi erkekliklerinden olumsuz bahislerinde edilgenleştikleri ve özneleşme iradesi gösteremediklerini" tespit eder. Bu tespit, erkek öznenin kendine yönelen bakışında karşılaştığı olumsuzlukları, karşı çıkamadığı ve dönüştüremediği bir "dayatma" olarak dışsallaştırdığına işaret eder. Bu dışsallık, özneyi sorumluluktan azade kılar; bir başka deyişle failliğini elinden alır.[23] Nitekim, Türkiye akademisinde de oldukça sık kullanılan "hegemonik erkeklik" kavramı üzerinden düşünüldüğünde, kavramın patriyarka ile özdeş olmayıp "sürekli hayata geçirilmesi imkânsız bir ideal", dolayısıyla gündelik hayatta çok az kişinin gerçekleştirebildiği bir kategori olduğu görülecektir. Özellikle (Bianet yazı dizisinde de bir örneği görüldüğü gibi) şiddet söz konusu olduğunda, bu özdeşleşilmesi zor kavram üzerinden yürütülen tartışmalar, erkeklere patriyarkayla kurdukları iş birliğinin sorumluluğundan kaçabilecekleri, faili olmadıkları bir güvenli alan yaratma tehlikesi barındırır. Benzer bir sorunla feminizm "tecavüz ve tecavüzcü erkek" meselesi üzerinden mücadele etmiştir. Bu mücadele, tecavüzcünün sorumluluk taşımayan "bir hasta", "bir sapkın" ya da gündelik hayatta karşılaşmadığımız "bir yabancı" olduğuna dair anlayışı besleyen "tecavüz eden erkek hasta erkektir"[24] mitine karşı verilmiştir. Bu açıdan, hegemonik erkeklik kavramının erkeği bir "canavar" olarak resmetmeye teşne bir kavram olduğunun altının çizilmesi gerekir. Halbuki patriyarkanın ve kadın sömürüsünün ve kadına yönelik şiddetin öncelikli faili olan erkek oldukça sıradan bir erkektir.

Erkeklik çalışmalarındaki sorumluluktan azade kılınabilen bu özne, iktidarın öznelere dayatıldığı ve kimliklerin/öznelerin "bütünsel, mutlak ve durağan" olduğu varsayımından hareket eden bir anlayışı yakınsar. Dolayısıyla erkeklik çalışmalarının sabit kimlik kategorilerini istikrarsızlaştırmaya yönelen feminizmin aksine, yapısal ve modernist yaklaşımları merkezine aldığı iddia edilebilir.[25] Bu anlamda, kimlik kategorilerini cinsiyet alanında daha akışkan ve çeşitli pratikler olarak ele alan queer başta olmak üzere post-yapısalcı yaklaşımlar, bu modernist yaklaşımın homojen tipolojilerinin durağanlığını bozabilme kapasitesine sahiptir.[26] Bu kapasite, erkek eşittir heteroseksüel natrans erkek ezberinin bozulmasını, eşcinsellik ve biseksüellik gibi farklı cinsel yönelimleri ve trans erkeklerin de tanınmasını mümkün kılar. Mücadelenin bu şekilde teori alanında hetero-patriyarkaya genişletilmesi, harekete destek açısından da önemlidir. Söz konusu teorik kapasitenin mümkün kılacağı bir diğer zemin ise erkeklerin değişimi başlatabilecek failler olarak tanınması ile ilişkilidir. Zira erkeklik çalışmalarının feminist perspektifle ittifakı, düşünümsel bir öznellik ve failliği kapsayacak biçimde gerçekleşmediği müddetçe dönüşümden bahsedebilmek mümkün değildir. Erkeklerin kendi içlerinde ya da aralarındaki dönüşümü yeni kaçış yollarının önünü açarak değil ancak faili olduğu erkeklikle ilişkilenebilen ve onun üzerine düşünebilen erkeklerle mümkün olacaktır; feminizm ile birlikte feminizm adına değil. ❐

DİPNOTLAR

1 Chris Beasley, "Mind the Gap? Masculinity Studies and Contemporary Gender/Sexuality Thinking", *Australian Feminist Studies*, 28: 75, 2013, s. 108-124, s. 111; Jeff Hearn ve David Morgan, "Men, Masculinities and Social Theory", *Men, Masculinities and Social Theory*, der. Jeff Hearn ve David Morgan, Unwin Hyman, Londra ve Boston, 1990, s. 7.

2 Gökçesu Akşit, Berfin Varışlı, "Türkiye'de eleştirel erkekler ve erkeklikler konusunu feminizm içinde çalışmak: Jeff Hearn ile erkekler ve erkekliklere ulusaşırı yaklaşımlar üzerine bir röportaj" *Fe Dergi* 6, no. 2, 2014, s. 81-86.

3 Bu alanda öne çıkan bazı çalışmalar bkz. Warren Farrell, *The Liberated Man*, Random House, New York,1974; Joseph Pleck ve Jack Sawyer, *Men and Masculinity*, Prentice Hall Press, New Jersey, 1974; Joseph Pleck, *The Myth of Masculinity*, The MIT Press, Cambridge, 1983; Warren Farrel, *Why Men Are the Way They Are*, McGraw Hill, New York, 1986; Warren Farrel, *The Myth of Male Power*, Simon ve Schuster, New York, 1993.

4 Robyn Wiegman, "Unmaking: Men and Masculinity in Feminist Theory", *Masculinity Studies and Feminism: New Directions*, der. Judith Kegan Gardiner, Columbia University Press, New York, 2002, s. 31-60, s. 33-38.

5 Örneğin, siyah kadın hareketinin beyaz ırk üstünlüğü vurgusu (Angela Davis, *Women Race and Class*, Vintage, New York, 1983; bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center*, South End, Boston, 1984; Audre Lorde, *Sister Outsider*, Crossing, New York, 1987).

6 İlgili literatür için bkz. R. W. Connell, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, çev. Cem Soydemir, AyrıntıYayınları, İstanbul, 1998; Jeff Hearn, *The Gender of Opression*: Men, Masculinity and the Critique of Marxism, Prentice Hall, New Jersey, 1987; Tim Carrigan, Bob Connell ve John Lee, "Towards a New Sociology of Masculinity", *Theory And Society*, 14 (5), 1985, s. 551-604; Lynne Segal, Slow Motion: Changing Masculinites, Changing Men, Rutger University Press, New Jersey, 1990.

7 R. W. Connell, *Masculinities: Second Edition*, University of California Press, Berkley, Los Angeles, 2005, s. 76-81.

8 Eve Kosofsky Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, New York, 1985.

9 İlgili alanın ilk yayınları için bkz. Sandy Stone, *The Empire Strikes Back: A Posttransexual Manifesto*, 1987, https://sandystone.com/empire-strikes-back.pdf (erişim 06.10.2019); Cheryl Chase, "Hermaphrodites with Attitude: Mapping the Emergence of Intersex Political Activism", *GLQ*, 4 (2), 1998, s. 189-211.

10 Wiegman, s. 55-56.

11 Dergi, sempozyumlar ve çalıştaylar için bkz. http://masculinitiesjoumal.org (erişim 06.10.2019).

12 Bu örgütlenmelerle ilgili tüm bilgileri Erkek Muhabbeti'nin en son 2013'te güncellediği "Erkekler Dile Geldi" metninden ulaşıyoruz. Erkek Muhabbeti 2014 yılında dağıldığı için artık bir siteleri yok; bu dokümanlara Erkek Muhabbeti eski üyesi Bilhan Gözcü sayesinde ulaşılmıştır.

13 Projeyi duyuran haber için bkz. Haluk Kalafat, "52 Erkek 52 Hafta", https://bianet.org/bianet/kadin/193117-52-erkek-52-hafta (erişim 06.10.2019).

14 Can Tonbil'in bizzat proje içerisindeki yazılara atıfla ortaya koyduğu "açükleme" (mainsplaining) girişimleri için bkz. Can Tonbil, "Müsaadenizle Açüklüyorum", http://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/203168-musaadenizle-acukluyorum?bia_source=rss, 05.12.2018.

15 İstisnalardan biri Barış Ünlü'nün yazısıdır: "...bu türden büyük soruları ancak bir erkek sorar diye düşünmekten kendimi alamıyorum"; Barış Ünlü, "Düşünce Dünyası ve Erkeklik", http://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/196908-dusunce-dunyasi-ve-erkeklik, 06.06.2018.

16 Harry Brod, "Studying Masculinites as Superodinate Studies", *Masculinity Studies and Feminism: New Directions*, der. Judith Kegan Gardiner, Columbia University Press, New York, 2002, s. 161-175.

17 Nitekim erkeklik çalışmaları alanının feminist olma iddiası, son dönemde, feminist

yazarlar tarafından iki alan arasında giderek artan uyumsuz ilişkiye işaret edilerek eleştirilmiş ve erkeklik çalışmalarının özellikle teorik alanına feminist metodolojiye dönmeleri için çağrılar yapılmıştır. İlgili çalışmalar için bkz. Caroline Ramazanoğlu, "On Feminist Methodology: Male reason versus female empowerment", *Sociology, 26*, 1992, s. 207-212; Bob Pease, "(Re)Constructing men's interests", *Men and Masculinities, 5*, 2002, s. 165-177; Victoria Robinson, "Radical revisionings? The theorizing of masculinity and (radical) feminist theory", *Women's Studies International Forum, 26*, 2003, s. 129-137; Melanie McCarry, "Masculinity studies and male violence: Critique or collusion?", *Women's Studies International Forum, 30*, 2007, s. 404-415; Jeff Hearn, "From hegemonic masculinity to the hegemony of men", *Feminist Theory, 5*, 2004, s. 49-72l Rachel O'Neil O'Neil, "Whither critical masculinity studies? Notes on inclusive masculinity theory, postfeminism, and sexual politics", *Men and Masculinities, 18*, 2015, s. 100-120; Andrea Waling, "Rethinking Masculinity Studies: Feminism, Masculinity, and Poststructural Accounts of Agency and Emotional Reflexivity", *Journal of Men's Studies*, cilt 27 (1), 2019, s. 89-107; Chris Beasley, "Is masculinity studies increasingly the "odd man" out? Considering problems and possibilities in contemporary gender/sexuality thinking", der. A. Biricik ve J. Hearn, *Deconstructing the hegemony of men and masculinities* (s. 173-181) (cilt VI). Linköping and Örebro, Sweden: Centre of Gender Excellence (GEXcel), 2009; Chris Beasley, "Problematizing contemporary men/masculinities theorizing: The contribution of Raewyn Connell and conceptual-terminological tensions today", *The British Journal of Sociology, 63*, 2012, s. 747-765; Chris Beasley, "Caution! Hazards ahead: Considering the potential gap between feminist thinking and men/masculinities theory and practice", *Journal of Sociology, 51*, 2015, s. 566-581.

18 bell hooks, *Değişme İsteği Erkekler, Erkeklik ve Sevgi*, bgst Yayınları, İstanbul, 2018, s. 14.

19 Beasley, 2012, 2015; Kalle Berggren, "Sticky masculinity: Post-structuralism, phenomenology and subjectivity in critical studies on men", *Men and Masculinities, 17*, 2014, s. 231-252.

20 Ayrıca bkz. Toxic masculinity (toksik erkeklik) için Daniel Gross, "The Gender Rap: 'Toxic Masculinity' and Other Males Troubles", *New Republic*, Nisan 1990; Terry A. Kuper, "Toxic Masculinity as a Barrier to Mental Health Treatment in Prison", *Journal of Clinical Psychology*, 61, 2005, s. 713-724; *inclusive masculinity* (kapsayıcı erkeklik) için Eric Anderson, *Inclusive masculinities: The changing nature of masculinities*, Routledge, New York, 2009; hybrid masculinities (melez erkeklikler) için Tristen Bridges ve C. J. Pascoe, "Hybrid masculinities: New directions in the sociology of men and masculinities", *Sociology Compass, 8*, 2014, s. 246-258.

21 Connell ve Messerchmidt faillik meselesine hegemonik erkeklikle ilgili yeniden düşündükleri makalelerinde dikkate alırlar ama birkaç bahis olarak geçer, teorize edilmemiştir ("Hegemonic masculinity: Rethinking the concept", *Gender and Society, 19*, 2005, s. 829-859); Wailing, 2019; Beasley, 2012.

22 M. McCarry, 2007.

23 Cenk Özbay, Erkekler Dile Düşünce, https://m.bianet.org/bianet/kadin/204780-erkeklikler-dile-dusunce, 24.01.2019.

24 Diana Scully, Tecavüz/Cinsel Şiddeti Anlamak (çev. Şirin Tekeli, Laleper Aytek), Metis Yayınları, 2019.

25 Beasley, 2015, s. 575.

26 İlkay Özküralpli, "Queer Teori", *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*, der. Feryal Saygılıgil, Dipnot Yayınları, Ankara, 2016, s. 211-229, s. 217-221.

*Türkiye'de Yerleşik İktisada Alternatif Bir Yaklaşım: Feminist İktisat**

YELDA YÜCEL

Bu metnin amacı, ana akım iktisat disiplinine bir karşı çıkış ve alternatif olarak gelişen feminist iktisadın etkilerini, Türkiye iktisadi yaşamına ve toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri ile mücadeleye katkısı bağlamında tartışmaktır. Feminist iktisat Türkiye'de yeni bir alandır; feminist sosyal bilimlerin epistemoloji ve yöntemlerini kullanarak yerleşik iktisat disiplininin eril yapısını gözler önüne serer ve alternatif bilgi üretimi, politika tasarımı önerilerini sunar. Bu nedenle sosyal bilimlerin diğer alanları ile çokça etkileşir. Emek, göç, sosyal politika gibi nice toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri ile örülü alanda diğer sosyal bilimlerle buluşur. Hatta, bu bağlamda Türkiye'de feminist iktisat çalışmalarının ilk öncüllerinin çoğunlukla sosyologların yaptığı emek çalışmaları olduğu söylenebilir. Bu yazının vurgusu, diğer alanlardan feminist araştırmacıların değerli katkılarını yok saymadan bir disiplin olarak feminist iktisadın Türkiye'de kuram, çalışma alanları ve örgütlerine dair kısa bir değerlendirme yapmaktır.[1]

(*) Bu yazının derlenmesinde görüş ve destekleri için Begüm Acar'a, Serap Güre'ye, İpek İlkkaracan'a, Özge İzdeş'e, Şemsa Özar'a, Feryal Saygılıgil'e, Gülay Günlük Şenesen'e, Gülay Toksöz'e ve Çağla Ünlütürk Ulutaş'a çok teşekkür ederim.

BİR KARŞI ÇIKIŞ OLARAK FEMİNİST İKTİSAT

Feminist iktisat toplumsal cinsiyet kaynaklı sistematik eşitsizlik ve tahakküm ilişkilerinin iktisadi sonuçlarını sorgular (Barker ve Kuiper, 2003; Rai ve Wailen, 2014). Kârın (ya da bireyin faydasının) en yüksek düzeye çıkarılmasının hedeflendiği, sermaye birikimi ve ekonomik büyümeyi merkeze alan ana akım ekonomi modelleri yerine insani ihtiyaçların ve dirliğin (well-being) sağlanmasını hedefleyen modelini savunur. Ekonomi politikalarının daha etkin, hakkaniyetli ve sürdürülebilir çevre ve toplumlara hizmet etmesini sağlamaya çalışır. Kurum ve yapıların toplumsal cinsiyetle ilişkisini, ekonomi politikalarının eşitsizliğe yol açıp açmadığını sorgular. Küresel büyük dönüşümlerin ve krizlerin kadınların ücretli ve ücretsiz emeği üzerindeki etkisini açığa çıkarmaya çalışır. Kadınları dışlayan süreçlere ve kadın emeğinin değersizleştirilme süreçlerine odaklanır. Küresel üretim zincirleri, bakım krizi ve ağları, göçmen işçi kadınlar, çokuluslu şirketlerde emek standartları, istihdam koşulları, bilişim teknolojileri ve bu alanların üretim ve yeniden üretim alanı ile ilişkisi feminist iktisatçıların çalıştığı konulardan sadece bazılarıdır.

Patriyarka ve toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü sorgulanmadan ve toplumsal cinsiyet bir analitik kategori olarak ele alınmadan üretilen iktisadi bilgi eril ve tahakküm içeren yapılara yol açar. Örneğin, böylesi bir yaklaşım kadınların (doğal) becerilerinin onları ev içinde uzmanlaşmaya yönelttiğini; dolayısıyla, kadınlar ve erkekler arasındaki özel ve kamusal alan paylaşımının bu rasyonel seçimlerin sonucu ortaya çıktığını savunur. Bu sayede kişilerin ve hanehalkının refahı en yüksek düzeylere çıkabilecektir (Becker, 1981; 1985).[2] Piyasa ve piyasa benzeri yapılara içkin olan bu kendiliğindenliğin içerisinde toplumsal cinsiyetin inceleme konusu haline gelmesine gerek yoktur. Benzer bir durum, makro düzeyde ülkeler arası iş bölümünde de ortaya çıkar. Bazı emek yoğun ülkelerde kadın emeğinin uluslararası göreli avantajı sağlayan en önemli girdilerden biri olması, kadınların özellikle ihracata dönük sektörlerde tercih edilmesine; böylece, başta Asya ülkeleri ve Çin olmak üzere pek çok gelişmekte olan ülkede 1970'lerden bu yana yüksek büyüme oranlarının kaydedilmesine yol açmıştır. Oysa, görgül çalışmaların yaygın olarak işaret ettiği gibi, kadın emeğinin uluslararası göreli avantajı sağlamasının nedeni emek piyasalarının cinsiyet eşitsizlikleri ile örülü yapısı, bu emeğin düşük ücretler, el becerileri, düşük örgütlenme düzeyleri ve kötü çalışma koşullarına dayanıklılık gibi maliyet düşürücü özellikleridir. (Barker ve Kuiper, 2003; Berik, 2007; Blecker ve Seguino, 2007; Elson vd., 2007; Elson, 2014).

Feminist iktisat tam olarak bu örtük/açık varsayımların ve ekonomi politikalarının yol açtığı eşitsizliklerin doğal ve kendiliğinden kabul edilmesine karşı çıkar. O nedenle, feminist iktisatçılar çoğunluğu erkek ve cinsiyet eşitsizliğine kör uzmanlardan oluşan akademide ve iktisadi karar mekanizmalarında daha fazla toplumsal cinsiyet bakışına sahip akademisyenin yer alması gerektiğini savunurken (Serdaroğlu, 1999; Jacobsen, 2003), aynı zamanda var olan yöntemlerden farklı yöntemsel yaklaşımların gerekliliğine vurgu yapar. Feminist görgüllük iktisatta formel matematik modellerin yanı sıra çoklu yöntemlerin disiplinler arası kullanımını esas alır. Yeni veriler, değişkenler ve bunlar arasında ilişkileri inceleyerek ekonomi olarak sayılan alanların çerçevesini genişletir.

"Feminist iktisat" sözcükleri akademik ve profesyonel anlamda ilk kez 1990 yılında Amerikan İktisat Birliği'nin (American Economic Association) yıllık toplantısındaki oturumda ortaya atılmıştır (Serdaroğlu, 1999: 76). Bu toplantı "Uluslararası Feminist İktisat Birliği"nin (International Association for Feminist Economics, IAFFE) 1992 yılında kurulmasına vesile olur. Birlik o günden bu yana iktisat disiplinine önemli katkılar sunan bir kurum olarak işlevini sürdürmekte, 1995 yılından bu yana *Feminist Economics* (*Feminist İktisat*) isimli uluslararası saygınlığı yüksek bir dergi yayınlamaktadır.

TÜRKİYE'DE FEMİNİST İKTİSADIN İZLERİ

Dünyada feminist iktisat –ya da diğer adıyla toplumsal cinsiyet ekonomisi– çoğunlukla ana akım iktisat eğitimi almış iktisatçıların, bu disiplinin kadınların iktisadi faaliyetlerine, özgünlüğüne yeterince eğilmediğini, dolayısıyla, kadınlar ve erkekler arasında var olan eşitsizlikleri görmediğini fark etmesiyle 1970'lerin başından itibaren gelişmeye başlar (Barker ve Kuiper, 2003; Beneria, 2003). Türkiye'de feminist iktisadın öncelikle iktisat ve sosyal bilimlerin diğer alanlarından feminist araştırmacıların kadın emeği alanında öncü çalışmaları ile 1980'lerin başından itibaren yaygınlaştığını iddia etmek çok hatalı olmaz (Ecevit, 2011; Memiş ve Özay, 2011; Ünlütürk Ulutaş, 2018; Özbay, 2019). İlk araştırmacılar doktora çalışma-

Kadın Emeği ve İstihdamı Girişimi'nce 15 Aralık 2018'de düzenlenen "Kriz, Kadınlar ve Kadın Emeği Forumu" toplantıları.

larını yurtdışında yaparken 1970'lerin feminist mücadelelerini tanımış, Marksist ve feminist yazından etkilenmiş, üretim alanında bir "kadın sorunu"nun varlığını fark etmişti. Özellikle Yıldız Ecevit ve Ferhunde Özbay gibi kadın emeği konusunda araştırma ve akademik bilgi üretiminin 1980'lerde Türkiye'de heyecan yaratan ilk feminist eylemliliklerle bağının kurulmasında önemli paya sahip akademisyenler, kadın emeği alanının üniversitelerde özellikle 1990'lardan itibaren kabul görmesinde, yüksek lisans programları, doktora programlarında derslerin açılması, yeni araştırmacıların bu alana hızla yönelmesinde etkili olan öncülerdir.

Feminist iktisat araştırmaları daha çok 1990 sonrasında yaygınlaşır. Türkiye'de kadın hareketinin eylemlilikleri ile gündeme damgasını vurduğu bu dönemde, kadınlar aleyhine ayrımcılıkların yadsınamayacak şiddeti ve sürekliliği ve akademide daha çok kadın öğrencinin yurtiçi ve yurtdışında toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini konu alan araştırmaları bu alanda bilgi birikim sürecini, kurumsallaşma çalışmalarını ve örgütlenme çabalarını beslemiş, büyütmüştür. 1990'lı yılların ikinci yarısından itibaren üniversitelerde kadın ve toplumsal cinsiyet araştırmaları yüksek lisans, doktora programları ve araştırma merkezleri kurulur. Bu sayede Türkiye'de gerek gelişmiş gerekse gelişmekte olan ülkelere kıyasla hatırı sayılır sayıda feminist akademisyen ve araştırmacı yetişir.

1980 sonrasında Türkiye'nin ekonomi politikaları serbest piyasayı merkeze alan neoliberal bir yaklaşımla yeniden şekillendirilirken, özellikle istihdam alanında kadınlar aleyhine süregiden eşitsizlikler politika yapıcılar tarafından piyasa işleyişini bozucu ve ekonomik etkinliği azaltıcı bir faktör olarak zaman zaman dile getirilmiştir. Türkiye'nin ülkeler arası insani gelişmişlik sıralamalarında gerilere düşmesindeki en büyük neden yine kadınlar aleyhine eşitsizlikler ve işgücü verilerindeki olumsuz seyirdir. Siyaset çevrelerinin kadın istihdamını arttırmaya yönelik o dönemki ilgisinde Türkiye'nin imzaladığı

Ferhunde Özbay

ŞEMSA ÖZAR

8 Nisan 2015 tarihinde sevgili Ferhunde aramızdan ayrıldı. O yıl, kendisinin derleyip yayına hazırladığı 1980'lerden başlayarak farklı dergi ve kitaplarda basılmış makalelerini topladığı *Dünden Bugüne Aile, Kent ve Nüfus kitabı* İletişim Yayınları'ndan çıktı. Kendisi kitabın basılı halini göremedi maalesef. Kitapta ailenin işlevleri ve tarih içinde değişimi, İstanbul nüfusu ve göç, devletin nüfus politikaları ile iktidarını inşa yolları ve Türkiye'deki demografik dönüşümün cinsiyet ve sınıf temelinde analizini yaptığı makalelerini toplamıştı. Kitabın iç kapağındaki tanıtım yazısına "[f]eminist bir muhalif olmayı kendisi seçti" yazmıştı.

Önce sözü Ferhunde'ye bırakıyorum:

> *Ferhunde Özbay 1944'te Sivas'ta doğdu. Ankara'da büyüdü. İstanbul'da yaşlandı. İlkokulda balerin, lisede mimar olmak istedi. Hiçbiri aile büyüklerinden destek görmedi. Babasının yönlendirmesiyle sosyal bilimci oldu. Feminist bir muhalif olmayı kendisi seçti.*
>
> *1966'da Sosyal Hizmetler Akademisi'nden lisans (şimdi Hacettepe Sosyal Hizmet Bölümü), 1969'da Hacettepe Nüfus Etütleri Enstitüsü'nden yüksek lisans derecelerini aldı. 1970'te Princeton Üniversitesi'nden demografi diploması ve Michigan Üniversitesi yaz okulundan örnekleme sertifikası aldı. Sosyoloji doktorasını Cornell Üniversitesi'nde yaptı. 1975'te mezun olunca Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü'nde akademik hayata atıldı. 2006'da Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden emekli oldu... Öğrencilerini çok sevdi.*
>
> *İlk yayınını 1968'de yaptı. Kadın emeği, aile, sosyal tarih, nüfus dinamikleri ve politikaları, İstanbul'un değişimi konularında düşündü, okudu, araştırdı, yeniden düşündü. Bu konularda makaleler yazdı. Çeviriler yaptı* (Özbay, 2015: yazar tanıtımı yazısı).

Bir de aynı kitabın *Giriş* yazısında "[k]itaptaki yazılarımın her birinin bir hikâyesi var" diyordu Ferhunde. Feministlerin hikâyeleri vardır, çünkü. Feministlerin içinde yaşadıkları tarihle, mekânla, iktidar ilişkileriyle hesaplaştıkları hikâyeleri vardır hep. Örneğin, o yıl sıkıyönetim ilan edilmiştir, Medeni Kanun'un yenilenmesi gündemdedir ve Ferhunde tek bir aile modelini direten iktidara karşı "kadın-erkek

uluslararası sözleşmelerin payı olduğu kadar daha sonra 1999'dan itibaren Avrupa Birliği'ne (AB) üyelik başvurusu ve AB'ye yakınsama süreçlerinin gerektirdiği düzenleme ihtiyacının da etkisi önemlidir (Toksöz, 2012). Bu sayede 2000'li yıllarda istihdamda kadınların desteklenmesi ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini konu alan araştırmalar kamu kurumlarından ve siyasi kesimlerden destek bulur.

Bu kapsamda özellikle 1990 yılında kurulan –o zamanki adıyla– Kadın Sorunları ve Statüsü Genel Müdürlüğü'nden (KSSGM) ve yürüttüğü çalışmaların feminist

arasında daha eşitlikçi ilişkileri özendiren bir aile yasasının çıkarılması için" (Özbay, 2015: 14) bir tepki makalesi yazar. Ferhunde'nin her makalesinin bir hikâyesi vardır.

"Akademik hayatım ilgi duyduğum konulara tutkuyla bağlanıp, gece-gündüz o soruna yoğunlaşmakla geçti" (Özbay, 2015:19) diyor. İlgi duyduğu, kendi ifadesiyle "tutku" duyduğu konular hep kenarda kalanların hikâyeleridir. İstanbul üzerine çalışmak en başta gelen tutkularından biri idi. Ama o İstanbul'a baktıkça hep ötekileri gördü: göçmenleri, kadınları, çocuk işçileri, evlatlıkları, köleleri...

"... İstanbul'da yerli-göçmen ayrımı, güç ilişkileri ile belirlenir. Güçsüz olanlar 'göçmen' olarak nitelendirilir. Ötekileştirilir. Güçlü olanlar kısa bir süre sonra kenti sahiplenip gelenlerden şikâyet etmeye başlar," (Özbay, 2015: 20) der, bugünlerimizi de görüyormuş gibi. Kendi çalıştığı alanların otosansürünü de büyük bir samimiyetle dile getirir. 1990'ları anlatırken: "... Sayımlarda etnik köken sorulmadığı için bilseniz bile Kürt göçü diyemezsiniz. Güneydoğu Bölgesi'nden gelenler diye adlandırırsınız. Anlayan ne demek istediğinizi anlar; ama olayın nedenlerine değinirken Güneydoğu'nun gelişmemiş bir bölge olması dışındaki gerçeklikler görmezden gelinmiş olur" (Özbay, 2015: 21).

Aslında akademik yaşamında araştırmayı ve yazmayı seçtiği alanlar da bir açıdan sosyal bilimler içinde kenara itilmiş, moda olmayan alanlardı. Demografi, sayısal ve sıkıcı bulunur mesela. Ferhunde'nin becerisi o sayıları kullanarak ailenin dönüşümünü, aile içi iktidarın değişimini, devletin iktidarını pekiştirirken nüfus politikalarını araç olarak kullanmasını ustalıkla anlatmasıydı. Hikâyelerin sadece sözle değil, sayılarla da anlatılabileceğini gösterdi. Sosyal bilimler içinde pek de hoş karşılanmadığı bir dönemde sayılardan vazgeçmedi. Sadece sayıları alt alta dizmedi, "nüfus politika-

Ferhunde Özbay

iktisat alanındaki katkılarından söz etmek gerekir. 1985 yılında Türkiye'nin imzaladığı Uluslararası Kadına Yönelik Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW) kapsamındaki yükümlülükler çerçevesinde kurulan bu genel müdürlük o dönem kadın-erkek eşitliğini güçlendirmek için politikalar üretmek ve bu amaçla mekanizmaları hayata geçirmekle sorumlu en yetkili kuruluştu.[3] Müdürlük bu çerçevede önemli araştırmalara öncülük etmiş, 1990'ların ikinci yarısında dört yıl boyunca kapsamlı bir "Kadın İstihdamının Geliştirilmesi Proje-

larının ezilenlerin sorunlarına kayıtsız kaldığı gibi eşitsiz ilişkileri pekiştirdiğini de" anlattı (Özbay, 2015: 27).

Ferhunde, merak duyduğu disiplinleri ve alanları çalışmalarında büyük bir incelikle yan yana getirirdi. Demografi, nüfus sosyolojisi, göç, kadın, aile, iktidar ilişkileri. Örneğin göç, onun için sadece bir nüfus hareketi değildi. Yazdıklarında göç sırasında aileye, kadına ne olur, göçmenlerin ilişkileri nasıl değişir, akrabalık ve komşuluk ilişkilerine ne olurun hikâyelerini de okursunuz.

Ben sevgili Ferhunde'yi 1990 yılında tanıdım. 1990'ın sonlarına doğru Boğaziçi Üniversitesi Ekonomi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaya başlamıştım. Tahmin edebilirsiniz, üniversitelerde "aykırı işler" yapan bir kadın olarak nelerle karşılaşıldığını. Ferhunde, Sosyoloji Bölümü hocalarındandı. Hocalığa yeni başlayan bir kadının, özellikle Ekonomi gibi erkek bir bölümde neler yaşayabileceğini iyi bildiğinden herhalde, büyük olasılıkla kendisinin bile tam anlamıyla uygulayamadığı "hayatta kalma", "dik durma" pratiklerini gösterdi bana, çoğunlukla da çaktırmadan. Bir kenara çekilip yalnızlaşmamam için beni Boğaziçi camiası ile tanıştırdı; arkamdan itti, yanımda durdu. Aynı zamanda yaptığım araştırmaların, yazdığım yazıların özenli eleştirmeni oldu. Feminist kızkardeşliğimiz böyle başladı.

Bize bilim yapmanın, sosyal bilimler de dahil, duygulardan arındırılmış bir şekilde yapılması gerektiği, belirli konulara duyarlı olunabileceği, ancak duygusallığın bilimselliği bozacağı, esas olanın "objektif" olmak olduğu söylendi hep. "Duygularınızı işinize karıştırmayın, objektif olun" denir ya... Onun tercümesi, "erkek egemen ideolojiyi yeniden üreten, sınıfsal yapıya dokunmayan tarafta olun"dur. Ferhunde duygularını işine karıştıran bir bilimselliği ve aktivistliği seçmişti. Yazılarını okurken satır aralarında, yaşamını güçlükler içinde sürdüren, oradan oraya sürüklenen, kendi tercihinden çok başkalarının dayattığı bir hayatı yaşamak zorunda kalanların meselelerini yüreğinde hissettiği anlaşılır. Bence tam da bu nedenle "[f]eminist bir muhalif olmayı kendisi seçti" yazmıştı tanıtım yazısına.

Kadınlar, çocuklar, göçmenler, evlatlıklar onun için araştırma nesnesi değillerdi. Bu konuda da ana akım bilimselliğe ters giderdi. Çocuk işçiler ya da evlatlıklar üzerine çalışırken onların daha iyi yaşam koşullarına sahip olmaları için çaba sarf ederdi. Bunu yaparken kendi bulunduğu yeri, akademik kişiliğini gözardı edecek kadar hayalperest de değildi.

Aramızdan ayrılmadan önce, kadın emeği üzerine 1979 ile 2011 tarihleri arasında farklı dergi ve kitaplarda basılmış olan dokuz makalesini bir *Seçme Yazılar* kitabı yayımlamak amacıy-

si" yürütmüştü. Bu çalışma kapsamında Türkiye'de az çalışılmış konularda araştırmaların yapılması teşvik edilmiş, iktisat ve diğer alanlardan feminist araştırmacılar projenin farklı aşamalarında ve çeşitli projeler yoluyla bu çalışmaya katkıda bulunmuştur.[4]

KURAMSAL, YÖNTEMSEL VE GÖRGÜL KATKILAR

Hükûmet politikalarını etkileyen araştırmaları[5-6] (SPF, 2010; Toksöz, 2008; Toksöz vd., 2014), feminist çoklu yöntemlerle yaptıkları görgül çalışmaları ile bu-

la bir araya getirerek İletişim Yayınları'na göndermişti. Bu girişimi beklenmeyen gidişiyle kendi tarafından sonuçlandırılamadı. Bu kitabı yayına hazırlamaya gönüllü oldum. Onu çok seven arkadaşları, öğrencileri ve onu şahsen tanıma fırsatı bulamamış olsalar da yazdıklarından etkilenmiş genç araştırmacı ve akademisyenlerle kolektif bir çalışma yürüttük. Bu sayede kitap çok kısa bir süre içinde yayına hazırlandı ve basıldı (Özbay, 2019).

Bu kitaptaki makalelerin çoğunu daha önce okumuştum ama yayına hazırlarken hepsini topluca tekrar okudum. Okumalarım sırasında iki konu öne çıktı hep: Biri, yukarıda bahsettiğim, her alanda yaptığı araştırmalarda ötekileri bulup ortaya çıkarmasıydı. Örneğin, bir yazısında Türkiye'de kadın emeği çalışmalarında oldukça ihmal edilen kırsal kesimde kadın emeğini anlatır. Çocuklara yöneldiğinde, çocuk işçilere, ev işlerinde çalıştırılan çocuklara, ihmal edilmiş ve görünmez kılınmış kız çocuk hizmetçilerin hikâyelerini anlatır. Evin içine girince, cariyelere, ev kölelerine, mürebbiyelere, evlatlıklara, gelinlere uzanır. Tarihin içinden getirdiği ev işlerinde çalıştırılan bu kadınları günümüze getirir ve göçmen ev işçileri ile noktalar çalışmasını. Feminist politika üretirken kadınların eviçi emeği diye genellediğimiz o görünmeyen emeğin, aslında kendi içinde ne denli karmaşık ilişkiler ve kişiler barındırdığını anlatır bize. Bunu yaparken de tarih, göç, nüfus, İstanbul, kır, kent tüm bu konular hakkındaki derin bilgisini kullanır. Makalelerini okurken ikinci olarak peşimi bırakmayan duygu, Ferhunde'nin çalışmalarından layıkıyla faydalanmamış olmamdı. 1970'lerde yazdıklarını tekrar okuyunca, aslında şimdi mesele ettiğimiz birçok konuyu ne kadar önce tespit ettiğini, araştırdığını ve yazdığını fark ettim.

Ferhunde'nin aktivistliği ve akademisyenliği ayrı ayrı kompartımanlarda değildi; feminist muhalifliği ile muhalif akademisyenliği ustalıkla harmanlayabilenlerdendi. Aktivist olarak yaptığımız çalışmaları derslerinde okutur, feminist aktivistleri konuk olarak derslerine çağırırdı.

Ferhunde altyapıyı oluşturan bir aktivistti. Ön planda, kamusal alanda görünür olanın arka cephesini oluşturan, gerek örgütlenme gerek bilgi üretme bağlamında insanları bir arada tutan bir aktivistti. Bundan meramımın ne olduğunu anlatmak için KEİG'in (Kadın Emeği ve İstidamı Girişimi) kuruluşu ve sonrasında Ferhunde'nin rolünden bahsedeceğim.

Avrupa Birliği sürecinin hızlandığı 2005 döneminde art arda bazı işveren örgütleri, erkek örgütler tabii, kadın istihdamının artırılması üzerine konferans ve toplantılar yapıyordu. Türkiye'de kadın istihdamının düşüklüğü Avrupa Birliği karşısında Türkiye'nin

gün Türkiyeli feminist iktisatçılar üretimlerini ve dayanışmalarını sürdürmekte; bunların yanı sıra, toplumsal cinsiyet perspektifiyle lisans, yüksek lisans ve doktora düzeylerinde öğrenci yetiştirmeye, tezlere danışmanlık yapmaya devam etmektedir.

Feminist iktisat kuram ve epistemoloji alanında bilinen ilk Türkçe yayın Serdaroğlu'nun *Feminist İktisat'ın Bakışı (Postmodernist mi?)* isimli kitabıdır (1999). İşgücü piyasası, kayıt dışı, eğreti çalışma biçimleri, göç gibi ücretli kadın emeği alanına ilişkin sayısız çalışmanın yanı sı-

zor duruma düştüğü bir alandı. Bu toplantılarda kadınların ücretli işlerde yer almaması genel olarak eğitimlerinin düşük olmasına bağlanıyordu. Kadın istihdamının artırılması kadınlar için değil de ekonominin büyümesi için isteniyordu. Kadın emeğinin potansiyelini kullanmamak ekonominin büyümesi için bir kayıp deniyordu. Bu çerçevede 2006 Şubat'ında Türkiye İşveren Sendikaları Konfederasyonu, TİSK, bir *Kadın İstihdamı Zirvesi* düzenledi. Kadın emeği üzerine çalışan birkaç akademisyen, sendikacı ve kadın örgütlerinde çalışan aktivist kadınlar toplantıya davetli değildik, ama gittik. Patriyarka, ev içi/ev dışı cinsiyete dayalı rol ve iş dağılımı, bakım hizmetlerinin kadının sırtına yüklenmiş olması, işyerlerinde cinsiyetçi tutum gibi konularda korsan konuşmalar yaptık.

O dönemde feminist örgütler kadına yönelik şiddet ve kimlik konuları üzerine yoğunlaşmıştı, emek konusu raporlarda, bildirilerde geçse de bu konuda politika oluşturulması ve yaygınlaştırılması arka planda kalıyordu. Sendikalar ise, şimdi de olduğu gibi erkek egemendi; sendikalar içinde feminist kadınlar olsa da genellikle dışlanıyorlardı. Bu boşluktan doğdu KEİG.

TİSK'in Kadın İstihdamı Zirvesi'nin ardından *Kadın Örgütleri Ortak Basın Açıklaması* başlığı altında bu bakışı eleştiren ve kendi görüşlerimizi ve taleplerimizi ortaya koyan bir basın açıklaması kaleme aldık ve 38 kadın örgütünün imzasıyla yayınladık. Takiben, 2 Nisan 2006 tarihinde kadın emeği ve istihdamı alanında çalışan bir grup kadın sendikacı, aktivist ve akademisyen, örgütlenme ve politika önceliklerini tartıştığımız bir toplantı yaptık. KEİG bu toplantıda kuruldu.

24 Şubat 2007 tarihinde KEİG olarak ülke çapında kadın örgütleri ve konuyla ilgili tarafların katıldığı *Kadın Emeği ve İstihdamı Toplantısı*'nı düzenledik. Amacımız bir akademisyen araştırmacı örgütü kurmak değildi. Özellikle, farklı illerde, yerelde emek konusunda çalışan kadın örgütlerinin katılımı önemliydi. Konferanstan sonra KEİG, 16 ilden 32 kadın derneği ve oluşumunun üye olduğu bir platforma dönüştü. Kadın örgütleri platform kurunca biz araştırmacı ve akademisyenler açıkta kaldık. Bir derneğimiz yoktu. 23 Şubat 2007'de, emek ve istihdam konularında çalışan ve kendisini feminist olarak tanımlayan araştırmacılar ve akademisyenler kendi aramızda örgütlenerek adımızı KEFA (Kadın Emeği Feminist Araştırmacılar Grubu) koyduk ve KEİG'e üye olduk. KEFA'nın ilk üyelerinin isimleri toplantı sırasında Ferhunde'nin el yazısı ile veriliyor o zamanki koordinatörümüz Serap Güre'ye. "Kadın Emeği Feminist Araştırmacılar Grubu kurucu üyeleri: Ferhunde Özbay, Yıldız Ecevit, Şemsa Özar, Gülay Toksöz".

ra, yine farklı disiplinlerden pek çok feminist akademisyen ve araştırmacı hane içi emeği kadınlar aleyhine ayrımcılıkların temel kaynağı olarak kavramsallaştırmıştır. Bu emeğin görünmeyen, ücretsiz/karşılıksız bakım işlevi, diğer üretim biçimleri ve ücretli emek piyasası ile ilişkisi üzerine yapılan araştırmalar dünyada olduğu gibi Türkiye'de de iktisat disiplinine feminist katkıların en önemli yapıtaşlarını oluşturmuştur.[7] Ücretli ve ücretsiz/görünmeyen kadın emeği çalışmaları bu iki alanın buluştuğu bir zemin olarak sosyal politika alanının toplumsal cinsiyetli

KEFA'nın sanal grubunu oluşturmak üzere ilk mesajı yine Ferhunde atıyor. Toparlayıcı ve yüreklendirici, katılıma teşvik edici bir mesaj:

Bu grubun neler yapabileceğini hayal etmek bile çok hoşuma gidiyor. Üstelik hiçbir angaryası ve bürokrasisi de yok gibi gözüküyor. ...Farklı düşünceler çıkınca (umarım çıkar) üç günlük bir süre verip internetle oylayalım (mı?)

Ben bir ay için grubun kurulma yazışmalarına öncülük edebilirim. Sonra aramızdan birini ya da birilerini dönüşümlü olarak haberleşmeleri düzenleyen olarak seçebiliriz.

Sonra belki de bir Yahoo grubu kurar ve diğerlerine davet çağrısı yaparız. Hemen böyle bir yolu seçmedim. Çünkü ben eski kafalıyım. İnsanlar yahoo grubu da neymiş? Şimdi ben nasıl davete icabet edeceğim gibi sorularla endişelensinler istemedim. Bu konuda öneri???

Aramızdan ayrılmasından sonra Ferhunde ile ilgili yapacağım bir konuşmaya hazırlanırken KEFA e-posta grubuna arkadaşların Ferhunde ile ilgili anılarını göndermeleri için bir mesaj attım. Mesajlardaki anahtar kelimeler şöyleydi: "hep bizi toparlardı, en koptuğumuz dağıldığımız yerde bir e-postayla iş yapmaya, planlama yapmaya, birlikte durmaya davet eden toparlayıcı bir rolü var idi."

Mesajlar geldikçe farkına vardık ki, aslında çoğumuza destek olmuş ama bunu sadece o kişi ile ilişkisi içinde kurgulamış. Biz bilmezmişiz ama bizi toparlayan hep Ferhunde olmuş. "Çayla başlayıp konyakla devam ettigimiz sohbetlerimiz olurdu. Benim tükendiğim anlarda hep yanımdaydı," diye dile getiriyor bir arkadaş. "Ferhunde olmasaydı yarı yolda kalmıştım," diyor bir diğer arkadaş. Malum örgütlerde anlaşmazlıklar da olur, birileri bırakır gider, küser, o aşamalarda da Ferhunde küsenleri tekrar içimize katmış, biz yine topluca pek farkında olmamışız. "Bazen çok sert eleştirdiği de olurdu diyor arkadaşlar. Eleştirisini pat diye yapardı... Lafını esirgemezdi... Yumuşatmazdı da... Biz de silkelenip kendimize gelirdik..." Evet, Ferhunde düşündürürdü.

Yazıyı bir anımla sonlandırmak isterim. Benim üniversitedeki ofisim sosyoloji binasının ana kapısına bakardı. Ferhunde ve öğrencileri ders aralarında kapının önünde enerji dolu, kahkahalarla sohbet ederlerdi. Ben seslerini duyar ve penceremden onlara bakardım. O keyifli, heyecan dolu beraberlikleri beni de mutlu ederdi. Genellikle de hepsinin elinde sigara olurdu. Ben sigara içen birisi değilim. O denli güzel bir sahne olurdu ki karşımda, içimden yanlarına gideyim, onlara katılayım, birlikte bir sigara da ben tüttüreyim isterdim. ❐

yapısının araştırıldığı çalışmaların da gelişmesine yol açmaktadır.[8] Ana akım iktisat yaklaşımının itibar etmediği ancak ev içi üretimi görünür kılmakta en önemli araçlardan biri olan "zaman kullanımı anketleri" yoluyla yapılan çalışmalar ve "toplumsal cinsiyete duyarlı bütçeleme"nin yerel düzeyde yöntemsel yeniliklerle birlikte geliştirildiği araştırmalar Türkiye'de feminist yöntemleri çeşitlendirmekte, bilgi birikimini zenginleştirmektedir.

Feminist iktisat araştırmalarının temel odaklarından biri olan hane dışındaki

emek araştırmaları emek piyasasında kadınlar aleyhine tezahür eden eşitsizliklere, bunların nedenlerine ve bu eşitsizlikleri ortadan kaldıracak politika önerilerine yoğunlaşır. Türkiye'de kadınların erkeklere göre işgücüne katılımında ve ücretlerinde gözlenen düşük seviyeler; kadınları güvencesiz, eğreti ve geçici işlere hapseden emek piyasası katılıkları ve katmanlaşma; iş yerinde sistematik taciz ve şiddet (mobbing); ekonomik krizlerin emek piyasası üzerindeki toplumsal cinsiyetli sonuçları; yazılı olmayan, iş yerlerinde kadınların karar verici konumlara gelmesini, terfi ve ilerlemesini engelleyen camdan tavanlar; kadın istihdamının en yoğun olduğu tarım sektöründeki olumsuz koşullar, dönüşümler; göçmen kadın emeği ve sendikalar bu alanda çalışılan konulardan sadece bazılarıdır.[9] Çoğunlukla nicel yöntemlerin kullanıldığı hane dışı emek çalışmalarında son dönemlerde ana akım iktisat yazının makbul saymadığı nitel yöntemler de etkili bir şekilde kullanılmaktadır.[10]

Hane içi üretimin değerinin ortaya çıkarılması, kaynakların bölüşümünü mesele edinen iktisat disipline yönelik en önemli karşı çıkışlardan biridir. Bu üretim bir piyasa değeri taşımadığı (yani, piyasada belirlenebilen bir fiyatı olmadığı) için ülkenin üretim değerine katılmaz. Bu haliyle, kadınların iktisadi faaliyeti yok sayılır ve üretimden pay sahibi olması gereken kesimlerin tanımı ve kaynak bölüşümü baştan hatalı saptanır. Türkiye'de hane içi üretimin gayrisafi yurtiçi hasılanın (GSYH) içine dahil edildiği ilk çalışmalar sorunun kapsam ve büyüklüğünü açığa çıkarır niteliktedir (Kasnakoğlu vd., 1996; Kasnakoğlu ve Dayıoğlu, 2002). Bu çalışmalar hane içi üretimin değerinin yıllık GSYH'nin % 30-% 50'sine çıkabildiğini göstermiştir (aktaran Memiş ve Özay, 2011). Daha sonra hane içinde bir günde harcanan zamanı, saat-zaman cinsinden ve bu zamanın harcandığı faaliyetler temelinde ölçen zaman kullanım anketleri feminist iktisatçıların hane içi üretim ölçümü için başvurduğu en önemli araçlardan biri olmuştur. Türkiye için 2006 ve 2014-2015 olmak üzere iki kez yapılmış bu anketlere dayalı çalışmalar öncüllerinin bulgularını desteklemiş, iktisadın (büyüme, üretim, işgücü, sosyal güvenlik, iktisadi olarak faal olan-olmayan, yoksulluk gibi) temel kavramlarının ve politika araçlarının yeniden kurgulanması talebini çok güçlendirmiştir (Gündüz, 2008; Öneş vd., 2013). Zaman kullanım anketleri sadece hane içi üretimin yükünün kadınlar aleyhine eşitsiz dağıldığını göstermekle kalmamış; iktisadi krizlerin hane içi üretim, işgücü piyasasına katılım, işsizlik, enformel ekonomi gibi alanlarda yarattığı dönüşümleri izlemeyi olanaklı kılmıştır. Bu alanların toplumsal cinsiyet yapısını ve çoğunlukla kadınlar aleyhine gelişen koşullarını ortaya çıkarmış ve makroekonomik modelleme için yeni bir çerçeve sunmuştur (Kongar ve Memiş, 2017; Memiş ve Bahçe, 2013; Memiş ve İzdeş, 2018).

Türkiye feminist iktisat çalışmaları içinde politika tasarım tartışmalarını 2000'li yılların ikinci yarısından itibaren oldukça etkileyen bir diğer alan, toplumsal cinsiyete duyarlı bütçelemedir. Toplumsal cinsiyete duyarlı bütçeleme en temel tanımıyla kamu politika tasarımının, kamusal kaynakların dağılımının, politika uygulama ve denetiminin dezavantajlı kesimler lehine; özel olarak da köklü ve sürekli ayrımcılığa maruz kalan kadınlar lehine düzenlenmesi gerektiğini savunur; bunun araçlarını önerir. Bu yaklaşım ülkemizde merkezî düzeyde çeşitli nedenlerle çok karşılık bulamamıştır (Günlük-Şenesen, 2016) ancak Türkiyeli feminist iktisatçıların ve bu konuda çalışan ulusal ve uluslararası sivil toplum kuruluşlarının emeği sayesinde bugün yerel yönetim düzeyinde toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin kamusal hizmet sunumları ilişkisinde farkındalığının arttığını söylemek hatalı olmaz. İl veya ilçe düzeyinde pek çok belediyede bu duyarlılı-

gın izini stratejik plan, bütçe ve hizmet sunumunda gözlemek mümkündür (Günlük Şenesen, 2013; 2016; Günlük Şenesen vd., 2017; Yücel ve Günlük Şenesen, 2018, Akduran, 2013). Toplumsal cinsiyete duyarlı bütçeleme, bütçenin sadece bir bölümünün toplumsal cinsiyeti içerecek şekilde tasarımını veya sadece kadınlar için kaynak ayrılmasını değil, bütçenin bütününün toplumsal cinsiyet etkileri ile birlikte gözden geçirilmesini öngörür.

Kaynak dağılımı, güç savaşlarının ve cinsiyetçiliğin başat olduğu bir alandır. Bu nedenle bütçelemede kadınların konumunun iyileştirilmesi lehine Türkiye'de henüz ilerleme kaydedilmemiştir. Ancak kamu yönetimlerinin çeşitli düzeylerinde yapılan eğitimler, bu konuda hazırlanan eğitim materyalleri, Birleşmiş Milletler Kadın Birimi'nin (UN Women) ve diğer uluslararası kuruluşların Türkiye'de paydaşı olduğu ortak projeler bu konuda kayda değer bir birikimin oluşmasına yol açmıştır (Günlük Şenesen vd., 2017; Yücel ve Günlük Şenesen, 2018; Klatzer vd., 2015a; 2015b; 2015c). Bunlardan 2006-2014 yılları arasında İçişleri Bakanlığı ve UN Women'in paydaşı olduğu, yerel yönetimlerde "Kadın Dostu Kentler" olarak ortak isimlendirilebilecek projenin 10 kentte toplumsal cinsiyete duyarlı bütçeleme çıktılarının değerlendirildiği Günlük Şenesen vd.'nin (2017) çalışması yöntemsel çerçevesi ve karşılaştırılabilir makro bakışı ile önemlidir. Yine Birleşmiş Milletler Kalkınma Fonu (UNDP), UN Women, Sabancı Vakfı, Sabancı Üniversitesi, İçişleri Bakanlığı ve Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın 11 belediyede toplumsal cinsiyete duyarlı bütçeleme kapasitelerinin geliştirilmesinin amaçlandığı ortak projesi Türkiye için hazırlanmış rehber ve eğitim materyalleri ile akademik birikimi uygulama aşamasına taşımıştır (Klatzer vd., 2015a; 2015b; 2015c).

1980'lerden günümüze taşınan feminist iktisat birikimi 2000'li yıllarda bir Türkiyeli feminist iktisatçının dünya literatürüne "Mor Ekonomi Modeli" ile katkıda bulunmasıyla güçlenerek büyümüştür. Feminist makroekonominin bütünlüklü bir çerçevesini çizen bu model İpek İlkkaracan tarafından geliştirilmiş ve isimlendirilmiştir (İlkkaracan, 2013, 2017, 2018). Mor Ekonomi, kadınlar ve erkekler arasında eşitsiz dağılan bakım emeği yükünün toplumsal yaşamın diğer alanlarında köklü bir biçimde varlığını sürdüren istihdam ve kamusal alandaki diğer pek çok eşitsizliğin nedeni olduğu gerçeğinden yola çıkar ve öncelikle bakım ve hane içi yüklerin yeniden dağılımının sağlanmasından başlayarak diğer alanlarda da eşitsizlikleri giderecek feminist bir ekonomi modeli önerisi sunar. Bugün savunuculuktan akademik çalışmalara sivil ve siyasi kuruluşlar tarafından benimsenen ve uygulanmaya çalışılan bir yaklaşımdır.

Feminist ekonomi yazını her geçen gün yeni kitaplarla çoğalıyor. Bu kitaplardan oluşan bir seçki.

KURUMSALLAŞMA VE ÖRGÜTLENME ÖRNEKLERİ

Türkiye'de toplumsal cinsiyet ekonomisi alanında bilgi üretimine kurumsallaşma çabaları ve feminist eylemlikler de eşlik etmiştir. Türkiyeli feminist iktisatçılar

Mor Ekonomi

Mor Ekonomi'nin dört temel sac ayağı bulunur: Sosyal bakım hizmetlerinin altyapısının oluşturulması; iş-yaşam dengesi ve eşitlik için işgücü piyasasının düzenlenmesi ve denetlemesi; bakım ekonomisini gözeten kırsal kalkınma politikaları ve sürdürülebilir makroekonomik politikalar. Bunların ilki, bakım hizmetlerine yapılacak olan yatırımların (kamusal bakım kurumlarının inşası ve burada istihdam edilecek profesyonel kadrolara yapılacak olan harcamaların) toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini giderici ve ekonomik büyümeyi tetikleyici çoklu olumlu katkısı olduğunu savunur (İlkkaracan, Kim ve Kaya, 2015). İkinci boyut, iş-yaşam dengesi ve eşitlik için işgücü piyasasının düzenlenmesini, ev içi karşılıksız bakım emeğinin kadınlar ve diğer hane bireyleri arasında eşitlikçi dağılımına olanak sağlayacak yasal düzenlemeleri ve kurumsallaşmayı içerir. Üçüncü boyut, özellikle kırsal alanların kadınlar için büyük eşitsizliklerle örülü olmasından dolayı tarımsal toplulukların fiziksel ve sosyal altyapı ihtiyacının giderilmesi gereğini içerir. Dördüncü boyut ise, bütün bu sayılan temellerin bir makro ekonomi stratejisinin bütünleşik bir parçası olarak tasarlanmasıdır. Bu tasarımın içinde ekolojiyi, kaliteli istihdamı, insani kalkınmayı, karşılıksız görünmeyen bakım emeğini gözeten politikalar, yatırım ve iç talep kaynaklı büyüme ile toplumsal refah artışı, eşitlikçi vergi politikası, kamu harcamalarının etkinliğinin arttırılması savunulmaktadır.

Mor Ekonomi'nin "mor işler, mor yatırımlar" kavramı bugün post-Keynezyen araştırmalarda iç talebi tetikleyici unsur olarak değerlendirilmekte; üniversitelerde ders olarak okutulmaktadır. European Women's Lobby (EWL)/Avrupalı Kadınların Lobisi, International Women's Rights Action Watch (IWRAW) Asia-Pacific / Uluslararası Kadınların Hakları Eylem İzleme Asya-Pasifik gibi feminist savunuculuk örgütleri Mor Ekonomi'yi çerçevesi olarak belirlemiştir. İngiltere'de Left Unity Party 2014'te bu çerçeveyi ekonomik programlarına koymuş, Almanya Çevre Bakanlığı bu konuda bir araştırma programına destek vermiştir (İlkkaracan, 2013). Ayrıca model Türkiye'de seçim kampanyalarında ve Kadının İnsan Hakları Projesi (KİHP) eğitim programında kullanılmıştır. ❐

1990'lı yıllardan bu yana akademinin yanı sıra ulusal ve uluslararası kuruluşların yönetim kademelerinde, feminist iktisat alanında ağ örgütlenmeleri ve iş birlikleri içinde yer almakta; Birleşmiş Milletler (UN), Dünya Bankası (WB), Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO), Avrupa Komisyonu (EC) gibi uluslararası kurumlarla ortak çalışmalar yürütmektedir.

Bu çerçevede, kayıt düşülmesi gereken en önemli olaylardan biri Şemsa Özar'ın feminist bilgi üretiminin başlıca kurumlarından biri olan Uluslararası Feminist İktisat Birliği'nde (IAFFE) 2002-2007 arasında başkan yardımcılığını, 2015-2016 döneminde de başkanlık görevlerini yürütmesidir. Birliğin yıllık konferanslarının dokuzuncusu da 2000 yılında İstanbul'da Boğaziçi Üniversitesi'nde yapılmıştır. Türkiyeli feminist araştırmacılar için uluslararası bilgi birikimine erişim, deneyim ve araştırma paylaşımı ve örgütlenme platformu olarak önemli bir işlevi olan bu yıllık konferansların yanı sıra, birliğin bu alanda yapılan araştırmalar için ana referans niteliğindeki *Feminist Economics* (*Feminist İktisat*) dergisi Türkiye'den araştırmacıların katkıda bulunduğu önemli ya-

Kadın Emeği ve İstihdamı Girişimi[12]

KEİG, ana akım politika yapıcıların kadın istihdamına yaklaşımdaki yetersizlikleri nedeniyle bu alandaki çözümün bir parçası olmak için bir araya gelen kadın örgütlerinin bir platform oluşturması ile 2007 yılında kurulmuştur. KEİG kadınların çalışma yaşamının ev içi ve ev dışı alanlardan oluşan bir bütünsellik içinde kavranması gerektiğinden hareket eder. Kadınların çalışma yaşamında güvenceli ve sürekli bir yer edinmesi, iyi çalışma koşulları ve yeterli gelir sağlayan işlere sahip olması için; kadın emeği ve istihdamı konusunda kadın örgütlerinin ortak taleplerini dile getirmek, bunun için politika üretmek ve politikaları etkilemek amacıyla çalışmalar yürütmektedir. Konu çeşitliliği ve kapsamı çok geniş olan bu çalışmaların belli başlıları arasında politika raporları üretmek, yerel yönetimlerin toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik hizmet vermesinde etkili olmak, kadın emeği ve istihdamı politikasının kadınlardan yana eleştirel bir değerlendirmesini yapmak; ana akım emek politikası gündeminin dönüştürülmesini hedefleyen araştırmalar yürütmek, kamusal alanda kadın emeği konusunda savunuculuk çalışmaları ve iş yerinde cinsiyete dair ayrımcılıkla ilgili yapılan etkinlikler sayılabilir.

Esnek çalışma, güvencesizlik, sosyal politika gibi konularda pek çok yayını bulunan inisiyatifin güncel sorunlara hızlı tepki verme ve bu konuda çabuk hareket geçme duyarlılığına en önemli örnek 2008 yılında uygulamaya konan yeni Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası (SSGSS) Yasa Tasarısı'na karşı yayınlanmış "SSGSS kadınlara nasıl bir sosyal güvenlik vaat ediyor?" isimli çalışmadır.[13] Çalışma o dönemde taslağın kadınlar açısından dezavantajlı konumuna dikkat çeken, yapılmış en ayrıntılı ve hızlı analizlerden biri olmuştur. Bundan başka inisiyatif "Kreş Haktır Kampanyası" gibi ses getiren kampanyalara ve alan araştırmalarına imza atmıştır. Bu kampanya ve savunuculuk faaliyetlerinin bir sonucu, 2014 Yerel Seçimleri öncesinde bazı belediye başkan adaylarının ulaşılabilir bir çocuk bakım kapasitesini oluşturması, belediyenin faaliyet ve istihdam politikalarında cinsiyet eşitliğini esas alması ve bunlar için bütçe ayırması konusunda bir taahhütname imzalaması olmuştur.

KEİG Platformu'nun belirlediği genel hedefler, Türkiye'deki emek piyasasının yapısı ve kadın emeği ve istihdamı alanındaki sorunlar düşünülünce ulaşılması kolay hedefler değildir. Buna rağmen, inisiyatif çalışmalarıyla yerel ve ulusal alanda konuyla ilgili birçok politika belgesine etki etmeyi başarmıştır. İl istihdam kurullarına katılarak ildeki istihdam politikalarına müdahil olma; bakanlık toplantılarına katılarak stratejik plan ve eylem planlarının hazırlanması süreçlerine katkıda bulunma gibi faaliyetler bu anlamda önemlidir. KEİG'in örgütlenme modeli, üye olan kadın örgütleri arasında iletişim, iş yapma pratiklerini güçlendirme ve kadın örgütlerinin temsiliyeti çerçevesinde önemli bir örnektir. Düzenlediği forumlarda akademik bilginin yanı sıra katılımcıların yaşam deneyimlerinin tartışılması gibi feminist yöntemleri hayata geçirmeye çalışmaktadır. Politikaları oluştururken kadının ev içinde ücretsiz olarak yaptığı işlerin görünür kılınması ve her alanda cinsiyete dayalı iş bölümünün aşınmasına yönelik bakış açısını tüm çalışmalarına dahil etme gayreti içindedir. Bu modelin sürdürülebilmesi, aktivizm alanında faaliyet gösteren bağımsız pek çok örgütte olduğu gibi, mali kaynaklara erişimin devamlılığının sağlanmasına; bilgiye ve veriye ulaşmanın zorluklarının aşılmasına ve Türkiye'nin zorlu politik atmosferi içerisinde kadın dayanışmasının devamlılığının sağlanmasına bağlıdır. ❐

yınlardan biridir. Özellikle feminist makro ekonominin pek çok alanında yaptıkları ön açıcı çalışmalarla tanınan Günseli Berik ve Ebru Kongar'ın kurumun ve derginin çeşitli düzeylerinde yöneticilik yapmasını ve bu kapsamdaki akademik katkılarını anmadan geçmemek gerekir.

Bundan başka, feminist araştırmacılar ekonominin patriyarka ve toplumsal cinsiyetle ilişkisini ortaya koymak, özellikle makro ekonomi, uluslararası ticaret ve finans alanlarının toplumsal cinsiyetli yapısını görünür kılmak, bunlarla mücadele etmek ve ekonomi politika tasarımını köklü bir biçimde değiştirmek için GEM-IWG (Gender ve Macro International Working Group - Toplumsal Cinsiyet ve Makro Uluslararası Çalışma Grubu), EGBN (European Gender Budgeting Network - Avrupa Toplumsal Cinsiyete Duyarlı Bütçeleme Ağı) vb. ağ örgütlenmelerinde yer almakta ve uluslararası projelerde çalışmaktadır.

Bu ağlardan GEM-IWG, toplumsal cinsiyet ekonomisi eğitiminin ve araştırmalarının Türkiye'de yaygınlaşmasında, feminist iktisatçı yetişmesinde ve yine Türkiyeli araştırmacıların konusunda tanınmış akademisyen, araştırmacı ve uzmanlarla buluşmasında önemli bir işleve sahip olmuştur. Bugün dünyada feminist iktisadın makro ekonomik çerçevesinin çizilmesinde katkıda bulunmuş önemli iktisatçılardan biri olan Nilüfer Çağatay'ın aralarında bulunduğu bir grup araştırmacı ile 1994 yılında yola koyulan GEM-IWG, 70 civarında ülkeden 500 kadar alanlarında iyi bilinen ve saygın iktisatçının üye olduğu uluslararası bir ağa evrilmiştir. GEM-IWG 2003-2009 arasında dokuz uluslararası konferans, beş küresel eğitim programı ve bunların yanında Latin Amerika (2008, 2009, 2010), Asya (2010), Türkiye (2011) ve Avrupa (2012) gibi bölge ve ülke programları düzenlemiştir. 2019 itibariyle grup düzenli etkinlik gerçekleştirmemektedir. Ancak, Türkiyeli üye feminist araştırmacılar bağlarını korumakta ve ulusal/uluslararası platformlarda ortak çalışmalarını sürdürmektedir.[11]

İzleyen bölümde feminist iktisat ve aktivizmin kesişim noktasında önemli bir örgütlenme deneyimi olan Kadın Emeği ve İstihdamı Girişimi (KEİG) ele alınmaktadır. KEİG bünyesinde barındırdığı 16 ilden 32 kadın emek örgütü ile ve yine feminist akademisyenlerin bir bileşen (Kadın Emeği Çalışan Feminist Akademisyenler - KEFA) olarak bu örgütlenmeye destek vermesiyle iktisat politikalarına toplumsal cinsiyet eşitliğini yerleştirme amacını taşıyan ve Türkiye'de feminist kuram ve pratiklerin hayata geçmesinde rol oynayan özgül bir feminist modeldir.

SON SÖZ

Türkiye'de feminist iktisadi düşünce akademik bilgi üretimi, bu bilginin eylemlilikle buluşması, kurumsallaşma çabaları ve yasal-politik süreçleri etkileyebilmesiyle dikkate değer bir birikim ve deneyime yol açmıştır. İktisat araştırmalarına kapsam, yöntem ve veri çeşitliliği ile çok boyutlu katkılar sağlamış olmasına rağmen, dünyadaki örneklerine benzer biçimde, Türkiye akademik çevrelerinde toplumsal cinsiyet ekonomisi çalışmaları ana akım ekonomi yaklaşımının karşısında yeterli ilgiyi görmemektedir. Hiç kuşkusuz bunda yerleşik iktisat anlayışının katı norm ve çerçevesi olduğu kadar, özellikle Türkiye'de son yıllarda politika yapıcıların toplumsal cinsiyet konusuna mesafeli durmasının da payı vardır. 11. Kalkınma Planı (2019) ve diğer politika dokümanlarında toplumsal cinsiyet, pozitif ayrımcılık ve eşitlik gibi kavramlardan uzaklaşılmış; bunların yerine, aile odaklı söylem ve politika uygulamaları tercih edilir olmuştur. Yine de bugüne kadar olduğu gibi, toplumsal yaşamı herkes için insanca yaşanabilir kılma mücadelesi içinde olan araştırmacı ve aktivist-

leri bu tip zorlayıcı durumların yollarından alıkoymayacağına ve bu birikimin zenginleşerek büyüyeceğine dair inancımız tamdır. ❐

DİPNOTLAR

1 Çalışma Türkiye'de feminist iktisat yazınının değerlendirilmesini amaçlamamakta; feminist iktisatla ilişkili temalar çerçevesinde seçilmiş çalışma ve gelişmelere değinmektedir. Yazarın önerisi bu kısa makalenin bir çerçeve, tartışma zemini ve bazı önemli olguların kayda geçirilmesi olarak değerlendirilmesidir. (Feminist İktisat ayrımı yapmadan Türkiye'de tüm sosyal bilimlerden araştırmacılar tarafından yapılmış kadın emeği çalışmaları, ev içi ve karşılıksız emeğe ilişkin çok detaylı değerlendirmeler için bkz. Ecevit, 2011 ve Memiş ve Özay, 2011. Ayrıca, kadın emeği ve İstihdamı çalışmaları bibliyografyası için http://www.keig.org/bibliyografya/ (erişim 5 Mayıs 2019).

2 Toplumsal cinsiyet farklılıklarının iktisadi yansımalarına dair ana akım çalışmalar üzerine feminist bir değerlendirme için, Beneria, 2003: 33-36.

3 2004 yılında isminden "Sorunları" kısmı çıkarılarak Kadın Statüsü Genel Müdürlüğü (KSGM) adını alan bu kurum Başbakanlığa bağlı bir genel müdürlük olarak aynı yıl teşkilat yasasına kavuşmuş, 2011 yılında ise Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'na bağlanarak yeniden yapılandırılmıştır. Bugün bağlı olduğu bakanlığın politikalarının aile merkezli çerçevesi ve öncelikleri nedeniyle bu genel müdürlük kuruluşundaki etkisini yitirmiş, toplumsal cinsiyetin ana akımlaştırılması hedefi Türkiye'de 2010'lu yılların sonlarında politika yapıcılar tarafından artık dillendirilmez olmuştur.

4 Projenin araştırma konuları için seçilen kurullarda kadın çalışma yaşamı ve cinsiyet eşitsizlikleri alanlarında çalışan bilim insanları yer almıştır. 1995 yılında yapılan birinci etapta seçici kurul üyeleri: Ferhunde Özbay, Meryem Koray, İsmail Bircan, Gül Aykor, Nazlı Işık, Akın Atauz, Filiz Kardam ve Gülay Toksöz'dür (Son 3 kişi proje grubunda da yer almaktadır). 1996 yılındaki ikinci etabın seçici kurul üyeleri Olgen Oskay, Kuvvet Lordoğlu, Necla Pur, Ferhunde Özbay, Leyla Coşkun, Akın Atauz, Filiz Kardam ve Gülay Toksöz'dür. Proje kapsamında 16 araştırma yapılmış; bunlardan 13 tanesi kitap olarak yayınlanmıştır (Türkiye hükümeti ile Dünya Bankası arasında 1993 yılında yapılan anlaşmanın ve bu kapsamdaki projenin bileşenlerinden biri olan Kadın İstihdamını Geliştirme projesinin özeti KSSGM (2000: v-ix) içinde; projenin içeriği, temel alanları ve proje listesi Kadın İstihdamını Geliştirme Projesi (KİG, 1996) içinde; KSSGM'nin bu proje öncesinde destek olduğu kadın istihdamı ile ilgili çalışmaların listesi KSSGM (2000: 6 - dipnot 1)'de yer almaktadır).

5 Toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin işgücü, istihdam, göç ve hükûmet politikaları kesişiminde görünür kılınması, bu alandaki çalışmaların gerek akademide gerekse savunuculuk alanında yaygınlaşması ve istihdam politikalarının eşitlik doğrultusunda şekillendirilmesinde Gülay Toksöz'ün katkıları Türkiye feminist iktisadının en önemli kazanımlarından biridir.

6 Bu tip araştırmalara bir örnek Boğaziçi Sosyal Politika Forumu'nun 2011'de Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Genel Müdürlüğü (SYDGM) için yaptığı "Eşi Vefat Etmiş Kadınlar İçin Bir Nakit Sosyal Yardım Programı Geliştirilmesine Yönelik Araştırma Projesi"dir. Bu çalışma Şemsa Özar ve Burcu Yakut-Çakar tarafından yapılmış, araştırma eşi vefat etmiş ve eşinden boşanmış kadınları içermiştir. SYDGM 2012 yılından itibaren eşi vefat etmiş kadınlara sosyal yardım ödemelerine başlamıştır.

7 Örneğin, Acar-Savran (2004), Dedeoğlu ve Öztürk (der.) (2012) ve Makal ve Toksöz (der.) (2012) içindeki çeşitli makaleler; Memiş ve Bahçe (2013); Memiş ve Özay (2011).

8 Örneğin, Bağdatlı Vural (2016); Ecevit (2012); İlkkaracan (2018); Memiş ve İzdeş (2018); Şahin (2012); Dedeoğlu ve Elveren, (der.) (2012) ve Ünlütürk Ulutaş (der.) (2018).

9 Örneğin, Dedeoğlu ve Bayraktar, 2018; Dedeoğlu ve Öztürk (der.), 2012; Erdoğdu, 2018; Günlük Şenesen ve Özar, 2001; İlkkaracan vd., 2013; 2015; İzdeş, 2012; İzdeş ve Yücel, 2020; Makal ve Toksöz, 2012; Ünlütürk Ulutaş ve Akbaş, 2018; Yaman, 2013; Yücel, 2015; Yücel ve Ekici Önsel, 2017.

10 Örneğin, iki ayrı çalışmada derinlemesine görüşmeler yoluyla (resmî kurumların yayınladığı nicel verisi bulunmayan) alışveriş merkezi çalışanlarının çalışma koşulları ve bu işyerlerinin cinsiyetçi yapısı incelenmiştir (Bilir, 2018; Özkaplan vd., 2017).

11 Bu çalışmalara en güncel örneklerden biri, GEM-IWG üyesi Türkiyeli feminist iktisatçıların UN Women için hazırladığı toplumsal cinsiyet ve iktisat eğitim materyalleri (İzdeş vd., 2017) ve yine aynı iktisatçılar tarafından biri pilot olmak üzere 2017'den bu yana bu çerçevede UN Women bölge ve ülke ofislerinde verilen eğitimlerdir.

12 http://www.keig.org

13 Bu çalışma Şemsa Özar ve Mustafa Şahin tarafından kaleme alınmış ve KEİG'in kurumsal ismi ile yayınlanmıştır. http://www.keig.org/ssgss-kadinlara-nasil-bir-sosyal-guvenlik-vaat-ediyor-2008/ (erişim 18 Temmuz 2020).

Karşılıksız Ev İçi Emek: Teorik ve Politik Tartışmaların İzini Sürmek

MELDA YAMAN

İyi biliriz, Türkiye'de ve neredeyse tüm dünyada hane içindeki yemek, çamaşır, bulaşık, temizlik ile çocuk, yaşlı/hasta ve kocaların bakımı biz kadınların omuzlarındadır. Bu emek görünmezdir, karşılıksızdır, hem fiziksel hem duygusaldır, kadınların neredeyse tüm zamanını kuşatır. Erkekler ücretli çalışırken kadınlar bütün bu işleri hiçbir ücret almadan yapmak zorundadır. Peki neden? Neden kadınlar ücretli iş edinse de ev işlerinden özgürleşemez? Ev içi emekten esas kim faydalanır? Ev içi emeğin sermaye için özgül bir işlevi var mıdır?

Ev içi emek 1970'lerde ikinci dalga feminizmiyle feminist hareketin gündemine taşınmış, teorik tartışmaların ana ekseni haline gelmiştir. Böylece bir yandan kadınların ezilmesi maddi bir zeminde tartışılmaya başlanmış, bir yandan kadınların "görünmeyen" emeği görünür kılınmış, bir yandan da kadın emeğinin sermaye ile bağı kurulmuştur. Ne var ki zamanla tartışmaların seyri değişmiş, ev içi emek böylesi teorik ve politik içeriğinden sıyrılarak, esas olarak bakım emeği, sosyal politikalar ve istihdam çerçevesinde ele alınmaya başlamıştır. Pek çok araştırmacı bugün ev içi emeğin iktisadi bir kategori haline getirilmesini önermektedir.

Peki, bu tartışmalar Türkiye'de nasıl karşılık bulmuştur?

Bu yazıda 1970'lerin sonlarına uzanıp, o günden bugüne ev içi emek tartışmalarının seyrini genel hatlarıyla takip ederek, Türkiye'ye yansımalarının izini süreceğim.

TEORİDEN POLİTİKAYA EV İÇİ EMEK

Margaret Benston'un 1969 yılında yayımlanan "The Political Economy of Women's Liberation" başlıklı makalesinin ardından kadınların hane içindeki karşılıksız emek süreci hararetli tartışmaların konusu haline gelir.[1] Tartışmaların bir ucunda kadınların ev içi emeğinin sermayeye hizmet ettiğini, hatta artı değer yarattığını ileri süren yaklaşımlar yer alır. Örneğin, Maria Dalla Cósta'ya göre (2005) kadınların hane içinde ürettikleri mal ve hizmetler, erkek işçinin emek gücünün değerini düşürür; bu nedenle kapitalizmin çıkarınadır. Karşılıksız emekle sermaye arasında bağ kurulmuş olması önemlidir. Hoş, kadınların hane içindeki emek etkinliği sermaye koşullarında gerçekleşmediği için, değer yaratımından söz edemeyiz; ancak kriz dönemlerinde açık bir biçimde görüldüğü üzere, kadınların kimi mal ve hizmetleri hane içinde karşılıksızca üretmesi, ücret mallarının maliyetini düşürebilir. Bu görüşü savunanlar esas olarak sermayeye odaklanmakta, kapitalizme karşı mücadeleyi öne çıkarmaktadır. Bunun uzantılarından biri, 1972'de S. Federici, S. James ve M. Dalla Costa gibi bir grup feministin başlattığı "Ev işinin Ücretlendirilmesi İçin Uluslararası Kampanya"dır. Tartışmanın diğer ucunda ise hane içi emek sürecinden esas olarak erkeklerin faydalandığını savunan görüş yer alır. Bu görüşün başlıca temsilcisi olan Christine Delphy (1999), erkeklere atıfla "Baş Düşman" adını verdiği makalesinde bu süreci ataerkil sömürüye dayanan "aile üretim tarzı" olarak tanımlamıştır. Delphy'ye göre

bu üretim ilişkisi kadınları bir sınıf olarak inşa eder. Bu yaklaşımda kadınların ezilmesinin kapitalizmle bağı kurulmaz, feminist mücadele esas olarak erkeklere ve ataerkiye karşı bir mücadele olarak yürütülür. Heidi Hartmann (1992) tarafından dillendirilen sosyalist feminist bakış açısına göre ise, kadınların hane içindeki karşılıksız emek sürecinden hem erkekler hem de sermaye faydalanmaktadır. Bu nedenle feminist mücadele hem kapitalizme hem de ataerkiye –ataerkil kapitalizme– karşı verilmelidir.

Teoriden Politikaya Ev İçi Emek: İlk Tartışmalar (1980'ler ve 1990'lar)

Feministlerin ev içi emek tartışmalarını yürüttüğü dönemde Türkiye'de benzer tartışmalar gündeme gelmemiştir. Bu tartışmaların yansımaları az sonra göreceğimiz gibi 1990'ların sonlarında, esas olarak da 2000'lerde ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte, kadınların hane içindeki karşılıksız emek sürecine ilişkin ilk değiniler 1980'lerin ilk yıllarına uzanır. Şirin Tekeli kitabında (1982, s. 37, 43) M. Benston, W. Seccombe, J. Mitchell vs. üzerinden ev içi emeğin değer yaratıp yaratmadığını, sermaye için işlevini tartışmıştır. Bundan birkaç yıl sonra, 1985'te yayınlanmaya başlayan *11. Tez* dergisi de ev içi emeğe ilişkin ipuçları barındırır. Örneğin, Gülnur Savran (1985, s. 143) derginin ilk sayısında yer alan "Sosyalist Feminizm" başlıklı yazısında, tüm kadınları kuşatacak bir ezilme teorisinin temeli olarak, üretim ilişkilerinin yanı sıra yeniden üretim ilişkilerine, sınıf ilişkilerinin yanı sıra cinsiyet ilişkilerine bakmak gerektiğinin altını çizmiştir.[2] Türkiye'de feminist hareketin tarihinde mutena bir yere sahip *SF Kaktüs* dergisinin (1988) ilk sayısında yer alan "Biz Sosyalist Feministiz" yazısında da karşılıksız emeğin kadınların ezilmesindeki merkezî rolüne işaret edilmiştir.[3] Karşılıksız emeğe ilişkin bu ilk dokunuşlar derginin yedinci sayısında Savran'ın (1989, s. 12) kaleme aldığı yazıda biraz daha ayrıntılandırılmıştır: "erkeğin, kadının emeğini ... denetlemesi, onu belli işleri yapmaya zorunlu kılması da bence genel anlamda bir 'elkoyma'dır ... bir 'sömürü' ilişkisinden söz edebilir miyiz? ... bence, hayır". Sonraki sayıda Kumru Başer'in (1989), Savran'ın yazısıyla tartışarak, hane içinde kadınların emeğinin sömürüldüğünü ileri sürmesi ilgi çekicidir; zira bu, günümüzde neredeyse hiç tanık olamadığımız, sosyalist feminist teorinin can alıcı meselelerinden birinin kamuya açık tartışıldığı ender tartışmalardan biridir.

* * *

Ev içi emek tartışmaları 1990'larda Türkiye'de sınırlı da olsa karşılık bulmuştur. Bu tartışmaları Türkiye'ye tanıtan başlıca yapıtlardan biri, G. Savran ile N. Tura'nın (1992) *Kadının Görünmeyen Emeği: Maddeci Bir Feminizm* derlemesidir. 1990'larda feministlerin gündemine girmeye başlayan kadınların karşılıksız emeği, o günden bu yana feminist eylemlerde kadınların haykırışında yankılanmaktadır: "Görünmeyen emek sesini yükselt!" O dönemki tartışmalar feminist kadınların çabasıyla sosyalist partilerde, sendikalarda karşılık bulmuştur. Örneğin, ÖDP'nin ilk konferansında (1997), partinin yürüteceği kadın politikasına ilişkin üç karar metninden biri de kadın emeği üzerinedir.[4] Bu kararlar *Pazartesi* dergisinin 32. ve 33. sayılarında (Savran, 1997a; 1997b) değerlendirilmiştir. Aynı yıl Dab-Sen'in Genel Kurulu'nda "Sosyal güvenliğin ve emeklilik hakkının işçi kadınların yanı sıra ev kadınlarını da kapsamasına" ilişkin önerge kabul edilmiştir.[5]

Teoriden Politikaya Ev İçi Emek: Karma Örgütlerden Feminist Politikaya (2000'ler)

Karşılıksız emek 2000'lerde teorik / politik tartışmalara konu olmaya devam etmektedir. Tartışmalarda çubuğu serma-

yeden yana büken eğilimi genellikle sosyalist örgütlerdeki kadınlar temsil etmekte, çoğu feminizme mesafeli duran bu kadınlar ev içi emeği kapitalist sömürüyle bağlantılandırıp ücretlendirmeyi önermektedir. Örneğin, *Çağrı* dergisi çevresinden kadınlar "Ev işleri devlet ve patronlar tarafından ücretlendirilsin!" demiştir (YDİ Çağrı, 2000). Sosyalist Kadın Meclisleri'nden kadınlar da ev içi emeğin artı değer sömürüsünün bir alanı olduğu için ücretlendirilmesini talep etmiştir.[6] Bunlara ek olarak, bir yanda ev içi emeğin ücretlendirilmesini savunmasa da kapitalizmi merkeze alan,[7] öbür yanda ise kapitalizmi merkeze almadan ev içi emeğin ücretlendirilmesini savunan görüşler olduğunu da not edelim.[8]

Tartışmanın diğer ucunda ev içi emekten erkeklerin faydalandığını düşünen feministler yer alır. Bu görüşün başlıca temsilcilerinden Ayşe Düzkan, (1989) bunu *Feminist*'in altıncı sayısında şöyle dile getirmişti: Erkeğin reis olduğu patriyarkal ailede kadınların yarattığı bütün değişim ve tüketim değerlerine el konulur. Maddeci Feminizm anlayışıyla ev içi emek vasıtasıyla erkeklerin kadınları sömürdüğünü ileri süren Düzkan (2010), evde yapılan üretimde "Kapitalizmin kuralları geçerli değildir"; patriyarka bir üretim ilişkisidir; bunun en önemli sonucu "kadınları sınıf olarak" inşa etmesidir, demektedir. Öte yandan karma sosyalist örgütlerde yer alan bazı feminist kadınlarsa ev içi emeği sadece sermaye bağlamında açıklamayıp ataerkiyi de analize dâhil etmektedir.[9]

Ev içi emeğe ilişkin bütüncül sosyalist feminist bakış Savran'ın (2004) *Beden Emek Tarih* başlıklı yapıtında ortaya konmuştur. Temel tartışmaların üzerinden geçen Savran, kadınların karşılıksız emeğini ezilmelerinin merkezine yerleştirerek, feminist mücadelenin kapitalizmle birlikte patriyarkaya karşı mücadele olduğunun altını çizmiştir. Bu bakış açısının sınırlı sayıda da olsa dergilere ve kitaplara yansıdığını belirtmek gerekir.[10]

Bu bakış açısı, Sosyalist Feminist Kolektif'in (SFK) "Erkeklerden Alacaklıyız" kampanyasında somutlaşmıştı. SFK politikalarının merkezine "kadın emeği"ni yerleştiriyor; *Feminist Politika* dergisinin üçüncü sayısının (2009 Ağustos) dosya konusu olan "Ücretli emek/ücretsiz emek kıskacında kadınlar" SFK'nın politika hattını oluşturuyordu.[11] SFK 2010 Şubat'ından itibaren kadın emeği üzerine aylık *Mutfak Cadıları* bültenini çıkarmaya başladı. Uzun soluklu bir kampanya olarak tasarlanan "Erkeklerden alacaklıyız!", bütün bu süreçte yürütülen tartışmalarla şekillenmişti. Kampanya *Feminist Politika*'nın altıncı sayısının (2010 Mayıs) dosya konusu oldu. Hemen ardından başlatılan kampanyanın başlıca talebi şöyleydi: "Ev işlerine harcadığımız saatlerimizi, günlerimizi, yıllarımızı geri istiyoruz!" "Erkeklerden Alacaklıyız" başlığıyla ilk kitlesel eylem 2010 Haziran'ında Galatasaray'da gerçekleştirildi.

* * *

Bu çalışmaların yanı sıra ev içi emek 2000'lerde hem teorik hem de politik uzantılarıyla sendikaların, sosyalist örgütlerin, feminist/kadın hareketinin gündemine yerleşmişti. Sendikalar ve STK'lar ev içi emeği esas olarak kadınların ücretli işe katılımı çerçevesinde ele alıyordu. KESK ve özellikle Eğitim Sen, kadınların istihdamdaki özgül sorunlarının yanı sıra ev içi emeğin kadınların yaşamında yarattığı kısıtlara da dikkat çekiyordu. 2000'ler boyunca gerçekleştirilen kadın emeği/kadın istihdamı konulu çalıştay ve kurultaylarda, basın açıklamalarında, 8 Mart ve 25 Kasım'larda çıkarılan dergilerde, kadınların ücretli emeğinin yanı sıra hane içindeki ücretsiz emeği de gündeme getiriliyordu.[12] Sendikaların toplu iş sözleşmelerine doğum izni, babalık izni, kreş gibi maddeler eklenmişti.[13] TMMOB ile TTB de kadın emeği ko-

Ev içi emek, Sosyalist Feminist Kollektif'in çıkardığı **Feminist Politika** *dergisinin ilk sayısından itibaren odaklandığı başlıca konulardandı.*

nulu panellerde, kurultaylarda ev içi emeği dikkate alıyordu.[14] *Petrol İş Kadın* dergisi de (2003-2015), sendikal sorunlardan kadına yönelik şiddete pek çok konunun yanı sıra ev içi emek konusunu da gündemine almıştı. Hatta derginin ilk sayısı "Ev Kadınlarına Ücret ve Sigorta" başlığıyla yayınlanmıştı.[15]

EV İÇİ EMEK: KİMİN EMEĞİ, KİMİN SORUMLULUĞU?

İstihdam, Bakım Emeği, Göçmen Emeği ve Sosyal Politika

Ev içi emek tartışması 1970'lerden bugüne önemini yitirdi mi? Kapitalist gelişme, teknolojik yenilikler, kadınların istihdam oranlarının yükselmesi kadınların hane içindeki iş yükünü azalttı mı? Bakım emeği, sosyal politika ve istihdam tartışmalarında ev içi emeğin rolü ne?

Günümüzden yaklaşık yirmi beş yıl önce Barbara Ehrenreich (1992, s. 49) kapitalizmin hane içi emeğe ihtiyacının olmadığını, kapitalizmin ve erkeklerin fast-food, ütü gerektirmeyen tişörtler, metalaşmış bakım ve cinsellikle pek güzel idare ettiğini iddia etmişti. Ehrenreich'tan yıllar sonra N. Pupo ile A. Duffy (2012, s. 43) teknolojiyle ev işleri değişse de (örneğin çamaşıra daha az zaman ayırsak da), ev işlerinin genel olarak genişlediğini yazmışlardı. P. Hondagneu-Sotelo (2007, s. 246), hatta, hijyen ve orta sınıf çocuk yetiştirme standartları ile birlikte düşünüldüğünde, teknolojinin ev işlerine ayrılan zamanı uzattığına dikkat çekmişti. Linda McDowell (2014, s. 826) da kapitalizmde değişimler gerçekleşse de hane içi işlerin "kadın işi" olmasının değişmediğinin altını çizmişti. Dolayısıyla, bugün eskiye oranla çamaşır ve bulaşık yıkamanın çok daha az zaman aldığı doğruysa da deterjanlardan organik beslenmeye, çocuk yetiştirme kriterlerinden "uzmanlık" gerektiren evde hasta bakımına (evde bakım gastronomi tüpleri ile kolostomi torbalarından, evde kemotera-

piye dek uzanan geniş bir iş yükü getirmektedir, bkz. Lilly vd., 2007; George, 2008) ev işleri çeşitlenmiş, çok daha karmaşık hale gelmiştir. Özellikle sosyal politikaların zayıflaması ve devletin bakım desteğini azaltmasıyla kadınların hane içindeki yükü ağırlaşmıştır. İçinden geçtiğimiz türden kriz dönemleri de kadınların hane içinde çok daha fazla mal ve hizmet üretmesine yol açmaktadır.

Öte yandan son dönemde ev içi emeğe ilişkin teorik tartışmaların, kadınların özgürleşmesini ve cinsiyetçi işbölümünü dönüştürmeyi hedefleyen taleplerin zayıfladığını söyleyebiliriz. Günümüzde öne çıkan bir eğilim ev içi emeğe parasal değer biçilerek iktisadi göstergelerde temsil edilmesidir. Örneğin, Nancy Folbre (2003, s. 104) ev içi emeğin milli gelir hesaplamalarına katılmasını önerir. Duncan Ironmonger (1996) "Gayrisafi Ev içi Gelir" terimini geliştirerek milli gelir yerine, bakım emeğinin parasal katkısını içeren gayrisafi ekonomik gelir (GEG) hesaplamayı önerir. Bu çabalar Türkiye'de de bir ölçüde karşılık bulmuş, ev içi emeğin makroekonomik analizi yapılmıştır (bkz. Gündüz, 2008; Oğlak, 2017).[16]

Bir diğer baskın eğilimse karşılıksız emeğin, esas olarak kadın istihdamının önündeki başlıca engel olarak çalışmalara eklenip neredeyse sadece bakım emeği ve sosyal politikalar çerçevesinde, kadın istihdamına etkileri bağlamında ele alınmasıdır.

Ev içi Emek - İstihdam

Türkiye'de kadın istihdamının düşük seyretmesi, akademinin, sendikaların ve kadın örgütlerinin ilgisini kadın istihdamına yöneltmesine sebep oldu. Özellikle 2000'li yıllarda, bir yandan kadınların istihdamdaki yerini görünür kılmaya yönelik lisansüstü tezler ve raporlar yazılmakta, bir yandan da başta çocuk bakımı olmak üzere ev içi iş yükünün kadın istihdamına etkisi tartışılmaktadır.

Kadın istihdamı sermaye birikiminin ihtiyaçları uyarınca, ataerkil eşitsizliklerin sağladığı olanaklar/sınırlılıklar çerçevesinde şekillenmektedir. Sermayenin son dönem temel eğilimi esnek üretimdir; bu da esnek çalışmaya "elverişli" bir emek gücü arayışı doğurur. Son yıllarda kadınlar için öngörülen istihdam biçiminin esnek çalışma olması bu arayıştan kaynaklanmakta, kadınların hane içindeki iş yükleri nedeniyle tam zamanlı istihdama katılamamasında karşılık bulmaktadır. Esnek çalışma 2003 yılında yürürlüğe giren İş Yasası ile yasal güvenceye kavuşturulmuş; dönemin Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanı Murat Başesgioğlu (2003), esnek çalışmanın esas olarak kadınlar için düzenlendiğini söylemişti: "Çünkü kadınlarımızın meşgalesi ... dolayısıyla part-time çalışmalar onlara daha uygundur". Esnek çalışma daha sonra *Ulusal İstihdam Stratejisi Belgesi*'nde ayrıntılandırılmıştı.

Görüldüğü üzere, esnek çalışma kapitalizmle ataerkinin dayanışmasının ortak ürünüdür, kadınlardan hane içindeki "görevlerini" aksatmadan ara sıra yahut yarı zamanlı istihdama katılıp, hane gelirine katkıda bulunarak, hem erkeklere hem ataerkiye hem de sermayeye hizmet etmeleri beklenmektedir (Toksöz, 2012; Yaman, 2016).

* * *

Kadın istihdamına odaklanan çalışmalarda, kadınların başta çocuk bakımı olmak üzere hane içindeki iş yüklerinin istihdamın önündeki başlıca engel/yük olduğu kabul edilmektedir; zira Türkiye'de kamusal kreşlerin yok denecek kadar az olması, sadece 150'nin üzerinde kadın çalışanı olan işyerlerine kreş açma zorunluluğu getirilmesi, çocuk bakımı sorununa aciliyet kazandırmaktadır. Lakin istihdamı artırmaya odaklanan bu çalışmalarda karşılıksız emek süreci genellikle, toplumsal cinsiyet bakışına hapsedilmiştir. Böylelikle kadınların hane içinde-

ki "iş yükü" ile istihdamın "gerekleri"nin "uzlaşmasının" koşulları araştırılmaktadır. Bu yaklaşımın ilk temsilcilerinden olan İpek İlkkaracan (2018, s. 51) şöyle yazmıştır: "İş-yaşam dengesi uygulamaları büyük ölçüde ücretli istihdama odaklı kurgulanmıştır, bu politikaların ortak amacı iş-yaşam dengesi yapısının dönüştürülmesidir".[17] L. Craig ile A. Powell'ın (2012, s. 229) sözleriyle; "kadınlar işgücüne katıldıkça, iş ile aileyi koordine etmek özellikle çocuklu aileler için giderek daha zorlaşıyor"; bu önlemlerin "iş-aile dengesini ve cinsiyete dayalı işbölümünü etkilemesi" amaçlanıyor. "İş ve aile yaşamının uyumlulaştırılmasını" hedefleyen böylesi politikalar bir yandan çalışma sürelerine ve izinlere ilişkin yasal mekanizmalara bir yandan da bakım hizmetlerine ilişkin kurumsal mekanizmalara odaklanır.

STK'ların ev içi emeğe yaklaşımının da benzer biçimde istihdam merkezli, özellikle de çocuk bakımı odaklı olduğu görülüyor.[18] KEİG 2013 yılında "Çocukların yaşadığı her yerde, her çocuğa uygun kreş!" sloganıyla kreş kampanyası çağrısı yapmış, on dört ilden, LGBT, emek ve meslek örgütleri ile sendikalardan kadınlar bir araya gelerek "Yaşamın her alanında eşitlik, bakım hizmetlerinde ortak sorumluluk" sloganı çerçevesinde "Kreş Haktır Platformu"nu kurmuştu. KESK de 2018'de "Her işyerine kreş" kampanyası başlatmıştı.

* * *

Bu süreçte istihdamı "rahatlatmayı" amaçlayan doğum izninden süt iznine çeşitli düzenlemeler yapıldı (bkz. KEİG, 2018). Son dönemde öne çıkan bir politika ise, doğumla birlikte gelen yarı zamanlı çalışma hakkıdır. Bu yasa kadınlara ilk çocuk için iki, ikinci çocuk için dört, üçüncü çocuk içinse altı ay yarı zamanlı çalışma seçeneği sunar (bkz. KEİG, 2018). Uygulanması hayli güç olan bu yasa, kadınları üç çocuk doğurmaya teşvik ettiği gibi, çocuk bakımının kadının "görevi" olduğu kabulünü pekiştirerek, bütün işi anneye yüklemektedir. Üstelik yarı zamanlı çalışma boyunca çocuğun bakımını kimin üstleneceği belirsizdir.

Ev İçi Emek - Bakım Emeği

Son yıllarda ev içi emek sosyal politikalar ve bakım emeği tartışmalarının içine gömülmüş durumdadır. Kimi çalışmada bakım veren kadınların adı bile geçmemekte; kadına yer verilse de toplumsal cinsiyet vurgusu taşımamaktadır (bkz. Aygüler ve Ayalp, 2018; Oğlak, 2017). Toplumsal cinsiyet bakışıyla kadın istihdamına odaklanan önemli çalışmalar da yapılmıştır (bkz. Altuntaş ve Atasü Topçuoğlu, 2016; Durmaz, 2018; Memiş ve İzdeş, 2018).

Yurtdışında olduğu gibi Türkiye'de de son dönem tartışmalar "bakım krizi" etrafında dönmektedir. Başlıca referans olan G. Esping-Andersen'a göre "gelişmiş ülkelerde kadın devrimi büyük ölçüde tamamlanmış"; evlilik kurumunun çöküp hanelerin dağılması bakım krizine sebep olmuştur. Yaşam süresinin uzamasıyla nüfusun yaşlanması bakım krizini derinleştirirken neoliberal politikalar da sorunu şiddetlendirmiştir (Soyseçkin, 2015, s. 248). Türkiye'de bakım krizi esas olarak yaşlı bakımıyla ilişkilendirilmektedir, zira Türkiye son dönemde yaşlanma eğilimindedir. TÜİK'e göre 2000 yılında % 5,6 olan 65 yaş üzere nüfusun toplam nüfusa oranının 2050 yılında % 20,8'e çıkması öngörülmektedir (Memiş ve İzdeş, 2018, s. 102). Kurumsal hizmetler yetersiz olduğundan[19] yaşlı bakımı neredeyse bütünüyle aileye bırakılmıştır. Bugün bu bakış açısı "Aile Dostu Politikalar" çerçevesinde şekillenmektedir. Bu politikalarla murat edilen, kadınların hane içine kapatılarak tüm bakım işini yüklenmesidir. E. Memiş ve Ö. Özdeş'in araştırması (2018), hane içinde yaşlı bakımının

mevcut eşitsizlikleri derinleştirdiğini göstermektedir.

Bu politikanın bir uzantısı ise, devletin bakım kurumları yerine daha düşük maliyetli olduğu için yaşlı ve engelli yakınına bakan kadınlara "yaşlı ve engelli aylığı" bağlamasıdır. Bakım aylığı kadın emeğinin karşılık bulması anlamına gelse de piyasadaki ücretlendirme gibi işlememekte, bu emek sürecinin kendisi de "ücretli iş" niteliği taşımamaktadır: Çalışma saatleri sınırsızdır, sosyal güvence ve iş güvencesi yoktur. Buna karşılık TÜİK bakım desteği verilen kadınları 2011 yılından itibaren "insan sağlığı ve sosyal hizmet faaliyetleri" altında istihdam edilen grup içinde saymakta, bu durum kadın istihdamında son dönem gözlenen artışın sebeplerinden birini oluşturmaktadır. Bakım parası sadece bir "yardım" kisvesiyle verildiğinden, kadınlar kendilerini kötü hissedebilmektedir.[20] Bakım aylığının en sorunlu yanıysa bakım işini "kadın işi" olarak pekiştirmesi, kadınları hane içine kapatmasıdır. Biri on beş öbürü sekiz yaşında iki engelli kızına bakan bir kadın bu gerçeği pek güzel anlatıyor (Özateş Gelmez, 2015, s. 63): "Zamanımı almıyor bakım işleri, o benim yaşam biçimime dönüşüyor, ben kendim için hayattan çalıyorum, çaldığım kadarını yaşamaya çalışıyorum".

* * *

İstihdama katılmak kadınlara bir özgürlük getirse de bu kölelikle yan yana giden bir "özgürlüktür" zira kapitalist sömürünün yanı sıra kadınların bedenleri ve emekleri üzerinde ataerkil baskı biçimlerini de içerir.[21] Diğer yandan, istihdama katılmak kadınların hane içi yüklerinden özgürleşmesi sonucunu doğurmaz aksine kadınlara ücretli işin yanında ikinci bir iş yükü yükler. Dolayısıyla, kamusal politikalarla ev işi yükünün hafifletilmesinin, kadınların hane içindeki işlerden özgürleşmeleri sonucunu doğurması, hele de Esping-Andersen'ın iddia ettiği gibi "kadın devrimin tamamlanması" olası değildir.

Bu sonuçları doğrulayan birçok çalışma yapılmıştır. Örneğin, ABD'de yapılan araştırmalar çalışan kadınların "ikinci vardiya" yahut "çifte vardiya" çalıştığını ortaya koyar. Örneğin, Liana C. Sayer'in (2014) araştırması erkeklerin daha fazla ev işi yaptığını, kadınlarınsa daha fazla ücretli işe katıldığını gösterse de kadınların çok daha sınırlı serbest zamana sahip olduğunu ortaya koymuştur. Nispeten "eşitlikçi" ülkelerde yapılmış iki araştırmaya göz atmakta fayda var. Kadın istihdamının yüksek olduğu Avustralya'da kadınların istihdama katılımı 2000'de % 66,3 iken, 2000'ler boyunca daha da yükselerek 2007'de 69,4, 2017'de 72,3 olmuştur (OECD, 2018). Craig ile Powell'ın (2012) araştırması işaile dengesi stratejilerinin erkeklerden ziyade kadınların zaman kullanımına etkide bulunduğunu, bakım politikalarının cinsiyete dayalı iş bölümünde hayli sınırlı bir iyileşme yarattığını (s. 244), kadınların hane üyelerinin bakımını sağlayan, erkeklerinse evin ekmeğini kazanan olduğu normatif rol beklentilerinin sürdüğünü göstermiştir. Bir diğer örnek, sosyal politikaların en iyi uygulandığı ülkelerden biri olan İsveç'tir – 1970'lerin ortalarından bu yana ebeveyn izni yürürlüktedir (ki o zamandan bu yana pek çok iyileştirme de yapılmıştır), kamusal çocuk bakım desteği yaygındır. Böylece İsveç'te kadınların istihdama katılım oranı % 80'i geçmiştir (OECD 2018 verilerine göre 2017'de 80,6; Türkiye'de ise % 37,6). Kadınların ekonomik açıdan bağımsızlaşmaları nedeniyle, İsveç'te "eve ekmek getiren erkek" modelinin neredeyse bütünüyle ortadan kalktığı düşünülmektedir. Lâkin L. Oláh ile M. Gähler'inki (2014) gibi çeşitli araştırmalar hane içindeki rollerin pek de değişmediğini, ev işlerini hâlâ büyük oranda kadınların yürüttüğünü ortaya koymuştur.

Türkiye'de de benzer çalışmalar yapılmıştır. ANKA Kadın Araştırma merkezî (Başak vd., 2013), kadınların çalışma yaşamında elde ettiği hakların artmasına rağmen ev içi işlerin ağır yükünü taşımaya devam ettiğini göstermiştir. Nursel Durmaz (2018), Esping-Andersen'ın "Tamamlanmamış Devrim" tezini Türkiye'ye uyarlayarak, kadınların istihdama katılımının artmasına karşın, ev içi rollerinde büyük değişiklik kaydedilmediğini bulmuştur. Durmaz 2014-2015 zaman kullanımı verilerini 2006 verileriyle karşılaştırarak, kadınların çocuklara ayırdığı zaman bir parça kısalırken, erkeklerin ayırdığı zamanın değişmediğini göstermiştir (s. 88). E. Kongar ile E. Memiş'in araştırması (2018) bu on yıllık dönemde ufak değişimlerin olduğunu, bunun en çok çocuksuz genç yetişkinlerde gözlendiğini; ancak, altı yaşından küçük çocuğu olan genç annelerin, bakım faaliyetlerine on yıl öncesine kıyasla daha fazla zaman harcadığını ortaya koymuştur (aktaran, KEİG, 2019).[22]

Araştırmacıların çoğuna göre (Durmaz, 2018, s. 96; KEİG, 2019), kadınların prangalarından kurtulması kamusal bakım hizmetlerinin yaygınlaştırılmasıyla mümkündür. Durmaz, İsveç gibi ülkelerde kadın devriminin tamamlandığını varsaymakta, Türkiye'nin kamusal hizmetlerdeki göreli geri konumunun kadınların özgürleşmesini engellediğini ileri sürmektedir. Ama gördüğümüz gibi, bu ülkelerde de ev işlerinden hâlâ esas olarak kadınlar sorumludur. Üstelik cinsiyete dayalı işbölümü sadece kamu politikalarıyla ortadan kaldırılamayacak denli yapısal –hem ataerkil hem de kapitalist– karakteristiğe sahiptir.

Ücretli Ev İçi Emek - Göçmen Emeği

Bakım desteği veren kurumların hayli yetersiz, kamusal desteklerin kısıtlı olduğu Türkiye gibi ülkelerde yaygın bir eğilim anneanne, babaanne yahut yakın akrabadan bir başka kadından çocuk bakımı desteği almaktır. Kreş benzeri çocuk bakım kurumlarını yaygınlaştırmak yerine 2017 yılında pilot illerde "Torun bakan büyükanneye maaş" uygulaması başlatılmıştır. Başta KEİG (2017) olmak üzere kadın örgütleri bu uygulamaya itirazlarını yöneltmiştir.

Bakım emeği neredeyse tümüyle kadına bırakılmıştır. SFK'nın söylediği gibi "aile dışında hayat var".

Bir diğer yaygın eğilim ise başka bir kadından ücretli emek satın almaktır. Türkiye'de bu eğilim esas olarak hane temizliği ve çocuk bakımı için bakıcı, temizlikçi, gündelikçi tutmakla başlamıştır ve taşradan kentlere hayli yaygın bir uygulamadır. Özellikle orta gelirli aileler hem çocuk bakımı hem de hane temizliği için yoksul kadınların emeğine başvurmaktadır. Ücretli ev işi bu nedenle sınıfsal ve etnik kökene dayalı eşitsizliklerde temellenmekte, kadınları işçi / işveren olarak karşı karşıya getirmektedir. Gül Özyeğin (2005), ev işinin kadınların sınıf ve cinsiyet kimliklerinin oluşmasındaki işlevine odaklanıp ataerkil ilişkilerin bu süreçte ne kadar belirleyici olduğunu göstermiştir. Aksu Bora (2005) ise farklı sınıftan kadınların öznelliklerinin kurulmasında taşıdığı işlev açısından ücretli ev emeğini incelemiştir.

* * *

Türkiye'de son on-on beş yıldır yaygınlaşan bir diğer eğilim ise göçmen kadın emeğidir. Aslında dünya genelinde göçmen kadın emeğinin yaygınlaşması 1970'lerin sonlarına uzanır. Başkalarının çocuklarına bakmak, başkalarının kirini

temizlemek üzere yüz binlerce kadın dünyanın yoksul ülkelerinden belirli bir "refahın" yerleştiği ülkelere göç etmektedir. 1990'larda, Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla ekonomileri ve yaşamları darmadağın olan, yüksek işsizlikle boğuşan Belarus, Ukrayna, Romanya, Moldova, Gürcistan gibi ülkelerden kadınlar da bu kervana eklenmiştir. Türkiye'de esas olarak bu ülkelerden göçmen kadınlar ev işlerinde çalışmaktadır. Böylece günümüzde "Batılı" "orta sınıf" ailenin sürdürülebilirliğinde ev hizmetlerinde çalışan göçmen kadınlar yadsınamayacak bir rol oynamaya başlamıştır (Ehenreich ve Hochschild, 2002; McDowell, 2014; Hondagneu-Sotelo, 2007).

Bakım emeğinin metalaşması sınıf / etnisite / göçmen emeğinin kesişiminde durur. Bu göçmen kadınlar, cinsiyetleri, ırkları, ülkedeki yasa dışı statüleri nedeniyle her tür sömürü ve istismara açıktır. Göçmen kadınlar ücretli çalıştıkları hanelerde genellikle yatılı kalmakta, bu da istismar ve sömürü olasılığını artırmaktadır. Çağla Ünlütürk Ulutaş'ın araştırması (2010), ev hizmetlerinde çalışan göçmen kadınlarla işverenleri arasında kurulan "maternalist" ilişkileri göz önüne sermektedir. Maternalist ilişkiler çoğunlukla sınıf çelişkisini gizlese de kadınları daha çok baskı altına alan ve emek sürecinin denetimini artıran koşullar yaratabilmektedir.

DEĞERLENDİRME

1980'lerden günümüze kadar yaklaşık kırk yıllık dönemde Türkiye'de, ev içi emek tartışmalarının teorik ve politik yansımalarının olduğunu gördük. Özellikle 2000'ler boyunca ev içi emeğe yoğunlaşan çalışmaların ivme kazandığını, ancak son dönemde odak noktasının kadınların özgürleşmesinden uzaklaşıp bakım ve istihdama kaydığını söyleyebiliriz. Bu çalışmalarda ev içi emek kadınlarla erkekler arası bir mesele olarak tarif edilmemekte, kapitalizmle bağı fazlaca kurulmamakta, özellikle bakım "aile, piyasa ve devlet" üçgeninde türlü kombinasyonlara dayanan modellerle incelenmektedir.

Peki, tüm bu tartışmalar çerçevesinde başlangıçtaki sorularımıza nasıl yanıt verebiliriz?

Açık ki, kadınların ev içi emeğinden faydalananlar kendisine, çocuklarına, anne-babasına karşılıksızca bakılan erkekler olduğundan, erkeklerin kadınların ev içi emeğine el koyduğu söylenebilir. Bu ilişki bir sömürü ilişkisi olarak da nitelenebilir – kapitalist sömürüden ayrı, özgül bir sömürü olarak. Bu tezin teorik olarak geliştirilmesine ihtiyaç vardır. Bununla birlikte, karşılıksız ev işinin kadın işi görülmesinin yapısal karakterini göz ardı etmemek gerekir. Kapitalizm, ortaya çıktığı ilk günden bugüne, ataerkil zeminde hareket etmekte, ataerkinin sağladığı olanaklar ve sınırlılıklar içerisinde sermaye birikimi süregitmektedir. Sermayenin kendisi de ataerkiye bir zemin oluşturmakta, ataerkiye yeni dayanaklar sağlamaktadır. Bu karşılıklı ilişki ev içi emekte somutlanmaktadır. Böylece kadınların hane içinde karşılıksız emek süreci, insanın ve toplumun yeniden üretiminin yanı sıra, sermayenin varlık koşulu olan "özgür" emek gücünün üretiminin ve yeniden üretiminin de dayanağı olmuştur. Bu durum, sosyal politikaların gerilediği yahut krizlerin patlak verdiği dönemlerde çok daha kritik hale gelir. Kadınlar hane içindeki emeklerinin karşılığında ücret almadığı gibi, çalışma süresi, hafta sonu tatili, sosyal güvence, emeklilik türünden haklara da sahip değildir. Bu nedenle erkeklere tabiyetleri yeni bir biçim daha kazanmış, kadınlar bundan böyle erkeklere –baba, koca, sevgili– yaşamlarını sürdürebilmek için de bağımlı hale gelmiştir. Yani ataerki de kapitalist zeminde yeni dayanaklar kazanmıştır. Ev içi emek neredeyse bütün zamanını kuşattığı için, kadınların yaratıcılıklarını geliştirmeye, sanata, edebiya-

ta, örgütsel faaliyetlere zamanı kalmaz; yani kadınların tüm bu işleri karşılıksızca yapması erkeklere türlü faydalar sağlayıp serbest zaman yaratırken kadınların "ömrünü tüketir".

Kadınlar da ücretli işe katılmaktadır kuşkusuz; ancak yine de bu işlerden bütünüyle özgürleşemezler; hatta ücretli bir işte çalışan kadınlar evlilik, çocuk yahut bakım ihtiyacı duyan bir yakın söz konusu olduğunda işten ayrılabilir. Türkiye'de çocuk, yaşlı ve engelli bakım kurumlarının hayli yetersiz olması, kadınları bu işlere daha da fazla bağlar. Genellikle kadınlar çocuk oluncaya kadar ücretli çalışır, çocuk doğunca işten ayrılır, çocuklar okul çağına gelince tekrar bir iş edinir. Ev işleri, kadınların meslek alanlarını da belirlemekte; tekstil sanayi, öğretmenlik, hemşirelik gibi işler esas olarak kadın mesleği görülmektedir.

Kadınların özgürlüğünün koşulu bu işlerden kurtulmaktır. Bakım destekleri kadınları rahatlatacaktır kuşkusuz, ne var ki araştırmaların gösterdiği gibi, bu işler İsveç'te "bile" hâlâ "kadın işi"dir; çünkü böyle olması hem erkeklerin hem de kapitalizmin çıkarınadır. Kadınların bu işlerden kurtulmasının koşuluysa erkeklere ve sermayeye karşı mücadeledir. ❐

DİPNOTLAR

1 Benston kapitalist toplumda kadınların ev içinde kullanım değerleri ürettiğini; kadınların özgürleşmesinin koşulunun sadece ücretli işe katılmaları değil, ev işlerinden de özgürleşmeleri olduğunu yazmıştır (s. 21).

2 Derginin Marksizm ve Feminizm başlıklı 9. sayısında yer alan yazılarda ev-içi emeğe değinilmiştir. Örneğin, Yıldız Ecevit (1989, s. 67), "'Kadınca' işler olduğu gerekçesiyle 'karşılık' ödenmeden kullanılır ..." diyor.

3 "Tüm aileyi beslemek, temizlemek, sevgi gereksinimlerini karşılamak kadının işi ... Ev içi işbölümünü sorgulamazsak, kazanacağımız haklar ... kamu alanında erkeklerle rekabete girmemize verilen bir onay anlamına gelir ..."

4 Bu metinler "Siyasal İslâm ve kadınların özgürlüğü", "Savaş ve militarizme karşı kadın dayanışması" ve "Kadın emeğinin özgürleşmesi için" başlıklarını taşıyordu, bkz. Savran, 1997a, s. 6.

5 İşsiz, Sigortasız, Sendikasız İşçilerin Dayanışma Birliği Sendikası. Bkz. *Pazartesi*, 1998, s. 15.

6 Bugün hâlâ savunulan bu talebin esas amacı, kadınların işçi saflarına çekilip sosyalist mücadeleye dâhil edilmesidir; "Ev işleri ücretlendirildiğinde bu işleri yapan kadınlar ev kadını statüsünden çıkıp ev işçileri statüsüne geçmiş olacak"tır. Erdoğdu Çelik, 2017.

7 Örneğin, 2008 yılında Hayat TV ekranlarında başlayan bir kadın programı olan "Ekmek ve Gül", Hayat TV KHK ile kapatılıncaya kadar "kadın sorunları" çerçevesinde kadınların hane içindeki iş yükünü de ekranlara taşımıştı: "İşi sorulduğunda çalışmıyorum diyen fakat mesaisi 24 saat süren ev kadınları ... günün ilk ışıklarından gece hayat bitene kadar süren mesailerin ardından yorgun argın döndükleri evlerinde yemek, ütü, bulaşıkla çalışmaya devam etmek zorunda kalan emekçi kadınlar ... tüm kadınların, hepimizin ortak talebi hâlâ ekmek ve gül". Bkz. Sivil Sayfalar, 2018. Kapitalist toplumda kadın emeğini merkeze alıp, bunu görünmeyen, ölçülemeyen, duygusal bir veçhesi olan emek olarak inceleyen bir araştırma için bkz. Ulu, 2018.

8 Teorik pozisyonu net olmayan böylesi bir çalışma için bkz. Aldemir, 2016.

9 Örneğin bkz. Ev içi emek analizlerine merkezî bir yer verileni *Kadın Emeği* dergisi.

10 Örneğin, bir avuç genç doktora öğrencisi *İktisat Dergisi*'nin "Kadının Gözünden" başlığı taşıyan 2006 Mart sayısında ev içi emeği de tartışmaya açmıştı. Bkz. Yaman ve Ergüneş (2006). Ayrıca, S. Dedeoğlu ile M. Yaman tarafından derlenen iki kitapta da (2010; 2016) kadınların ücretli ve ücretsiz emeği birlikte ele alınmıştı.

11 Derginin Kasım 2008 tarihli ilk sayısının dosya konusu ise "Neoliberalizm, AKP ve Kadın Emeği" idi.

12 Örneğin Eğitim Sen 1. Kadın Kurultayı'nda (2004) eğitim iş kolundaki kadınların sorunları ev içi emek de göz önünde bulundurarak ele alınmıştır. Ayrıca bkz. KESK Kadın Emeği Kurultayı (2008) ve KESK Kadın Emeği ve İstihdam Çalıştayı (2018).

13 Örneğin, KESK toplu sözleşme önerileri için bkz. KESK, 2016.

14 Örneğin; TTB Sağlık'ta Kadın Emeği Sempozyumu, 2011; TMMOB 2. Kadın kurultayı, 2011.

15 Necla Pur (2003), "Ev işleri çok nankör işler. Ev kadınlarının yarattığı artı-değer ise görülmüyor. Ev işlerinin ücretlendirilmesi, ev kadınlarının da sosyal güvenlik şemsiyesi altına alınması lazım," diyordu.

16 KEİG (2015) bilgi notunda, benzer bakış açısıyla, hane içi karşılıksız emek, makroekonomik açıdan ele alınmakta, karşılıksız emeğin GSYİH'da ve ekonomide taşıdığı öneme değinilmektedir.

17 İlkkaracan son dönemde bu politikaların yerine yeşil ekonomiye benzerlikle kurguladığı "mor ekonomi" yaklaşımını öneriyor: "Mor ekonomi, bakım ekonomisini merkeze yerleştiren, toplumsal cinsiyet eşitlikçi bir ekonomi için çağrı içeriyor" (İlkkaracan, 2018: 33).

18 Çocuksuz hanelerde yaşayan 25-49 yaş grubundaki kadınların işgücüne katılım oranı çocukla birlikte % 45,5'ten 29,6'ya düşmekte; TÜİK verilerine göre işgücüne dahil olmayan kadınların % 55'i, dahil olmama nedeni olarak "ev işleriyle meşgul" olmayı göstermektedir. (KEİG, 2015).

19 Türkiye'de 332 devlet, 177 kamu, 34 vakıf huzurevinin yanı sıra 140 bakım ve rehabilitasyon merkezî ile 47 yaşlı evi bulunmaktadır (Memiş ve İzdeş, 2018, s. 105).

20 "Ben o parayı vicdan azabı duyarak alıyorum. Yani küçücük çocuktan yararlanıyormuşum gibi ... Oraya vardım parayı almak için ... karınca kadar sanki küçüldüm gibi geliyor bana", bkz. Özateş Gelmez, 2015, s. 65.

21 Novamed kadın çalışanları bedenleri ve emekleri üzerinde ataerkil-kapitalist denetimi sert biçimde deneyimlemiş, sıralı hamileliğe bile zorlanmıştı. Bkz. Saygılıgil, 2018.

22 Türkiye'de 15-64 yaş aralığındaki kadınlar zamanlarının, günde ortalama 5 saat 8 dakikasını ücretsiz hane içi işlere ayırırken, erkeklerde bu süre yalnızca 1 saat 25 dakika.

Siyasi Partiler ve Feminizm: *Programlar, Aktörler, Çarpışmalar*

LUCIE DRECHSELOVÁ

GİRİŞ: SİYASİ PARTİLERDE YER ALAN FEMİNİST KADINLAR

Siyasette kadınları konu alan çoğu araştırma, feminist kadınları ayrı ele almaz; alsa bile, yerel yönetimlerden çok, parlamenter ve ulusal düzeye odaklanır (Sallan Gül, 2007; Güneş Ayata ve Tütüncü, 2008; Coşar, 2011; Çakır, 2014). Yerel siyasette kadınlar üzerine yapılan araştırmalar 2000'li yıllardan beri artış göstermektedir (Alkan, 2000, 2009; Bora, 2009; Avşar Negiz, 2008; Arıkboğa, 2009; Cindoğlu vd., 2011; Negiz ve Üçer, 2012; Belli, 2015; Sümbaş ve Koyuncu, 2016; Üste, 2017). Bununla birlikte bu araştırmalar, yerel yönetimlerdeki feminist kadınların siyasi kariyerleri[1] üzerine kapsayıcı bir etnografik analiz sağlamaktan uzak. Bu yazıda, Türkiye'deki siyasi partilerin yerel yapılarında hem feminist ilkelerin hem de feminist kadınların oynadıkları rol üzerine, bazı ön değerlendirmeler sunulmakta.

Yazıda, günümüz Türkiye'si siyasi partilerindeki feminizm üzerine çok katmanlı –metinsel, süreçsel ve aktör odaklı– bir perspektif geliştirilmektedir. Baştan belirtmek gerekirse, bu perspektifi ortaya koyma sürecine ne partilerle feminist hareket arasındaki etkileşim ne de feminist erkeklerin siyasi deneyimleri dâhil edilmedi. Çalışma, Türkiye yerel siyasetinde kadınlar konusuna odaklanan, dört yıllık bir araştırmaya dayanıyor (Drechselová, 2018). 2014'ten beri, içlerinden yalnızca bir avuç kadının kendisine feminist gözüyle baktığı kadın meclis üyeleri ve siyasi parti mensuplarıyla iki yüz mülakat gerçekleştirdim.[2] Kadın temsili düzeyi açısından birbirinden farklı özellikler taşıyan, Türkiye'deki üç şehre –İzmir, Trabzon ve Diyarbakır– odaklandım. 2014'te Trabzon Büyükşehir Belediyesi Meclisi'ne iki kadın ve altmış altı erkek seçilirken; İzmir'de kadın meclis üyesi oranı % 16,8; Diyarbakır'da ise % 27,8'di.[3] Bu yazıda, Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), Milliyetçi Hareket Partisi (MHP),[4] Halkların Demokratik Partisi (HDP) ve onun bölgesel ortağı Demokratik Bölgeler Partisi'ne (DBP)[5] yer verildi ve esasen bütün partilerin var olduğu İzmir'deki örneklerden yararlanıldı. Parti programlarının metinsel analizi ardından, feministlerin aday listelerinden ve seçilebileceği sıralardan dışlanma mekanizmalarının tartışmasına geçip son olarak feministlerin siyasi partilerde başarılı olma ve ayakta kalma stratejilerine bakıldı.

SİYASİ PARTİ PROGRAMLARINDA FEMİNİZM KIRINTILARI

Türkiye'de siyasetin kapılarını partiler tutmaktadır (Frey, 1965, s. 301). Yasal

kadın kotasının yokluğu, partilerde kadın varlığına ilişkin parti politikaları, kadın temsili üzerinde kayda değer bir etkiye sahip. Peki, partiler cinsiyet eşitliği ilkeleri açısından nerede durmakta?[6] Kadın Adayları Destekleme Derneği (Ka.Der) ve Kadın Koalisyonu, 2011'den beri feminist perspektiften, parti program ve tüzüklerini analiz etmektedir (Ka.Der Ankara, 2011; Kadın Koalisyonu, 2015, 2019). Kadın derneklerinin metinsel analizi, ideolojik spektrum boyunca partilerin heteronormatif bir bakış açısını paylaştıklarını ve cinsiyet eşitliği hedefinin plan, politika ve proje hedefleriyle kaynaştırılması (*gender mainstreaming*) anlayışına sahip olmadıklarını gün yüzüne çıkarıyor. HDP ve DBP ise, bir dereceye kadar, istisnalar.

AKP programında kadınlar, anneler-eğitmenler rolüne sokuldukları şu sözlerle başlayan *Kadın* (5.7) başlıklı kısım hariç, neredeyse yok:

> *Kadınlar sadece toplumumuzun yarısını oluşturdukları için değil, her şeyden önce birey ve sağlıklı nesillerin yetiştirilmesinde birinci derecede etkin oldukları için, yılların ihmali sonucu biriken her türlü sorunlarıyla ilgilenilmesi, partimizin öncelik verdiği bir konudur* (AKP, 2015, s. 52).

Kadınların anne olarak sahip olduğu rolle beraber aile kurumunun ehemmiyeti, resmî parti metinlerinin omurgasını oluşturuyor.[7] Benzer şekilde MHP parti dokümanlarında kadınlar, ancak bu çerçevede ve *yapılmayacak işler* (MHP, t.y.) listesine tabi olarak bilhassa mercek altında tutulan ve yardımcı unsurlar olarak mevcudiyetini sürdüren partinin kadın kolları münasebetiyle ele alınıyor. AKP ve MHP'nin parti dokümanlarında kadın haklarından tek tük bahsediliyor ve feminist bir perspektif benimsenmiyor.

CHP'nin programında toplumsal cinsiyet eşitliği partinin 17 maddelik *önceliklerimiz* başlıklı listesinin 15. sırasında yer alıyor (CHP, 2008, s. 23). Program boyunca toplumsal cinsiyet eşitliği ilkesi tekraren olumlanıyor. CHP ayrıca, demokratik ve kalkınmış bir ülke için toplumsal cinsiyet eşitliği ilkesinin hayata geçirilmesini şart koşuyor. "Kadın-erkek eşitliği sağlanmadan demokratik, kalkınmış, sağlıklı ve modern bir ülke olunamaz" (CHP, 2008, s. 20, 55). Her ne kadar CHP'nin programı, cinsiyet eşitliği hedefinin plan, politika ve proje hedefleriyle kaynaştırılması (*gender mainstreaming*) ilkesinden uzak ve heteronormatif bir dile sahip olsa da toplumsal cinsiyet eşitliğine ulaşılması gereken bir hedef olarak programda birçok kez yer verilmiş.

Öte yandan HDP'nin programında bambaşka bir tablo çiziliyor. HDP; LGBT topluluğundan alenen bahseden tek parti (HDP, 2014). HDP aynı zamanda, metinlerinde ataerki sözünü kullanan yegâne parti. İster ayrı bir başlık altında ister diğer toplumsal kategorilerle birlikte ele alınsın, kadın vurgusu her yerde:

> *Ezilenlerin ve sömürülenlerin; işçilerin, emekçilerin, yoksulların, farklı ulus, dil, kültür ve inançlardan tüm halkların, göçmenlerin, mültecilerin, kadınların, köylülerin, gençlerin, emeklilerin, engellilerin, LGBT bireylerin, küçük esnafın, dışlanan ve yok sayılan bütün halkların ve inanç topluluklarının, yaşam alanları tahrip edilenlerin buluştuğu ortak mücadele partisidir* (HDP, 2014).

Merkezî önemde bir ilke olarak toplumsal cinsiyet eşitliği, kadın haklarına yapılan hem niteliksel hem niceliksel vurguyla ortaya çıkıyor. HDP yine, kadınlara veyahut LGBT bireylere karşı üyeleri tarafından işlenen suçlara ilişkin disiplin cezaları öngörüyor (Kadın Koalisyonu, 2019: 1). HDP çok sayıda feminist unsuru resmî belgelerinde bir araya getiriyor. Bu durum, toplumsal cinsiyet eşitliği ilkelerinin diğer parti programlarında yok denecek kadar az olduğunu or-

KA.DER'in 7 Haziran 2015 Genel Seçimleri'ndeki "Biz Ne Diyoruz Siz Ne Anlıyorsunuz!" kampanyasından bir afiş.

taya çıkarıyor. Metinsel boyutta feminist ilkelerin azlığı, birçok feministin aday seçim süreçlerinde deneyimleyeceği ayrımcılığın alameti.[8]

FEMİNİST OLMAK: SİYASETTE KAYNAK MI YÜK MÜ?

Siyasi partiler, nitel kadın temsilini desteklemede aldıkları önlemler açısından -pek bilinmeyen önlemlerden (MHP), kadın katılımına ilişkin dâhili yönergelere (AKP); kadın adaylara başvuru ücreti indiriminden (AKP, CHP, İyi Parti), belli bir kota ayırma (CHP'de % 33, HDP'de % 40) ve eş başkanlığa (HDP) kadar– çeşitlilik gösteriyor. Her ne kadar bir partiden diğerine derecesi değişse de bu kurallar çoğu kez kâğıt üstünde kalmakta. Muhafazakâr partilerde yer alan kadınlar, kadın katılımında başvurulan tokenizmden[9] bilhassa etkileniyor. Kadınlık; köken, etnisite ve dinî aidiyetlere benzer bir kimlik işareti olarak görülmekte. Feminist etiketin olumsuz imalarıyla birlikte düşünüldüğünde; mülakat yapılan AKP ve MHP'li yerel siyasetçi kadınlardan hiçbirinin, kendisini feminist olarak adlandırmamasına şaşırmamak gerek.

Araştırılan tüm partiler arasında, CHP'nin kadın meclis üyeleri, en iyi tahsile, yüksek mesleki yetkinliğe ve sosyo-ekonomik statüye sahip. Bununla birlikte, aday listelerinde ya da seçilebileceği sıralarda kendisine yer bulabilen feministlerin sayısı bir elin beş parmağını geçmiyor. Bu durumun altında, aday seçim süreci boyunca kendini gösteren toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılık mekanizması yatıyor. En başta; oy çekme, keza nüfuzlu parti üyelerini ödüllendirme arayışında olan parti karar vericileri için feminist olmak az önem taşıyor. Onların gözünde, feminizm göreli olarak düşük oy potansi-

yeli demek. Feminist adaylar sıklıkla listelerde kritik sıralara yerleştiriliyor ve bu nedenle parti oylarının düştüğü yerlerde, oy kaybının bedelini seçilemeyerek ilk onlar ödüyor. Kendisiyle mülakat gerçekleştirdiğim kadınlardan biri olan, CHP İzmir'den 50 yaşındaki Zeynep,[10] bölgesindeki çoğunluk etnik ve dinî bileşimi yansıtmadığından, sosyal sermaye eksikliği nedeniyle listede 11. sırada kaldığını tahmin ediyor. Bununla birlikte, yedi yıllık siyasi parti tecrübesi ve belediyeye bağlı kadın merkezinde sekiz yıllık iş deneyimine sahip bir avukat olarak, farklı türden bir sermayeye sahip. Zeynep örneği; parti karar vericilerinin gözünde, kadın statüsünün yükseltilmesine ilişkin projelerin, köken ve dinî aidiyetten daha değersiz olduğunu ortaya koyuyor (Zeynep, CHP meclis üyesi, 23.06.2015).

Hem şeffaflık hem de kurumsallığın eksikliğinde yürütülen aday belirleme süreçleri, parti kulislerinden uzak olan kadınların aleyhine bir durum yaratmakta. İl milletvekili, belediye başkan adayı, ilçe başkanı *kendi* adaylarını listeye süren nüfuzlu aktörler olduğu söylenebilir. Bu bağlamda sadakat, kadın adaylar için en önemli karakter özelliği olarak karşımıza çıkıyor. Bir parti toplantısında ses yükseltmek veyahut kendi bağımsız tasarılarına yönelik kampanya yürütmek; sakin geçmesi beklenen meclis toplantıları için ortaya çıkışı arzu edilmeyen bir pürüz olarak değerlendirilebilir. Böylesi bir kadın aday, seçim listelerinde kendine yer ararken zor zamanlar geçirecek demektir.

HDP'de, eşitliğin sağlanması hedefiyle kadın temsiline % 40 kota ayrılması şartı getirilmiş. Hem parlamentoda hem de partinin kalesi sayılan Güneydoğu Anadolu'da bu kotaya çoğunlukla riayet ediliyor. 2014'teki yerel seçimlerin ardından, resmî seçim sonuçlarına göre 23; resmî olmayan, partinin eş başkanlık sistemine göre de 91 kadın, belediye başkanlığı koltuğuna oturuyor (Kadın Koalisyonu, 2014). HDP'nin kadın meclisleri, partinin eşit fakat ayrı bir bünyesini oluştururken kadın adayların seçim sürecini tek elden yürütmeye çalışıyor. Böylelikle HDP'de, kadınlar kadınları seçiyor. Bu HDP'ye özgü bir nitelik olsa da süreç merkezileştirilmiş ve pek şeffaf durumda değil. *Kadınlar kadınları seçiyor*; kadınların seçimlere katılımı mantığını değiştiriyor ve diğer partilerde feminist olmanın taşıdığı damgayı tersine çeviriyor. HDP'de kadın adayların sahip olduğu başlıca iki değer; siyasi sermayeleri ve kadının güçlendirilmesi konusunda partinin bakış açısıyla mutabakat içinde olmaları. Feminist olmak, HDP'nin batı bölgelerinde bir norm halini almışken; Güneydoğu'da, seçilmiş kadınlar yürüttükleri mücadelenin diğer kadın mücadeleleriyle olan sürekliliğinin altını çiziyor ve Türkiye feminist tarihini tanıyorlar. Bununla birlikte, feminizmin ulaştığı menzili de tartışmaya açıyorlar.

FEMİNİZMİN STRATEJİK KULLANIMI: MÜNFERİT KAZANIM MI?

Feminist olmanın anlamı ve etkisi partiye göre değişiyor. Bu son bölümde, feminist duruşun kadınların siyasi kariyerini nasıl etkilediği üzerinde durulmakta. Şunu belirtmek gerekir ki; feminist olarak tanımlanan her kadının çekinmeden her zaman ses yükselttiğini ve sadakatin kadının en değerli vasfı olarak görüldüğü her ortamda söz söyleme hakkını kullandığını varsayamayız. Aksine birçok kadın siyasetçi, erkeklerin koyduğu kurallara göre oynamakta.

CHP İzmir eski meclis üyesi Leyla, 40'lı yaşlarında bir avukat. Leyla'nın feminizmle yolu 1980'lerin sonunda, siyasi kariyeri henüz başlamamışken kesişiyor. Leyla birçok kadın örgütünde bilfiil yer almış, ateşli bir kadın hakları savunucusu. Yerel bir meclis[11] üyesi olarak seçildiğinde, deneyimli bir avukat arkadaşın-

Yine Ka-Der'in 2015 kampanyasından bir afiş. HDP'nin eş başkanlık sistemiyle kadınların sözünü doğru anladığının altı çiziliyor.

dan, meclis başkan yardımcılığı koltuğuna adaylığını koyması için kendisini yüreklendiren bir telefon alıyor:

> *Arkadaşıma "bu işlerde yeniyim, henüz yol erkân bilmiyorum," dedim. O da bana "bak göreceksin ilkokul mezunu adamlar bile işe talip olacak ve adaylıklarını koymaktan da çekinmeyecekler," dedi. Fakat bizim ilçeden bir adam çoktan adaylığını koymuştu, dolayısıyla partim başvurmamı istemedi. Çünkü başkan yardımcılığı düzeyinde iki farklı ilçeyi de temsil etmek için gayret gösteriyorlardı. Hem partimi hem diğer adayı sinirlendirip kürsüye çıktım ve başkanın zaten erkek olduğunu, bu yüzden iki yardımcının kadınlar arasından seçilmesini talep ettiğim bir konuşma yaptım. İzmir'in bu konuya öncülük etmesi gerektiğini söyledim* (Leyla, CHP eski yerel meclis üyesi, İzmir, 29/06/2015).

Leyla *kadınların avukatı* rolünü üstleniyor. Söylemsel açıdan, kendi siyasi emeline ön plana koymayıp genel olarak kadınların katılımı talebinde bulunuyor. Yalnızca sesini duyurmakla kalmıyor, içlerinden birinin Leyla olduğu iki kadın başkan yardımcılığına seçiliyor. Leyla'nın kadınlara yönelik genel talebi, kendisinin de dâhil olmasıyla sonlanıyor. Böylelikle, *feminist* etiketi Leyla'nın ayırt edici niteliği haline geliyor. Erkek mesai arkadaşları onu biriyle tanıştırırken hiçbir zaman başkan yardımcısı değil, bir feminist ya da kadın hakları savunucu olarak tanıtıyor. Leyla bu durumu, başkan yardımcısı sıfatıyla sözünün sayılmaması olarak yorumluyor. Az sayıdaki kadın, kadın hakları savunuculuğuna talip oluyor. Feminizmin siyasi bir imkân olması için; söylemsel stratejiyi, Leyla örneğinde olduğu gibi, kadın hakları aktivisti olarak güçlü bir kişisel geçmişle harmanlamak şart.

HDP her ne kadar kadın katılımı konusunda en ilerici kuralları uyguluyor ve feminist olmak genel olarak parti kadın adaylarının önemli bir niteliği olarak karşımıza çıkıyorsa da parti içi ataerki ve kadın kazanımlarına saldırıya karşı mücadele HDP'de de baki. Bununla birlikte, diğer partilerle HDP arasındaki kritik fark, kadınların ezilmesi karşısındaki müşterek –feminist– bilinç. Ortak bir derdi paylaşıyor olma hissi parti içindeki mevcut işleyişle birleşince; kadınlar için haklarını savunmak mümkün hale geliyor. Bu durumu Sibel örneği üzerinden görmek mümkün. HDP İzmir'in ilçe örgütlerinden birinde eş başkan olan Sibel, erkek mevkidaşıyla ciddi problemler yaşıyor:

> *Oldukça tutucu bir insandı ve kendini hiyerarşik olarak benim üstümde görüyordu. Mesela, "başkan benim," derdi ve bunun karşısında sessiz kalmamı beklerdi. Seçim dönemlerinde her zaman büroda bir kişi durur. Bu amaçla bir nöbet listesi hazırlarız ve parti yönetiminde olanlar da listedeki yerini alır. Fakat kendisi listeden ismini çıkarmış, benimkini bırakmıştı* (Sibel, eski ilçe eş başkanı, İzmir, 03/06/2016).

Diyarbakır'da İzmir'de olduğundan çok daha iyi mobilize olabilen Kürt kadın hareketi gibi bir desteği bile olmadan Sibel, parti içi geri alma mekanizmasını işletebildiğini görüyoruz. Mevcut kurumsal ilke eylemini mümkün hale getirse de Sibel'in kendine has durumunun bundaki payı yadsınamaz. 1970'ler Türkiye'si devrimci solunda faal olan Sibel, 1980'lerin yerel feminist gruplarında da bilfiil yer alır. Buralardan kazandığı deneyimler, daha toy kadın bir eş başkanın bunu belki de başaramayacağı bir yerde, muhalefet etme kabiliyetini artırıyor. HDP teşkilatlanması, Sibel'in güçlü politik ve feminist geçmişiyle birleştiği ölçüde gücünü gösterebilmekte.

SONUÇ: DEĞİŞİM, ZORLU YOLLARDAN GEÇER

Bu yazıda vurgu feminist ilkelerin yokluğu ve feminist kadınların seçim sürecinden dışlanması üzerine olsa da toplumsal cinsiyet eşitliği hakkında söylenenler ve feministlerin siyasi kariyerleri üzerinde de duruldu. Feminist ilkelerin yokluğu ve feminist kadınların seçim sürecinden dışlanması meselesinin siyasi partiler içindeki, her ne kadar istisnalar varsa da, göreli yokluğunu gözden kaçırmamak kritik bir önem taşıyor.

Feminist kadınlar, siyasi partilerin iç işleyişte sadakat ve uyumu ödüllendirdiğinden, her partide belli zorluklarla yüzleşmek zorunda kalıyor. Partilerde "söz" (*voice*) (Hirschman, 1970) bir kadının kariyeri açısından tehlikeli bir strateji olarak telakki ediliyor. Peki, feministlerin seslerini yükseltmesi ve parti içindeki ataerkiye karşı harekete geçmeleri daha mı olası? Eğer durum buysa, aday listelerinden ilk dışlanan isimler olmaya da bir o kadar adaylar. Tersi durum oldukça az ve bunun nasıl olacağı da partiden partiye farklılaşıyor. Örneğin HDP'de feminist olmak, baltalayıcı bir kimlik olarak değerlendirilmiyor ve ataerkinin eleştirilmesi, partinin resmî ideolojik duruşuyla aynı çizgide olmak manası taşıyor. Muhafazakâr partiler bir yana, CHP'deyse feminist olmak potansiyel bir risk ve bedeli ağır bir etiket. Bununla birlikte, parti içindeki muhalif sesler büsbütün yok değil. Umarım bu yazı, partilerde yer alan feminist kadın aktörlerin örneklerini ortaya çıkarır ve kayda düşer, partiler özelinde ve yerele dayanan başka etnografik araştırmaların yapılmasına vesile olur. ❐

DİPNOTLAR

1 Özgün metinde (*source text*), *kariyer* sözcüğü yerine esasen *trajectoire* kullanılmaktadır. *Trajectoire*'ın *kariyer*'den daha geniş bir anlamı olduğunu akılda tutmakta fayda vardır: Bireylerin siyasi yaşamlarını etkileyecek her türden deneyimlerini, eylemlerini, ilerleme-gerileme süreçlerini, kısacası siyasi yaşamlarına ilişkin yolun bütünü ifade eder – ç.n.

2 Bu yazıda, siyasal çıktılar ve kadınların hizmetlere ulaşımının (örnekler için bkz. Sümbaş ve Koyuncu, 2016; Bora, 2009) konu edileceği kadınların nicel temsilinden (*substantive representation*) (Mackay, Kenny ve Chappell, 2010) çok; kadınların nitel temsili (*descriptive representation*) ve onların siyasetteki deneyim ve kariyerlerine odaklanıldı.

3 Bu yazı kaleme alınırken 2019 yerel seçiminin cinsiyete göre dağılımını gösteren istatistikler henüz ulaşılabilir değildi.

4 Sonradan kurulması (2017) nedeniyle İyi Parti üzerine hiçbir etnografik araştırma yapılmadı. Ancak, bir kadın genel başkanı olması gerçeğiyle birlikte, muhafazakâr partilere yönelik birçok bulgu İyi Parti'yle de ilişkili.

5 Bu yazı, birçok ideolojik ve işlevsel özelliği paylaşmalarından ötürü, HDP ve DBP'yi birlikte ele alıyor. Dahası, 2019'da iki partinin adayları da yerel seçim çalışmalarını HDP bayrağı altında yürüttü.

6 Türkiye tarihi boyunca 53 siyasi partinin programlarına kapsayıcı bir genel değerlendirme için bkz. (Kabasakal Arat, 2017).

7 2002'de iktidara gelmesinden bu yana AKP, kadınlara yönelik önemli devlet politikaları açıkladı. Parti dokümanlarına yönelik feminist perspektiften yapılacak herhangi bir değerlendirme, partinin siyasa çıktılarıyla desteklenmeli.

8 AKP ve MHP'nin programlarındaki feminist düşünce eksikliği, bu partilerin ilerleyen bölümlerdeki göreli yokluğunu da açıklıyor.

9 Tokenizm tekçil bir mantıkla temsil edilmek anlamında kullanılmıştır. Bir sonraki cümlenin gösterdiği gibi, kadın olmak partiler tarafında bir kimlik işareti gibi anlaşılıyor; bir kadın, bir genç, bir Kürt, bir Alevi temsil edilmeli mantığı görülüyor.

10 Bütün isimler müsteardır.

11 Anonimliğin korunabilmesi adına, ilgili yerel meclis hakkında daha fazla bilgi verilmemiştir.

Türkiye'de Yerel Siyaset ve Feminizm: Kadın Koalisyonu

İLKNUR ÜSTÜN

Kadınlar, Trabzon'un Karaçam köyünde HES yapımına karşı koydular.[1] O güne kadar devletin askeriyle polisiyle hiç derdi olmamış her yaştan kadın, polisin jandarmanın karşısına dikildi. Sonradan ifade ettikleri gibi "inanmakta zorlandık"ları bir fiziksel şiddet görmelerine rağmen günlerce vadileri için direndiler. "Deremiz de deremiz," diyorlardı. Siyasetin büyük lafları içinde kaybolan hikâyelerin derinliği kadınlar bir araya gelince açığa çıkıyor. Karaçam köyü kadınları için vadi, hayvanını otlattığı, sebzesini ekip biçtiği, çoluk çocuğu eylediği, yiyip içip horon tepip evlerine döndükleri yer. Bir "sosyal etkinlik" alanından çok fazlası; hayatın aktığı yer. HES'le birlikte kadınların hayat alanı alınmış ellerinden. Evin alt katında baktıkları hayvanın yemini şehirden satın almak zorunda kalmalarını, para kazanmak için erkeklerin büyük şehirlere gitmelerini, bir araya geldikleri yerden de olmalarını anlatıyorlar. Sesleri daha önce oy için gelmiş siyasilere de yetmemiş.

Politik gündeme çıkan hemen her sorun aynı zamanda onu sorunlaştıran dilin doğrudan ifade etmediği, göstermediği bir kadın sorunudur. Cinsiyet eşitsizliği kadınlardan sessizce daha fazla yük almalarını, sorunları hafifletmelerini talep eder. Bu dili aşmak için feminist bir tavra ve kadınların hikâyelerini daha fazla duymak için merkezden yerele yürümek gerekir.

Kadınların hikâyelerini kendi dillerinden duymak ortaklıkları, farklılıkları, dışarıda bırakılanı, bir meselenin kendine özgü hallerini, yaşanan yere bağlı koşullarını, gündeliğin kapsayıcılığını apaçık ve somut bir biçimde gösterme gücüne sahiptir. Çokluğu, çeşitliliği, politikanın imkânlarını ve yolunu da gösterebilir. Kadınların hikâyeleri, evi, yaşanan yeri de içerir. Çocuğunu, evdeki hastayı bırakacak yeri olmadığı için işe güce gidemediğini, sokağın çöpü çamurundan evinin işinin bitmediğini, sığınacak yerin yokluğundan evdeki şiddete katlandığını, iç huzuruyla/güvenle oturduğu parkın nasıl nefes aldırdığını...

Geleneksel siyaset ne kadınlar ve hikâyeleri ne de bu hikâyelerin yere göre değişen, çeşitlenen halleriyle ilgilenir. Geleneksel siyasetin içindeki yerel ise hayatların yeniden kurulduğu, sürdüğü, çokluğu barındıran, "yer" olmaktan ziyade merkezin uzantısı olan, oradan biçimlenecek genellemelerin uygulama alanıdır.

Hikâye, ne kadar "özel"leşir, mekân ne kadar yerelleşirse siyasetin dışına düşme olasılığı o kadar artıyor. Bütün bu hikâyelerin konuşulabilirliği ise kadın örgütlenmesinin açtığı yol ile mümkün olabiliyor. Özel olanın politikası bu pratiklerde hayat buluyor. Bu pratik başka bir politikanın mümkün olduğunu göstermekle kalmıyor, politikanın alanını da genişletiyor. Hikâyelerimizi anlatmak, gerçeği ortaya koymayı, hayatı biçimleyen, kuran ilişki ağlarını, iktidar alanını deşifre etmeyi sağlıyor.

Feminizm, mesele edindikleriyle, gündeme taşıdıklarıyla, taşıma biçimiyle başka bir hayatın imkânlarına işaret ediyor. Herkes için bir hayatın. Politikanın alanına ve yeniden inşasına dair feminizmin ne yaptığını görmek, bu politik hattı eyleyerek kuran kadın örgütlenmesine

bakmakla mümkün. Feminizm, eşitsizlikle, ayrımcılıkla, adaletle derdi olan, mevcut iktidar ilişkilerini sorgulayan için iyi bir kılavuzdur. Feminist örgütlenme koşulları ve deneyimleri farklı olan kadınların bir araya gelmesi başka bir siyaset için de elverişli bir mekândır. Hayat bulmasını sağlayan bir yol ve yöntemle. Sözünü ettiğim kılavuz ve mekân, durup bakılmayı, yeniden inşayı gerektiriyor. Yaşayan, çeşitlenen, değişen, kendi dilleri olan her yeni durumda.

Bu yazı, bir feminist örgütlenme deneyimi olan Kadın Koalisyonu üzerinden Türkiye'de yerel siyaset ve feminist politika imkânları üzerine. Kadın Koalisyonu, Türkiye feminist hareketinin merkezden yerele uzanan tarihinde önemli bir yer tutuyor.

SİYASETİN YERELLEŞMESİ

Eşitlik ve özgürlük talebi, "yasa"nın çizdiği sınırlarla karşılanmaz. Bazen yasayla karşı karşıya da kalır. İşte o zaman sınırları ihlal etmek gerekir. Hayatın organizasyonunda dışarıda bırakılan kadınların toplumsal ve siyasal hayata katılmalarının önünde engeller var. Yasada da sokakta da engel var! Yasa eşittir deyince eşit olunmuyor, ayrımcılık yoktur demek yetmiyor. Hayatlarımızdan biliyoruz. Yasada engel yok, çalışsın siyasete girsinler, demekle siyasete girilemiyor. Bu nedenle Kadın Koalisyonu olarak yasaların hem hayatımıza ne yaptığına, yapabileceğine baktık hem de nasıl olması gerektiğini söyledik. Büyükşehir Belediye Yasası bunlardan biriydi. En küçük yaşam birimlerine hizmetin ulaşımı ya da en çeperdeki için kentin ve olanaklarının erişilebilir olması yerin yaşayanlarının en temel hakkıdır. Yönetimin yerinden olması, oradakilerle olmasını mümkün kılar. Yönetim merkezileştikçe yerden de insandan da çekilir, uzaklaşır. Sorun yönetimin hangi coğrafyada kurulduğu, yeterli/yetersiz hizmetin hangi ölçekte sağlandığı değildir. Sorun sadece kaynaklar ve imkânlarla sınırlı değildir. Merkez ile yerel arasında bölünme ve mesafe yönetimin ve hizmetin nasıl ve kimler tarafından üretildiğidir. Yerelin insanını içermeyen bir yönetim hiçbir zaman yeterli olamaz. Yereli ve insanını içermek ise politik ve hukuki mekanizmalarla ve bunlara cevap veren yerel inisiyatifler ile mümkün olur.

2012'de Büyükşehir Belediye Yasası'nda[2] yapılan düzenleme ile birçok belde belediyesinin kapatılması, büyükşehir belediye sayısının artırılması sadece ölçekleri büyütmekle kalmadı, gücü de gücün olanaklarını da merkeze topladı. Katılım hakları, hizmetlere erişimi engellenmiş kadınlar için yeni çok daha büyük bir engel oluşturdu. Bir başkan, Yasa'nın etkisini anlatmak için, "belediye başkanı yönetme yetkisine sahip olduğu tüm yerleşmeleri dönem boyunca yalnızca bir kez gidip görmek, ziyaret etmek istese görev süresi yetmeyecek," diyordu. Hayatlarını fazlasıyla etkileyecek yerele dair düzenleme için, sakinlerinin, onların örgütlerinin görüşlerine hiç başvurulmadı. Hizmete ulaşmak zorlaşırken alınan hizmetler de (su, kanalizasyon...) pahalılaşıyordu.

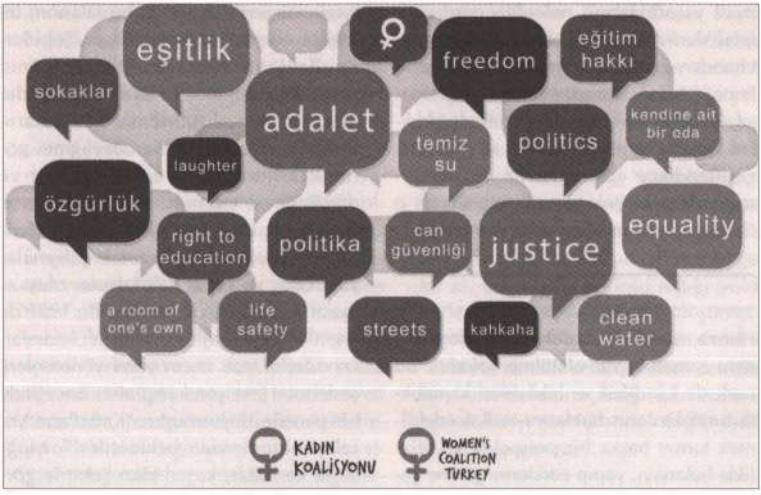
Eşitlik ve özgürlüğe ilişkin sorunları, çözümleri ile topu attığımız "sistem" denen şey talepler ve kabuller ile görünür oluyor. Kadınlar, belediyeye ücretsiz/ucuz, güvenli, kreş, yaşlı gündüz bakımevleri, engelli destek merkezleri, etüt merkezleri, sağlık merkezleri, ulaşım, park bahçe, istihdam alanları, sığınak... taleplerini ne zaman dile getirseler ya kaynak yokluğu ya yetki yokluğu ile karşılaşıyorlar. Üstelik memlekette yapılabilirliğe işaret eden iyi örnekler de varken. Koalisyon, 2004'te kadınların seçim bildirgesinde de belediye izlemelerinde de belediyenin gelir ve harcamalarını, bütçesini, "para"yı aşan kaynak meselesini gündemleştirmeye çalıştı. Ortak yaşam alanını kurmanın, kaynakların oluşturul-

ması ve kullanımını içeren boyutuna dikkat çekti. Havanın suyun paraya tahvil edilmesi, ulaşımın barınmanın güçle orantılı koşulları gibi birçok meselenin eşitsiz koşullardaki kadınların hayatına ne yaptığını onların hikâyelerinden söze döktü. Ortak alanın müşterekleri değil, tabi kılınanları muamelesi görme hali belediye kaynaklarının kullanımında keskinleşiyor; belediye işleri listesinde bir alt başlığın içinde ele alınmak, mali kaynak gerekmeyen "gönüllü" işlere havale edilmek, önemli gün ve haftaların etkinlik takvimine sıkıştırılmak... Akçeli işlerle bağlantılı yerlerde, belediye meclisi imar komisyonlarında pek kadın görmemek tesadüf değil! Durumu böylesi bir dışlanmadan kurtarıp "pay" ayırmak, biraz daha ilerleyip bütçe kalemlerini cinsiyetlendirmek yeter mi? Kadınların özgürlüğü için yeter mi? "Kadın sorunlarının" nasıl yerelleştiğini, yerelin yapısını, işleyiş kodlarını çözümleyerek ortaya koymaya çalıştık. Yerel yönetimin bütçe kalemlerinin cinsiyetlendirilmesinden daha fazlası, başka bir yapı, işleyiş kurmak gerekir.

Yaşadığımız yerlere, gündelik hayata biraz yakından bakınca doğallaşmış, normalleşmiş, hayatın kılcal damarlarına sızmış birçok dışlama mekanizması görürüz. Bunlar çok çeşitli ve farklı yüzleri olan şiddet ve ayrımcılık biçimleridir. Mekânların düzenlenmesinden şehir planlamasına, belediye meclislerinin oluşturulmasından yerel kamu kuruluşlarının belediyelerle ve vatandaşlarla ilişkilenme biçimlerine sirayet eder ve sürekileşir. Çoğu kez kanıksanmış, önemsiz gibi görünen mekanizmalarla kimlerin, nerede, ne yaşadığını dikkate almayarak, görmeyerek ya da bile isteye yok sayarak, hatta yok etmeye çalışarak hayatımıza müdahale eder. Öyle ki dönüştürmek için eyleme geçmek ancak "normalleşmiş"in öyle olmadığını gösterme çabasıyla mümkün olur. Bunun yollarından biri, hayatımızla hayallerimiz arasındaki mesafenin politik anlamını deşifre etmektir.

Hangi perspektiften bakıldığına bağlı olarak yerel siyaset, kavramsal ve politik olarak değişen biçimlerde ve yeniden tanımlanabilir, biçimlenebilir. Yerelin yönetimini, hizmetleri, örgütlenmeyi, ilişkiler ağını, siyasal iktidarla, merkezî idareyle, uluslararasıyla bağları da, kendine özgülükleri, farklılıkları, içerdikleriyle çokluk ve çeşitliliği de anlatır. Koşullara göre güç ittifaklarının, rant paylaşımının, tahakkümün alanı da, hakların hayata geçtiği, adaletin, barışın tesis edildiği eşitlik ve özgürlüğün alanı da olabilir. Bundandır ki siyasal alanın var olabilmesi, istediğimiz gibi bir yerelin inşası için örgütlenme ve eylem hayati önemdedir.

Ortak yaşamın örgütlenmesi, temiz su ve havadan güvenli gıdaya, barınmaya birçok ihtiyacı temel alır. Doğanın/çevrenin savunulmasını gerekli kılar. Ancak icra edilenin böyle olup olmaması, kimlerin çıkarlarına hizmet edildiğine göre değişir. Söz konusu güç sahibi belli grupların çıkarları ise, yaşamın ortaklarının en temel hakları bile ortadan kalkabilir. Mülksüzlerin, kadınların, LGBTİ+'ların, çeşitli grupların en temel insan hakları için verdikleri mücadelenin ağacın, derenin savunulmasında, mahallesinde güvenli ev talebinde kendini göstermesi tesadüf değildir. Kadınlar, Van depremi sonrası yerleştirildikleri toplu konutların, bin bir emekle geliştirdikleri ilişkiler, dayanışma ağlarının dışına düşürdüğünü, eve hapsettiğini, yoksulluğu nasıl derinleştirdiğini anlatıyor. Mahallesi, bağı, bahçesi, bostanıyla kentte kendi yaşam alanlarını oluşturma çabaları, merkezî ya da yerel idarenin çeşitli araçlarla müdahalesine maruz kalabiliyor; kentsel dönüşüm, konut politikaları gibi yollarla. İstanbul'da transların, Romanların yaşadığı bazı mahallelerde de gördüğümüz gibi. Bir tür yerleştirme, barındırma(ma) biçimi olarak. Ankara Mamak'ta susuz evlere yerleştirilmiş kadınlar, su



Kadın Koalisyonu web sayfası görseli.

için çoluk çocuk kaç kilometre yürüdüklerini adımlarının sayısıyla anlatıyor. HES'lere direnen kadınlar, yaşam alanlarını kaybetmeme derdindeler.

Elbette kadınlar da tek tip değiller; cinsel yönelimi, cinsiyet kimliği, etnik kimliği, dili, dini, yaşıyla, evli, bekâr, çocuklu, engelli, yoksul olmalarıyla ve bin bir kadınlık halleriyle birbirlerinden farklıdırlar. Hikâyelerin biricikliği, tek tip engellilik, tek tip yoksulluk olmadığını gösterirken "kadınlar" için yapılacakların bütün kadınlara yönelik olamayacağı da ortada.

Denizli'de göç almış bir mahallede "yoksul ve eğitimsiz" kadınları meme kanseri konusunda aydınlatmak için konferans verilir. Yerel kurumların işbirliğinde, duyurusunun gayet iyi yapıldığı, İzmir'de bir üniversiteden bir hocanın getirildiği konferansa katılan kadınlara ücretsiz mamografi için kart da verilir. Salon hıncahınç dolar. Konferans bittiğinde salondan ayrılan, yerinden yurdundan göç edip gelmiş, aralarında Kürtçe konuşan bu kadınların çoğunun Türkçe bilmediği anlaşılır. Kimse öngörmemiş!

Hal böyle olunca "herkes" için olduğu iddia edilen hizmetler, gerçekten herkes için olamıyor. Mahalleye halı saha açarsanız daha çok genç erkeklere, kreş açarsanız çocuk bakımı üzerlerine bırakılmış kadınlara hizmet sunmuş olursunuz öncelikle. Engelli kadınlar, "herkese" açık etkinliklerin yasaklıları gibiler. Bir şekilde "karga tulumba taşınarak" bir yerleri aşabilen erkek engellilerden de farklı olarak. Kamu binalarında, belediyenin hizmetlerinde engelli kadınları görmek neredeyse imkânsız. Seçim izlemesi yapılan birçok şehirde evinden çıkamayan, oy kullanamadan dönen engelli kadınların hikâyelerinde gördüğümüz gibi. Kadınlar, İstanbul'da, Adana'da duraklarda tekerlekli sandalyeleriyle alınmadıkları toplu taşıma araçları nedeniyle hastaneye bile gidemediğini anlatıyor. Engellilerle ilgili "genel" bir problem, engelli kadınlar için kadınlığın getirdiği sınırlarla katlanarak büyüyor. Engelli bakımından sorumlu tutulmuş kadınları da kendiliğinden içine alıyor.

"Herkes", "insanlar", "halk" gibi bir belirsizliğin içinde kimlerin olduğunu,

nasıl yaşadıklarını, nelerden nasıl etkilendiklerini bilmeden, buna göre hareket etmeden gerçekten "herkes"ten söz edilemez. Atılan her adımın kimler için nasıl sonuçlar yarattığına bakmak, farklılıkları hesaba katmak, sorunlar ve ihtiyaçlar çeşitlendikçe çözümleri de çeşitlendirmek, daha birçok şey gerekir. Bu da o "herkes"i dışarıda bırakarak yapılamaz.

HAFIZA

Hafıza, varlık mücadelesi verenler için, aynı zamanda var olabilme yoludur. Bu nedenle kendileri ve hikâyeleri karanlıkta bırakılanların haklarını teslim edebilmek tarihe başka bir perspektif ve titizlikle bakmayı, yapıp ettiklerini görme çabasını gerektirir. Orada soyut ve genel kavramların hayatla kurulan bağı, eyleme geçerek dönüştürmenin bilgisi vardır; eşitlik, özgürlük ve adaletin neye karşılık geldiğinin ve imkânlarının. Bu nedenle tarihi kendinden başlatmak, gaflete düşmekten çok daha fazlasını yapar; yok saymanın parçası olmak, karanlığı sürekli kılmak, hayatla, o hayatın içindekilerle bağı koparmaktır. Sanki hiç tartışılmamış, yapılmamış gibi hep başa dönmek ise alınacak yol açısından çok büyük bir kayıptır. Bir şeye bakıp bakmadığınız ya da nereden baktığınız neyi güçlü kıldığınızı belirlemez mi?

Bu sebeple, Kadın Koalisyonu tecrübesinin bir boşlukta doğmadığını vurgulamak isterim.

Yerel siyasete cinsiyet perspektifinden yaklaşım, yerel yönetimlerde toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik çabalar, feministlerin yerel yönetimlerle ilişkileri, 80'ler 90'larda daha zayıf olmakla birlikte bugüne kadar güçlenerek yaygınlaştı. Her şeyin deneyimle başladığına vurgu yapan Le Guin'in dediği gibi "salt icat diye bir şey yoktur."[3] Kadınların siyasetin merkezine, parlamentoya örgütlü ilgilerinin siyasetin yereline yönelmesi zaman alsa da yapılan tek tek çalışmaların bugünkü yerel siyaset çalışmalarının temelini oluşturduğu muhakkak. Şehirlerde, ilçelerde kadın örgütlenmelerinin yaygınlaşması, Yerel Gündem 21 kadın meclislerinin oluşturulması, kadınların mahalle muhtarlıklarına adaylığının görünür kılınması, belediye başkanı ve meclis üyesi kadın oranlarının gündeme getirilmesi, bazı yerlerde kadın örgütlerinin yerel yönetimlerle ortak çalışmalar yapmaları ve kente dair talepler oluşturmaları bu temelin taşlarındandı. 1987'de örgütlenmeye başlayan Muğlalı kadınlar, kendilerini yok sayan yerel yönetimlere seslerini 1994 yerel seçimleri öncesinde bir panelle duyurmuştu: "Kadınların yerel yönetimlerden beklentileri". Muğla'da kadınlar, yaşadıkları şehirde görmek istediklerinin listesini adayların önüne koymaya, takibini yapmaya, uygulanması için zorlamaya bugün de devam ediyor.[4] İstanbul'da 1987'de feministler, "Dayağa Karşı Kadın Dayanışması Kampanyası"nı ve "kadın sığınağı" projesini tanıttıkları kitapta belediye ile kurdukları ilişkiyi şöyle anlatıyorlardı: "Öncelikle gönüllü dayanışmasıyla işletmeyi düşündüğümüz bu sığınak için gerekli binayı da, kadın belediye başkanı olduğu için başvurmayı anlamlı bulduğumuz Fatma Girik'e Eylül 1989'da resmî başvurumuzu yaparak, Şişli belediyesinden istedik."[5] Özellikle kadın örgütlerinin yerellerde yaygınlaşması, güçlenmesi, bu örgütler arasında dayanışma ağlarının örülmesi güçlü bir zemin oluşturdu. Kadın Koalisyonu, bu süreçte etkin rol oynadı.

Kadın Koalisyonu'nun oluşumu, 90'ların sonlarında ülkenin çeşitli yerlerinde kadınlarla buluşmalar, tartışmalara dayanıyor. Hazırlıkları, daha sık bir araya gelen bir grup feministle başladı.[6] Genel seçim öncesi kadınların siyasal temsil ve katılımı için güç birliği çağrısı yapmamızla bir araya geldiğimiz kalabalık bir kadın örgütleri buluşmasında adını aldı: Kadın Koalisyonu.[7] Ülke genelinde ilk

anda kırk beş, hızla yüzün üstünde kadın örgütü ve nice kadınla yol arkadaşlığına giden bir yürüyüşe döndü. Mahalle çalışmalarından yerel yönetimlerin izlenmesine, kadın belediye başkanlarıyla kampanya yürütmekten uluslararası süreçlere müdahaleye,[8] siyasetin merkezini de yerelini de hedef alan bir yol hikâyesi oldu.[9] Yapmakta olduklarımızı ve yapmak istediklerimizi bir plan ve programa oturtmamız 2002 genel seçimlerinin hemen ardından oldu. Sonradan, hesaplamadıklarımızı, planlamadıklarımızı da içerdi. Yerel siyaseti esas olarak yolda öğrendik. Belediye başkanı, meclis üyesi kadınlarla, yerel yönetici bazı erkeklerle, yereldeki sivil örgütlerle, kimi zaman siyasi partilerden ve uluslararası örgütlerden kadınlarla bir araya geldik. Çok çeşitli araçları, yöntemleri kullandık; yerel siyaset atölyeleri, eğitimler, konferans ve paneller, forumlar, bildiriler, yayınlar, medya ve lobi çalışması, sokak açıklamaları, belediye izlemeleri... Çok sayıda buluşmayla, tartışarak sözümüzü kurmaya, bu sözü eyleme dökmeye çalıştık. Bu, hem o güne kadarki deneyimlere yeniden bakmak hem de yeni yollar açmak demekti.

2004'te Kürt Kadın Hareketi'nin yerel yönetimlerle ilgili çalışmalarının etkin hale gelmesi[10] yereldeki cinsiyet eşitliği politikalarını güçlendiren bir başka etkendi. Yerel yönetimlerde kadın adayların belirlenmesinde, belediyelerde kadınlara yönelik birçok uygulamanın gerçekleşmesinde, kadınların belediyelerde görünür kılınmasında çok etkili oldular. Eşbaşkanlık uygulamasıyla belediye başkanlıklarında kadın ağırlığını artırmakla kalmadılar, belediyeyi kadınların hayatına yaklaştırmanın örneklerini verdiler. Kadınların özgürlüğü hedefiyle hayata geçirdikleri birçok uygulama ile yerel yönetimlere örnek oluşturdular.

Bunlar sürerken kadın örgütlerinin açtığı yol, birçok kurum ve çalışma için de elverişli zemin oluşturdu. 2006'da Birleşmiş Milletler, Kadın Dostu Kentler projesini hayata geçirdi. Kadın Koalisyonu'nun sekretaryasını yürüten Kader Ankara ile işbirliği yapıldı.[11] 2010'lu yıllarda çeşitli illerde kadın ve LGBTİ+ örgütlerinin belediye başkan adaylarına imzalatmak için hazırladığı "protokol metinleri" artık sadece temsile değil, programa odaklanan bir yaklaşımın yaygınlaştığının göstergesiydi. Ancak belirtmem gerekir ki, kadın örgütlerinin açtığı yoldan ilerleyen, onların hazırladığı düşünsel ve örgütsel temelden yararlanan ciddi bir "cinsiyet temelli yerel yönetim projeleri" furyasına da kapı açılmış oldu. Bunu tartışmak bu yazının konusu değil, sadece not edip geçiyorum.

KOALİSYON, NEYİN KOALİSYONU

Kadın Koalisyonu, adının da işaret ettiği gibi çeşitliliği, bir araya gelmeyi, çokluğu, güçleri birleştirmeyi anlatıyor. Kimliklerimizle, yaşadıklarımızla. Bazı şeyleri keşfettik, yeni eylemler icat ettik. Koalisyonu, yaşadıklarımızın, uğraştıklarımızın, siyasetle kurduğumuz bağı etrafında örgütledik. Güç birliğini başka bir siyasetin mümkün olduğu inancı, kadınların siyasal katılımı üzerine kurduk. Kadınların siyasal katılımı yalnızca merkezî siyaseti değil, yerel siyaseti, mahalleyi, şehri, uluslararası alanı, yani aslında kadınların yaşadıkları her yeri görmeyi, kapsamayı gerektiriyordu. İç güvenlik yasasının cinsiyet boyutunu da, büyükşehir belediye yasasının hayatımıza ne yaptığını da mesele ettik. Siyasi partilerin programlarının, seçimlerin hayatlarımızı ve yaşadığımız yerleri ne kadar içerdiğini de. Belediyelerin neyi nasıl yaptığına da, kadınlar ve kadın örgütleriyle ilişkilerine de baktık.

Örgütlerde, akademide, kurumlarda, yaşadığımız mahallede, kadınların çeşitli meseleleriyle uğraşıyorduk; şiddetle, siyasal temsille, eğitimle, sağlıkla, yoksullukla... Birbirimizden farklıydık; geldiği-

miz gelenek, uğraştığımız meseleler, önceliklerimiz, feminizm anlayışlarımız, yaşadığımız yer, becerilerimiz... Siyaseti, siyasetin yerelleşmesini konuşuyorduk. Memlekette, yaşadığımız yerlerde olan biteni, bunların kadınlara ne yaptığını, cinsiyet meselesinin tüm bunlarla ilişkisini tartışıyorduk. Yaşadıklarımız, farklılıklarımız, ortaklıklarımız, neler yapabileceğimiz üzerine konuşuyorduk. Çeşitli deneyimleri bir araya getirme, işbirliğimizi güçlendirme üzerine kafa yoruyorduk.

Siyaset, siyasetin yerelleşmesi üzerine tartışmalarımız sürerken, erken genel seçim kararı ile Kadın Koalisyonu imzasıyla yürüttüğümüz ilk çalışmalardan birine giriştik: 2002 genel seçimlerinde, Parlamento yolunda güç birliği. Kadınların siyasal temsili ve katılımı için güç birliği yaptık. O güne kadar biriktirdiğimiz deneyimlerimizle, ilişki ağlarımızla, konuştuklarımızla harekete geçtik. Siyasi parti tüzük ve programlarına, Siyasi Partiler ve Seçim Kanunu'na, Meclis'te kadın vekil sayısının artmasına dair çok boyutlu bir çalışma yapsak da bunların arasında en görünür olanı kadın temsiliydi. En çok sorguladığımız da temsil meselesiydi. Kim kimi temsil ediyor? Meclis'i merkez almak neyi ve kimleri dışarıda bırakır? Eşitlik, özgürlük ve adalet diyoruz da hayattaki karşılığına nerelerde bakıyoruz? Bunca çokluk ve çeşitlilikte kendini ifade edebilmenin kanalları var mı? Bu nedenle "katılım" dedik. Hayatımızın, dünyamızın faili olmaktan bahsediyorduk. Seçimin hemen ardından, tutturduğumuz bu ritmi yerelin siyasetinden sürdürmek istedik. Nereden başlayacağımızı biliyorduk; gündelik hayatımızdan, adımladığımız sokaklardan, mekânlardan.

"Kişisel" hikâyelerimizin, gönül indirilmeyen "küçük" meselelerin, toplumsal cinsiyet eşitliği ile özgürlükle, adaletle doğrudan ve güçlü ilişkisi, özellikle yöneldiğimiz, uğraştığımız alanları da belirledi. Zaman içinde vazgeçtiklerimiz de oldu, tutunduklarımız da. Bunlarla dallı budaklı, birbiriyle ilişkilendirdiğimiz ama ayrı ayrı da çalıştığımız alanlar oluşturduk, bunları çalışma grupları halinde örgütledik.[12]

DAYANIŞMA POLİTİKTİR

Kendi hayatına ve birbirine tutunmanın, eyleme geçmenin etkisini kısa sürede gördük. Kadın Koalisyonu, hak, adalet, eşitlik ve özgürlük mücadelesi veren kadın örgütlerini içeren geniş bir alanda kuruldu. Feministler, Kürt kadın hareketinden kadınlar, Kemalistler, dindar kadınlar, LGBTİ+ hareketinden kadınlar, mahalle ölçeğinde dayanışma ağlarının yarattığı kadın grupları, ülke genelinde örgütlenmiş çeşitli alanlarda çalışan kadın örgütleri. İçindekilerin dilinin, derdinin, yapabildiğinin biçimleyebildiği bir politik örgütlenmeydi bu. Birbiriyle bağlantılı küçük örgütlenmelere gittik; coğrafi düzlemde ve iş odaklı örgütlendik.[13] Ülke genelinde ve yerellerde örgütlendik. Toplumsal cinsiyet meselesine tüm bu farklılıklarla bakmadan yan yana gelmek zordu. Kimlik siyasetine hapsolmadan yürümeye çalıştık. Kim olduğumuzu bazen yanımızdaki tanımlayabiliyordu, karşılaşmalarımızda hoşumuza gitmese de bununla yüzleşiyorduk. Kimlik siyasetini aşabiliyorduk. Çok kolay değildi ama büyük siyaset diliyle konuşmadığın zaman o kadar zor da olmayabiliyordu. En iyi yaptığımız şeyi yapıyor, deneyimlerimizi paylaşıyorduk. Kadın ekseninde ayrışmanın ölçütü gibi sunulan "başörtülüler", "Kürtler", bizim karşılaşmalarımızın kategorileri değildi. Yan yana durmamızı, ya da karşı karşıya gelmemizi belirleyen şeyler bunlar değildi. Birlikte yaptığımız birçok çalışma bunun somut örneğiydi. Bazı yerlerde kadınlar arası güçlü hiyerarşik ilişkinin üstesinden nasıl gelebilirdik? Yapmak, söylemek kadar kolay olmadı.

Dillerimizi, yaşam biçimlerimizi anlamak, dilimizde dolaşan iddialı sözleri

zurnanın zırt dediği yerlerde gerçek kılmak, birlikte deneyim oluşturmakla mümkün oldu. İlde belediyenin kime ne yaptığını, siyasi partinin hangi numaralarla kadınları "mutfağa" kapattığını, yardım toplama kanununun kadın örgütlerine ne yapacağını, toplu konutun kimleri şehrin dışına attığını birlikte görmeye, göstermeye çalışırken, eylemde kullanacağımız dövizleri, şemsiyeleri birlikte boyarken, yapabileceklerimizle işleri paylaşıp birbirimizi tamamlarken. Hikâyelerimizi anlatmak, bu zorluğu aşmanın en güçlü aracı oldu. Karşılaşmalarımız kendi hikâyemize, "yer"e yeniden bakmaya yol açtı. Her yerde başka bir hikâye ya da hikâyenin farklı bir boyutuyla karşılaştık. Deneyimler sahipleri tarafından ifade edildiğinde, meseleler hem konuşulabilir oluyor hem de bir dile kavuşuyor.

Boğuşmak zorunda kaldıklarımız sadece tanımlı hiyerarşiler, iktidar meseleleri değildi. Mağduriyet hiyerarşisiyle, birbirine sahip çıkmanın sınırlarıyla, yalnızlaşmanın hesaplaşmalarıyla da uğraştık. Bagajlarımız vardı. Kendi örgütlenmelerimizde örselendiğimiz, küstürücü, dağıtıcı olabildiğini bildiğimiz şeylere dikkat ettik. Çift yönlü de işleyebilen, bilginin, deneyimin, az ya da çok iş yapmanın, hangi işi yaptığının, güç hiyerarşilerine yol açmaması için çaba gösterdik. Yapılan işlere verilen değerin, yüklenen anlamın cinsiyetçiliği nasıl beslediğini ev içi hayatlardan biliyorduk. Örgütlerin bunlardan tümüyle azade olamadığını da. Yirmi yıldır devam edebilmemiz, birbirimize boşuna olmayan inanç ve güvenden diye düşünüyorum.

Başka bir siyaset mümkündür. Eşitliği, özgürlüğü, herkes için adaleti hedefleyen bir siyaset. Elbette karşı olduğuna benzer biçimleri, modelleri uygulayarak değil. Nasıl örgütlendiğimiz önemli, çünkü nasıl ilişkilendiğimizi gösterir, ne yapacağımızı belirler. Merkezî ya da tek merkezli olmayan, güç hiyerarşisine dayanmayan, kendini dayatmayan, kendi dilini, sesini taşıyan, muzdarip olduklarımızı yeniden üretmeyen bir örgütlenme yaratmaya çalıştık. Siyaseti yerelleştirmeye uğraşıp egemen siyaset biçimini kopyalamak, ölü doğmak olurdu: Yereli bir ölçeğe daraltmak, hayatın kıyısına yerleştirmek. Hayatın egemen örgütlenme biçimleri, içindeki yapılara da sirayet edebiliyor. Hele de yasa ile çizilmiş çerçeveler söz konusuyken; yönetim kurulları, başkanlar... Elbette kendi dili ve hukukunu hayata geçiren, sayıları hiç de az olmayan tüzel kimlikli kadın örgütlenmelerini bunun dışında görmek gerekir. Dolayısıyla farklı birçok örgütlenmenin mümkün olduğunu biliyoruz; feminist mücadelenin tarihinden, kendi deneyimlerimizden. Böyle bir örgütlenmenin kendiliğinden olamadığını da. Geniş bir alanda ve çeşitli kadınların, grupların olduğu bir örgütlenme için bu çok daha zor olabiliyor. Koalisyon'da merkezler, hep iş üzerinden oluştu. Dolayısıyla eyleme geçilen her yerel, çalışma yürüten her grup, bir merkezdi. Kadın Koalisyonu, örgütler toplamından fazlasıydı.

BİRLİKTE YÜRÜMEK

Deneyimlerimizden biliyoruz ki toplumsal cinsiyet eşitliği gibi bir meselede istediğimiz yönde mevzuat değişikliklerini, mekanizmaların kurulmasını sağlasak da uygulanması, sürekliliği, yeni durumlara karşılık verecek bir dinamizm, kadınlar güçlenmeden pek de mümkün değil. Güçlenme eylemliliğin, birlikte inşanın, inadına devam etmenin, dayanışmanın kurduğu yolda olabiliyor. Yapabiliyor olmada...

Yerel siyasette kadınların işi çok daha zor. Yerelde katılımın, örgütlenmenin kendine özgü bildiğimiz bilmediğimiz başka engelleri var. Bunları ortadan kaldırabilmek, tek tek öğrenmek, anlamakla başlıyor. Çalışmaları bir programla yürütmek için "Yarın İçin Bugünden" kampanyasını planladığımızda, kadınların si-

yasal temsilinin yerelde çok daha kötü olduğunu biliyorduk. Belediye başkanlıklarında binde altı, meclis üyeliklerinde yüzde ikiydi oranları. Kadınların sorun ve ihtiyaçlarına körlüğün boyutu ise siyasal katılım konusunda durumun ciddiyetini gösteriyordu. Bu nedenle, kadınların siyasal katılımını, yerel yönetimlerin toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine duyarlılıklarını ve kadın örgütleriyle işbirliği imkânlarını artırmayı hedefledik. Yüzlerce kadın buluşmasından süzülen sözü broşürlere dökmek için üç dört kişi başlayıp on feminist olduğumuz Yerel Siyaset Çalışma Grubu'nu[14] kurduk. Kampanyanın giderek büyümesi, bir araya geldiklerimizin ve yürüdüğümüz yolların çoğalmasıyla oldu.

Çeşitli bilgi türlerinden damıtılmış politik metinler oluşturduk. Eğitimlerde, atölyelerde kullandığımız, yaptıklarımızı görünür kıldığımız, ortak sözümüzü yazıya döktüğümüz metinlerdi. Broşürleri, kadınların deneyimleri ve taleplerinden, mahallenin/muhtarlığın anlamına, başkent Ankara'nın kadın halinden, dünyada eşitlikçi kent uygulamalarına, hayalini kurduğumuz siyaset yapma biçiminden kadınları siyasete çağırmaya yer veren çeşitlilikte oluşturduk. Yerelde kadın örgütü olmanın anlamını, güçlenme yollarımızı, yerel yönetimler yasası dahil yerellik meselesini tartıştığımız bir dizi kitapçık[15] çıkardık.[16] "Kadın başına yollara düşmeye cesaret eden" çok sayıda kadın tarafından yürütüldüğünü, kadınların kendi sesinden anlattığı *Kadın Başımıza* kitabı[17] kampanyanın ikinci yılında çıktı. Aynı isimle kampanyanın bültenini çıkararak devam ettik. Eşitsizlik "hayatın değişmez gerçeklerinden biri" değildir, dediğimiz "Cinsiyet Eşitliği Yolunda Yerel Politikalar Raporu" ile mevcut duruma ve yerelde eşitsizlikle mücadelede somut önerilere yer verdik. Seçimlerde oluşturduğumuz danışma ofisinde[18] kadınların ihtiyaçlarını, taleplerini kayda geçirdiğimiz "aday kadının seyir defteri"ni yaptık.

Ortak söz, tekil hikâyelerin evrildiği yerden çıktı. Örgütlenme sözün alanını genişletiyor, gücünü artırıyor. Yazı, başka alanlara taşıyor. Yayınların neredeyse her yere ulaşması kadın örgütleri sayesinde oldu. Broşür ve kitapçıklarla bazen bir adayın seçim bürosunda, bir kadın girişimcinin işletmesinde, bazen bir çevre örgütünün kampanya tezgâhında karşılaştık. "Kadınların Bildirgesi'ni yazdığımızda, özellikle "kadınlar için" dememiştik. Kurmak istediğimiz dünya herkes içindi. Bildirgede, insanca, eşit ve özgür bir siyasetten, siyasetin rant paylaşma savaşı değil, özgürleşme aracı olmasından, demokratikleşmeden söz ediyorduk.

Yerel siyaset atölyeleri yaptık. Yerel sorunlara dair farkındalığı artırmaya, kadın sorunlarına yerel bir perspektif geliştirmeye, kadın örgütleri olarak yerelde güçlerimizi de görmeye çalıştık. Çeşitli illerde, kadın örgütleriyle. Mevzuatı öğreniyor, sorunların çözümünde etkin olabilmenin yollarına kafa yoruyor, yerel siyasetin kadınlar için anlamını tartışıyorduk. Boşuna atölye başlıklarına "yerel, mekân değil, tutumdur" dememiştik.

Deneyimler, şiddet, yoksulluk, kamusal alandan dışlanma gibi büyük meselelerin yere ve zamana göre değişen hallerini gösterirken bir yanıyla da farklı, özgün durumlara işaret ediyordu. Evin içi, kapının önü, hareket alanımızın sınırlarıyla şiddet, yoksulluk, eğitim, çalışma, siyasal alandan dışlanma arasındaki bağı kurabiliyorduk. Gündeliği belirleyen koşullar, bütün hayatımızı etkiliyordu. Bunu dönüştürmenin neyi değiştirebileceğini konuşuyorduk. Nasıl çözeceğimizi bilemediğimiz karmaşık meselelerin, gözümüzün gördüğü, elimizin uzandığı bir yerinden tutuyorduk. Birlikte, dokunabildiğimizle uğraşmanın verdiği güçle.

Kadın sorununa ilişkin ezberler, genelleyici yaklaşım, yerellik algısında eksiklik, siyaseti kendine uzak bulma gibi birçok şey yerelde politikanın önünde engel. Bu nedenle meseleler arasındaki ba-

ğı kurmak önemli. Bu bağı kurmak her zaman ve kolaylıkla olmuyor. Kendi hayatlarımıza, "özel olana" çok daha yakından, oturmuş kalıplara, çerçevelere sıkışmadan bakmayı, anlamayı gerektiriyor. İzmir'de, Trabzon'da, Urfa'da, Kars, Nevşehir, Van ya da Ankara'da kadınların sorunları nelerdir sorusu, neredeyse her yerde şiddet, eğitim, istihdam, sağlık, yoksulluk, siyasal temsil gibi kalıplara dökülüyor, otomatik olarak sıralanabiliyor. Nitekim bu genellikten yanı başımızdakilere gelmek zaman aldı. Sorgulamalarımızı derinleştirdikçe Kars'ta üstü açık kanalizasyon deresinin, Nevşehir'de şehrin turizme açılmasının, Urfa'da şaibeli kadın intiharlarının ya da Suriyeli 'gelin' olmanın, Trabzon'da kadınların kullanabildiği kamusal mekânların azlığının, belediye otobüslerinin güzergâhının kadınlar için anlamını konuşabildik. Çoluk çocuğu hasta eden kanalizasyon, gelen yabancılar bahanesiyle eve kapatılmanın sebep olduğu depresyon, bir kadın sorunuydu.

Alt yapı hizmetleri, yeşil alan, kent içi ulaşım ağı yetersizliğinin kadınların hayatını nasıl zorlaştırdığını, otobanın, kentsel dönüşümün, kamusal alanlarda tuvalet yokluğunun bir kadın sorunu olduğunu görebilmek, bu atölyelerdeki paylaşımlarla daha açık hale geldi. Trabzon'da çocuğunu, yaşlısını alıp sahile inen, iki laflayıp nefes alan kadınlar, şehri sahilden ayıran otobanla bunu yapamaz olmuşlardı. Üstelik ortak kullanabildikleri sadece birkaç yerden biri sahilken, ondan da olmuşlardı. Çevre örgütlerinin mücadele alanı olarak görülen "otoban" artık kadın örgütlerinin hedefindeydi. Kadın tuvaleti olmayan siyasi parti il teşkilatı, belediye, pazar yeri, park örnekleriyle dolu anlatılar, kadınların "yeri"nin sınırlarına işaret ediyordu.[19] Ankara Güdül'de ilk kez bir kadın belediye başkanı seçildiğinde, kadın tuvaleti olmadığı için apar topar çay ocağının yanına bir tuvalet yaptırılmıştı.

Gündelik hayata bakmak, kategorilerin dışına çıkmak demek. Belli kalıplardan baktığımız "kadınlar", "kadın meseleleri", bunların dışına düşenleri görünmez kılabiliyor. Bir yerde yaşayan nicesini de. Karşılaşılan her şeyi bu kalıplarla açıklamaya çalıştığınızda, gerçekten uzaklaşıyorsunuz. Sorunların tanımlanmasının, araştırmada, çözümde yararı bir yana, tanımların tamamlanmışlık, "değişmez"lik algısı, tanıma uymayanı, meselenin farklılaşan biçimlerini, yeni hallerini gözden kaçırabiliyor. Tabii bunları yaşayanları da. Görülmeyen bir mesele çözülemiyor.

Göçle gelen kadınların yoksulluğu birçok yerde beceri kursu ve istihdam projeleri ile çözülmeye çalışılıyor. Projeler, geleneksel kadınlık rollerinin ötesine geçmeyen "beceriler", iş güvencesi olmayan istihdam hayalleri nedeniyle çözüm olamadıkları gibi umutları zayıflatan nafile çabalar olarak kalıyorlar. Bu kadınların yaşadıkları pek çok dışlamayı görmüyorlar.

Ezberler problemli. Karanlık sokakların kadınların güvenliğini tehdit ettiğini yaşayarak öğrendik. Ancak her yerde ve hep aynı biçimde değil. Karadeniz'de mısır bahçesine karanlıkta giden kadınların hikâyelerini anlatan belediye başkanı, başka bir probleme işaret ediyordu örneğin: Sarp sınır kapısının açılıp kapanmasına göre artan ve azalan ensest meselesi ne olacaktı? Oradaki kadın örgütlerinin gündeme taşıma çabası "kentin adına halel gelecek" direnciyle karşılaşırken, Koalisyon'un bu soruna bir önerisi olabilir miydi? Diyarbakır'da 2004'te belediyenin açtığı çamaşırhaneleri "Doğu'ya özgü, 2019'da artık geride kalmış, kadınların hayatlarıyla sınırlı bir ihtiyaç" olarak değerlendirmek ezberden öteye geçmiyordu. Ortak çamaşırhaneler, ne Doğu'ya özgüydü ne de sadece kadınların hayatlarıyla sınırlıydı. Örneğin İstanbul'da Şişli Belediye meclis üyesi, kente göç etmiş bir kadının "çamaşır-

hane olsa oğlanı çamaşıra yollayabilirim," dediğini aktarıyordu. Hem iş yükünün azalmasına hem çamaşır işinin erkeklere devredilmesine vurgu yaparak.

Kadın örgütleri ile belediye yöneticilerini bir araya getirdiğimiz ilk atölyeler, neredeyse bir hesaplaşma, yüzleşme ile başladı. Kadın örgütleri yerelde yaşananların hesabını belediye yöneticilerine sordu, meclis üyeleri, aday olduklarında hiç gitmedikleri kadın örgütlerine "seçildiğimizde tebriğe bile gelmediniz," dedi. Belediyeye de yönetimine de yüklenen anlamların, beklentilerin farkını ortaya koyarak. Kimiyle başından itibaren, kimiyle zamanla, birlikte yürüyebildiğimiz başkan, meclis üyesi, yönetici ile devam ettik. Belediyelerdeki bazı olumlu yansımalarını ve direncin kaynağını bu sayede gördük. Bir araya geldiğimiz milletvekili, muhtar, belediye başkanı, belediye meclis üyesi, parti emektarı kadınların, partileri aynı olsa bile mahallede çalışanla Meclis'te çalışanın farklı dünyaları vardı. Öte yandan partileri farklı olsa da neredeyse hepsi kadın olmanın sıkıntısını çekmişlerdi; dışlanmış, erkeklik gösterilerine maruz kalmışlardı.

Eğitimler, güçlenme çalışmaları yaptık. Sorunlar yumağında boğulmak, engellere takılıp kalmak yerine imkânlarımızı, güçlerimizi görmeye çalıştık. İlerleyebilmek için sadece yapamadıklarına değil, yapabildiklerine de bakmak gerekiyor. Siyasi partilerden, sendikalardan, meslek odalarından, halkevlerinden, dilleri de koşulları da çok farklı kadınların bir araya geldiği eğitici eğitimleri, içerdiği bilgiden daha fazlasını sağladı; örgüt kimliklerimizden, apoletlerimizden sıyrılarak yan yana gelebilmenin, sözümüzün farklı dillerde ifadesini bulmasının gücünü. Böylece sözümüz farklı politik kanallardan, ulaşamadıklarımıza ulaştı.[20] Bazı mahallelerde yaptığımız güçlenme çalışmaları ise bir tür nöbete dönmüştü. Her hafta aynı gün aynı saatte aynı yerde, gelen kadınlarla sürdürdük.

Belediye başkanı kadınlarla ilişkilenmek için özellikle çaba gösterdik. Sayıları çok azdı. Hem partilerinde hem dışarıda işleri çok zordu. Siyasetin işleyiş dinamikleri, yereldeki güç ilişkileri, kadınların belediye başkanlıklarının önünde engeldi. Onları güçlendirecek bir dayanışma göstermek, kadın başkanın yereli için bir farkı olsun istedik. Bazılarıyla adaylıkları sırasında ilişkilendik. Belediye başkanı seçildikleri 2004 seçimlerinden sonra bir araya geldik. Her birinin yerelinde yaptığımız "kadın başkanlarla buluşmalar"la yol arkadaşları olduk. Her yerel seçim sonrası sayımız arttı. Yerler de sorunlar da birbirinden farklıydı. Dersim'deki buluşmayla Foça'daki buluşmaya farklı anlamlar yükleniyor, birinde asker polis engeliyle karşılaşabiliyorduk. Belediyelerinde ihtiyaçlara, yapılabileceklere kafa yoruyorduk. Dersim'de imar planları, Menemen Seyrek'te kuş cenneti, dayanışma ekonomisi, Kırklareli Kavaklı'da tarım arazileri, Diyarbakır Bağlar'da yoksullukla mücadele, Hatay Yeşilköy'de salça üretimi... Bu kadınların uğraştığı şeylerden, birbirimizden öğrenirken, bir yandan da mesleki bilgilerimizi, deneyimlerimizi, ilişki ağlarımızı devreye sokuyorduk.

2005'te Adana Küçük Dikili Belediye Başkanı Leyla Güven, personel sözleşmesinde kadına şiddet uygulayana yaptırım getiren düzenlemeyi yaptı. Bu düzenleme, bazı belediyelere hızla yaygınlaştı. İzmir Menemen Seyrek Belediyesi ile Mardin Mazıdağı Belediyesi birbirini kardeş belediye ilan etti. Halkların kardeşliği hakiki dokunmalar ister; Mazıdağılıların Seyreklileri ağırladığı, asker ziyareti yapılan[21] buluşmaların sağladığı dönüşümü hangi anlatı mümkün kılar kil Dersim'de Songül Erol Abdil, evlere giden sosyolog, psikologlarla şiddet başvurusu alamayınca, elektrik sayacını okuyan kadın görevlileri devreye sokan yöntemler geliştirdi. Büyükşehir yasası ile belde belediyeleri kapatılınca Avrupa İn-

san Hakları Mahkemesi'ne giden ve örgütleyenler bu kadınlar oldu. Karaman Yeşildere Belediye Başkanı Neriman Köse'nin kızı çeşitli iddialarla yargılanma sürecindeyken başkanlar, destek için bir aradaydı. Edirne Uzunköprü buluşması 2019'da kayyımla görevinden alınan Van eşbaşkanı ile dayanışma içinde geçti. Buluşmalar, başkanlardan Nurgül Uçar'ın inisiyatifiyle 2013'te Cumhuriyet tarihinin hayatta olan tüm başkanlarını içererek sürüyor; Ankara'da, Diyarbakır'da, İzmir'de, Edirne'de. 2019 buluşmasının hemen ardından bazı belediyelere kayyım atandı. Aralarında buluşmaya katılanlardan bazılarının da olduğu birçok HDP'li kadın başkan tutuklandı. İki gün önce kadın kooperatifleri için birlikte kafa yordukları kadınlar bunu yaşarken bu buluşmaların nereye gideceği hepimizin meselesi şimdi. Bu buluşmalar, farklı kimliklerle yan yana durarak, kimlikleri aşan bir siyasetin yapılabilirliğinin ve gücünün somut örneklerinden biriydi. Ne yerel, ülke ve dünya meselelerinin dışındaydı, ne de ülke ve dünya meseleleri yerelin dışında. Kadın başkanlarla sözümüzü Avrupa Parlamentosu'na[22] ya da TBMM oturumlarına[23] taşıdık. Gündelik hayatımızın belediye meclisleriyle, Türkiye Büyük Millet Meclisi ile bağını kurduğumuz buluşmalarda belediye yasasının kimleri hizmetlerin uzağına attığını da belediye meclislerinde eşitlik komisyonlarının kurulmasını da tartıştık. Güç birliği yapınca yapılabilecekler de, sesin ulaşacağı alan da genişliyor.[24]

Yerelde yaşananlar, yerel siyasetin kadınlar için önemini gösterdiği kadar, yerel siyaset için de kadınların ne kadar önemli olduğunu gösteriyor. Feminist perspektiften yerel siyaset, hayatını, yer'ini belirleyebilmeyi, "herkes"in gerçekten herkes olduğu bir arada yaşama halini, elbette bunu sağlayacak iradeyi, eyleme halini anlatıyor. Dolayısıyla kadınların temsilinin artmasından çok daha fazlasını ifade ediyor.

Temsilin sınırlarını da sıkıntılarını da biliyorduk. Her nerede olursa olsun. Hem onca çeşitliliğin varlığı hem temsil edeni daralttığı tanım açısından.

Ortak yaşam alanlarımızın, hayatlarımızın kuranları olamadığımız bir dünyada işimiz zordu. İster şiddeti sonlandırmak, ister çalışma yaşamında ya da siyasette yer almak, isterse eğitim, sağlık hakkından yararlanmak için uğraşalım. Katılım için mücadele etmeyi hayatlarımıza sahip çıkmanın bir yolu olarak gördük. Yaşadıklarımızın politik anlamlarını çözümlediğimiz tartışmalarda, katılımın esas olarak eşitlik ve özgürlük talebi olduğunu berrak bir biçimde görebiliyorduk. Nilgün Toker'den ödünç alarak söylersem, "katılım bir tanınma meselesi"ydi. "Biz de varız" hatırlatması yapmak, oluşmuş yapılara, kurumlara onay ya da ret vermek, görüş beyan etmek değildi. Hayatımızın, hayatın faili olmaktı. Katılımın çok da bilinmediğini, "uygulamada" mevcut iktidar ilişkilerini yeniden üretme kapasitesini kısa sürede gördük. Kamu idaresi, belediye, siyasi parti, katılımı bir tür talep eden/edilen ilişkisine indirgemişti. Yaygın algı da bu yöndeydi. Belediyeler, kadın örgütleri ile ilişkilerinin çok iyi olduğunu, "ne zaman yer isteseler gösterdik, araç isteseler verdik," biçiminde anlatıyorlardı. Ya da yaptıkları toplantılara nasıl davet ettiklerinden söz ediyorlardı.

"Onlar için en iyisini biz biliriz" tavrı, kadınları haklarında konuşulanlar, düşünülenler olmaktan öteye götürmüyor. Üstelik kadınlara mücadele edilecek yeni sorunlar yaratıyor. Olması gerektiği biçimde yeniden yaptırmanın birçok zorluğuyla birlikte. Kadın deyince akıllarına sadece el işleri beceri kursu gelmesi, güvenlik deyince sığınmaevini, yerini herkesin bildiği emniyet ile valilik arasına açmaları gibi.

Kadınlar için yapılan her şey kadınların hayrına olmadığı gibi toplumsal cin-

siyet eşitliğine de hizmet etmiyor. Kadınlar adına, onlar için ama kadınlar olmadan oluşturulan politikalar, hayata geçen uygulamalar, sunulan hizmetler gerçekten kadınlar için ya da bütün kadınlar için olamıyor. Kadınların hayatına olumlu anlamda dokunmuyor. Hatta kadınların hayatına mal olabiliyor. İyi niyetlerle bile yapılsa, eşitsizliğin derinleşmesine yol açıyor. Kadınların iradesini hiçe sayan, meselenin esasını kaybettirip içini boşaltan, cinsiyet eşitliğini iyi ya da kötü, yapılmış hizmetler listesine indirgeyen bir yolla. İzmir'de onlar için düzenledikleri etkinliklere otobüs yolladıkları halde kadınların gelmediklerini öfkeyle anlatan belediye yöneticisi, kadınların çocuklarını, hasta ya da yaşlısını nereye bırakacağını düşünmemiş bile. Yerinden edilmiş Suriyeli kadınlar, çocuk bakım desteği sağlanmadığı için kendilerine yönelik Türkçe kurslarından yeterince yararlanamıyor. Antalya'da kadın örgütleri, uzun uğraşlarla kabul ettirdikleri sığınmaevi, davullu zurnalı tabelalı açılınca, nasıl kapattıracaklarını bilemediler.

Meselelerin çok katmanlı olması, çok boyutlu ve farklı perspektiflerden bakmayı gerektiriyor. 2012'de Samsun'da, kadınların, ürettikleri elişleri, yetiştirdikleri sebzeyi satabilmeleri için belediyenin kurduğu pazar, istendiği gibi kullanılamamış. Üç araç değiştirerek ulaşılabilen pazar yeri yoksulluğun üstesinden gelmeye çalışan kadınlar için erişilebilir olmamış. Bugün artık daha merkezî bir yer olan Cumhuriyet Meydanı'na alınmış, o zaman kimsenin aklına bu kadınlara sormak gelmemiş. Şehrin çeperlerinde yaşayan kadınlara yönelik birçok eğitim çalışmasında olduğu gibi. Şehrin merkezine gelemedikleri için bulundukları yere gidilen kadınlar, kendileri ile ilişkilendirmedikleri birçok "eğitime" maruz bırakılırlar. Çok temel bazı sorunların üstünden atlanır; neden şehrin merkezine gelemedikleri, ulaşımın bu kadınlar için ne demek olduğu gibi.

Kadın meselesinin bir tür "demokrasi eşiği etiketi" olduğu bazı yerlerde vitrin uygulamalar, tabela yapılar da karşılaşılanlardan. Çeşitli valilik ve belediyelerde erkeklerin kurduğu kadın kooperatifi, kadınları destekleme dernekleri, kadınların içerilmediği eşitlik birimleri gibi. Kadınların hayatı için kreşler, kritik önemde. Ancak binlerce çocuk nüfusu olan bir yerde, beş kreşi "çok ve yeterli" gören, bu kreşlerin işleyişinde kadınları dışarıda bırakan siyasi yaklaşımla meselenin çözümü zordur. Aynı şekilde, sığınak çok önemli olmakla birlikte işleyişinde konunun deneyimine sahip kadınlar ve örgütleriyle işbirliği de bir o kadar önemlidir.

Kadınların eşitlik, özgürlük, adalet hedefleriyle var olabildikleri yerlerde politika ve uygulamalardaki farklılıklar hemen görülebiliyor. Ülkenin çok çeşitli yerlerinde azımsanamayacak örnekleriyle. Bazı yerlerde kadın daire başkanlıkları, müdürlükleri kurulması, danışma merkezleri açılması, eşitlik birimlerinin oluşturulması, yerel eşitlik eylem planlarının, stratejik planların feministlerle, kadın örgütleriyle, LGBTİ+ örgütleriyle birlikte yapılması, kent konseyi LGBTİ+ meclislerinin kurulması bunlardan bazıları. Kenti kadınlarla, kadınları kentli haklarıyla ele alan politikalar, eşitlik, özgürlük vaat eden uygulamalar hayat buluyor, yapılabilirliği gösteriyor. Bağlar Belediyesi'nin 120 kadına ehliyet kursu verip bazılarını da Diyarbakır'ın belediye otobüslerinde sürücü olarak istihdam etmesi, pazar yerini kadın pazarcılara tahsis edip birbirinden farklı kadınların bir arada çalışmasına olanak sağlaması, Batman Belediyesi'nde kadın müdür, erkek sekreter çalıştırma çabası, her salı belediye otobüsleri ve sinemayı kadınlara ücretsiz yapması, Mersin'de eğitimini verip marangoz kadın istihdam etmesi, belediye otobüslerine kadın şoför alımı, Ankara Çankaya Belediyesi'nin HIV Testi ve Danışmanlık merkezî kurup süreci "seks işçilerinin insan haklarını savunan" dernekler ve LGBTİ+ örgütleriyle

diyalog içinde yürütmesi kendiliğinden değil kadınların, LGBTİ+'ların mücadeleleriyle oldu. Onlarla hayata geçti. İzmir'de toplumsal cinsiyet eşitlik birimi açılması, İstanbul'da sığınak sonrası yaşam için dayanışma evi kurulması, Gaziantep'te belediyenin işe aldığı itfaiyeci kadınlar, Bursa Nilüfer Belediyesi'nin LGBTİ+ derneğine yerleşkesinde yer vermesi, kadınların, LGBTİ+'ların katılımını eşitlik ilkesiyle bağlayıcı kıldığı mahalle komiteleri sadece kadınların hayatını etkilemiyor. Orada yaşayan herkesin hayatına, kente yansıyor. Politika oluşturma, karar, uygulama ve denetleme süreçlerinde yer almayı, müşterekliği zorlayan bu mücadele, demokratik alanları yeniden inşa etme çabasıdır.

Birçok nedenle yerel yönetimlerle ilişki son derece hayati. Aynı şekilde bu ilişkinin nasıl olduğu da. Yerel yönetimin yetişemediği hatta uğraşmadığı hizmet alanlarının doldurucuları olmak, bağımsızlığını koruma kaygısıyla mesafeyi ilişkisizliğe taşımak, talep eden-edilenle sınırlayarak mevcut iktidar ilişkilerini yeniden üretmek sorunlu olmakla kalmıyor, demokratik katılımı daha da zorlaştırıyor. Yerelde kadın örgütü olmanın kendine has zorlukları varken, bazen otoritenin hizaya sokma çabası hareket alanını daraltabildiği gibi varlığını sürdürmesini de bir hayli zorlaştırıyor. Valiliğin ya da belediyenin sakıncalı/sakıncasız kadın örgütü ayrımı, eleştirel yaklaşanı dışlaması, kendi koşullarını dayatması, karşılaşılan durumlar. Toplantılarına davet etmemekten görüşmeyi reddetmeye, kriminalize edip hedef göstermekten olur olmaz mali denetime, soruşturma açmaya geniş bir yelpazede kendini gösterebiliyor. Eşit, özgür yurttaş olma talebi, mücadelesi, bu tutumla da mücadele anlamına geliyor.

KATILIM ARACI OLARAK İZLEME

Mücadele hattını kurmak, tüm incelikleriyle mevcut durumu görmeyi gerektiriyor. Bu nedenle kadınların yerel katılımı kadar, onun bir parçası olan izleme de çok önemli. Ancak izlemenin dönüştürücü bir güç kazanması, nasıl yapıldığına bağlı. Eşitlik, özgürlük hedeflendiğinde, izleme, "uzmanlara" teslim edilmiş, teknik bir iş olarak yapılamaz. Kadınlar da sadece görüşlerine, ilişki ağlarına başvurulanlar olamaz. Koalisyon'da izlemeyi, feminist mücadelenin güçlenme ve katılım aracı olarak gördük. Belediye, TBMM Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu (KEFEK), ŞÖNİM izlemesinde de buna göre bir yöntem geliştirdik. Birçok farklı bilgi ve deneyimi buluşturan bir çalışma programıyla yürüdük. Sokakta mücadeleyi verenler, izleme sürecinin planlayıcısı ve yürütücüsü oldular. Kendi hayatlarından yola çıkarak, dayanışmayla, bu doğrultuda kurdukları çeşitli ittifaklarla hareket ettiler.[25] Değiştirmek için izliyorduk. Bunu yaparken kadın örgütlerinin şiddet, siyaset gibi çeşitli konularda yıllardır yürüttüğü izleme, raporlama çalışmalarının deneyiminden yararlandık. Koalisyon'un 2002'den beri yaptığı seçim izlemesi de bunlardan biriydi. Sadece sonuçlar değil, sürecin değerini bir kez daha gördük. Birlikte iş yaparak güçlenme, yaparken öğrenme, kendi yolunu açma haliydi izleme. Dışında tutulduğumuza fiilen katılma çabasıydı. İzlediğimiz belediyelerdeki durumu raporladık. Başlangıçta epeyce zor oldu, ama oluşturduğumuz soruların yanıtlarını almak için kapılarını aşındırmak bile belediyeyi kadınları görmeye zorladı; sorularımızın içeriğini öğrenmek, gereğini yapmak için harekete geçirdi. Örneğin Koalisyon bileşeni Bodrum Kadın Dayanışma Derneği, başta kuşkuyla yaklaşan belediye ile "muhataplık ilişkisi" kurabildiklerini, olan bitene daha kolay müdahale edebildiklerini, bunun çok çeşitli yaşamlardan kadının kendileriyle ilişkilenmesine, örgütlenmelerinin güçlenmesine yol açtığını anlatıyordu. Üç yılın sonunda belediyede eşitlik birimi kuruldu.

Adana belediyelerinde, Trabzon'da da kimi benzer kimi kendine özgü gelişmeler oldu. Belediyelerde doğru düzgün veri yoktu. Herkesi eşit gördüklerini, eşit hizmet sunduklarını söylüyorlardı. Daha pek çok sorun, ama tüm bu çabaların sağladıkları da vardı. Bazılarında eşitlik birimi, kadın müdürlüğü kuruldu, bazılarında, Avrupa yerel yaşamda kadın erkek eşitlik şartı imzalandı, bazılarında kadın örgütleri daha etkin hale geldi.

Kent konseyleri, kent müştereklerinin "alanlarından" biri! Mevzuatın çizdiği çerçeveye göre, katılımı, yerinden yönetim ilkelerini de düzenleyen "Merkezi yönetimin, yerel yönetimin, kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının ve sivil toplumun ortaklık anlayışıyla, hemşehrilik hukuku çerçevesinde buluştuğu"[26] yapılar. Görevleri arasında kentin yaşayanlarını doğrudan etkileyecek birçok konuda "oluşturulan görüşleri ilgili belediyelere gönderme" var. İşleyiş itibariyle belediye yönetimiyle güçlü siyasi bağı, sivil topluma çizdiği sınır, yerellik meselesine mesafe gibi birçok sorun buraları kent müştereklerinin alanı yapamıyor. Kadınlar, LGBTİ+'lar, güçten yoksunlar için aşılması zor duvarlar örüyor. Buraları güç ilişkilerinin mekânı haline getirebiliyor. Kadınların katılımını daha çok kent konseyi kadın meclisi üzerinden tasarlayan yapı, temsil meselesi zaten sıkıntılıyken mecliste yer alacak örgüt sayısını iyice sınırlayarak katılım olanağını zayıflatıyor. Kadın örgütlerinin buralarda var olma koşulları her yerde farklılık gösteriyor. Yine de kadınlar taleplerini, bu yapıları dönüşüme zorlayacak biçimde taşıma çabasını sürdürüyor, yerel politikalara müdahale etmeye çalışıyorlar. Aynı zamanda bir örgütlenme, sözlerini diğerlerine aktarma mekânı anlamına da geliyor. 2016'da Mersin Mezitli Belediyesi kent konseyine giren kadın örgütünden arkadaşlar, buradaki varlıklarının örgütlerine her geçen yıl yeni kadınların katılımını sağladığı gibi belediyeye seslerini daha güçlü çıkardıklarını anlatıyor. Ülkenin en kalabalık nüfusuna sahip ilçesi Çankaya'da kent konseyi ve kadın meclisine[27] gidecek görüşleri, kadın ve LGBTİ+ örgütlerinin bir araya geldiği "Çankayalı Kadınlar" oluşturup ulaştırma çabasındalar. Kadınlar, bir yerde olmadıklarında da taleplerini ulaştıracak, gündemi belirleyecek yollar açabiliyorlar.

Eşitlik birimleri önemli katılım araçları. Belediye meclislerinde eşitlik komisyonlarının, belediyelerde eşitlik birimlerinin kurulması, bunların kadın ve LGBTİ+ örgütlerinin katılımıyla işler hale gelmesi önemli. Tek başına her şeyi halletmeye muktedir olmayacağı da aşikâr. Birbirini tamamlayacak birçok şeyle birlikte etkin olabilir. Belediye yönetiminin siyasi kararlılığını gerektirir. Bu, belediyelerde, yerelde kurulan her yapı, mekanizma için böyle. Aksi durumda tabela kurumlar olmaktan öteye gidemiyor. Ya da gücünün alanı son derece sınırlı oluyor.

2014-2018 tarihleri arasında Şanlıurfa'da Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'na bağlı Şiddet Önleme ve İzleme Merkezi'ni (ŞÖNİM) izledik. Şiddeti önlemenin eşitsiz koşulları bilmeyi, görmeyi gerektirdiğini biliyoruz. Bu konuda kadın örgütlerinin kadınlara ses ve dil olduğunu da. Türkçe bilmeyen kadının cinsel şiddet başvurusunu Kürtçe bilmeyen ŞÖNİM çalışanı, tercüman olmadığı için kadının oğlu aracılığıyla almaya kalktığında, başvuru tamamlanamaz, şiddet önlenemez. Kadınların görünmekten imtina ettikleri semtlerde, erişimin zor olduğu mekânlarda ŞÖNİM kurmakla da şiddet önlenemez. Kadın örgütleri, yıllarca bilgi ve deneyim biriktirdi, ŞÖNİM'lerin kurulması için mücadele etti. Katılımın mekanizmalarını kurmak, şiddeti önleme konusundaki samimiyetin ve kararlılığın göstergesi olabilir ancak. Nitekim Urfa'da ŞÖNİM'in yerinin değiştirilmesinden işleyişteki yeni düzenlemelere

kadar birçok iyileştirme kadın örgütlerinin zorlamalarıyla oldu.

Mevcut siyasetin cinsiyet fotoğrafını seçimler yoluyla göstermeye çalıştık. Seçimleri izledik. Kadınları ve sorunlarını, seçimlerin gündemi yapmaya çalıştık.[28] Ülkeye, kentlerimize, hayatlarımıza dair taleplerimizi dillendirdik. Seçimlerde ne kadınlar ne de sorunları yer bulabiliyor. Yerel seçimlerde, neredeyse yerel de yer bulamıyor. Siyasi partilerin tüzük ve programlarına, seçim bildirgelerine, söylemlerine, adaylar için kriterlerine, aday listelerine, taahhütlerine bakarak 2002'den beri toplumsal cinsiyet eşitliği ve çoklu ayrımcılık açısından gördüklerimizi "siyasi partilerin seçim karneleri" ile göstermeye çalıştık. Bir tür memleket halini partilerin içinden geçirerek açıkladık. Cinsiyet eşitliğine karşı çıkanları, LGBTİ+'lara nefret kusanları, çok eşitlikçi olduğunu iddia edip sembolik adımlarla yetinenleri de, kadınlarla birlikte toplumsal cinsiyet politikalarını esas alanları da işaret ettik. Kadınları en çok partilerin seçim ofislerinde çalışırken görüyoruz. Yerelde kadınların adaylıkları çok daha büyük bir dirençle karşılaşıyor; en çok da güç ilişkileri ağındaki erkeklerin direnciyle. Belediye başkanlıklarında, belediye meclislerinde kadınlar yok denecek kadar az. Bu azlık aynı zamanda cinsiyet ayrımcılığının sistematik olduğunun göstergelerinden biri. Sadece kadın oldukları için dışarıdalar. 1930'dan bugüne belediye başkanı kadın sayısı 150'yi geçmiyor. 2019 yerel seçimlerinde siyasi partilerin gösterdiği 8.263 adayın yalnızca 652'si kadındı.[29] 2019 yerel seçimleri resmî sonuçlarına göre, 1.389 belediye başkanının yalnızca 45'i (% 3,23) kadın.[30] Eşbaşkanlarla birlikte bu sayı 81.

Yüksek Seçim Kurulu'nun (YSK), farklı koşullarda yaşayan seçmenlerin güvenli oy kullanabilmesi için önlemlerinin ne olduğunu her seçimde inatla sorduk; sığınakta kalan kadınlar, engelliler, okuma yazma ya da Türkçe bilmeyenler... Seçimin bir "demokrasi aracı" olabilmesinin ancak demokratik koşullarda mümkün olabileceğinin altını çizdik. İktidar sahiplerinin gövde gösterilerinden, güç ve paylaşım savaşlarından haklara, adalete dair bir şey çıkmazdı. Çıkmıyordu da. Sözümüzü söylemek, taleplerimizden vazgeçmemek, hayatımızı mevcut düzene teslim etmemekti. Siyasi partiler ve seçim yasası meselenin bir başka boyutuydu. Siyasette var olabilmeyi, seçilme hakkını kullanabilmenin engellerini ya da eşit olmayan koşullara müdahale edecek düzenlemeleri gündeme taşıdık.[31] Siyasi partilere hazineden ayrılan payın cinsiyet eşitliğine göre düzenlenmesini de partilere getirilen yüksek seçim barajının kalkmasını da dillendirdik.

ZOR ZAMANLARDA YEREL SİYASET

İzleme, bir "uzman" işi değildir, konuya yabancı olanların hazırladığı "check list"leri bu işe dar gelir. Olağanüstü hali bir kadın meselesi olarak görüp onu da izlemek için politik bir özne olmak gerekir, uzman değil! Çatışmalı dönemde yükselen siyasal şiddetin farklı yerlerde kadınların gündelik hayatlarını nasıl etkilediğine, bununla nasıl başa çıkabildiklerine baktık; kadınlara zor zamanda ne olduğunu izledik. İzlemeyi zor koşullarda dayanışmayla gerçekleştirdik. Bizi de dönüştüren bir süreç oldu. Bu süreci insan hakları örgütleri "hak ihlalleri" raporlarında kayda geçirdi. Sürecin hak ihlallerini aşan derinliğini görmek, gündelik yaşamın bütününe sirayet eden, onu değiştiren, "yer"e göre farklılaşan boyutlarına bakmakla mümkündür. Diyarbakır'da kadınlar evlerinin Sur'lara bakan odalarını kullanamayıp mutfakta yerde oturduklarını, akraba evlerine sığındıklarını, adres veremedikleri için belediye yardımlarından oluşlarını anlatıyorlar. İzmir'de örgütlerin demokratik eylemlerine hiç olmadığı kadar baskı ve şiddet uygulandığını, Diyarbakır'da yaşananların ya-

rattığı korkuyu, parkta, dolmuşta eteğinin boyunu, askılı bluzunu işaret ederek maruz bırakıldıkları saldırıları, bunların boyutundaki artışı, kılık kıyafet tedirginliklerini, Mersin'de AVM'lere, Ankara'da parka gitmemelerini, toplu taşıma kullanmamalarını anlatıyorlar. Anlatılanlar, şiddetin, yoksulluğun, yoksunluğun farklı boyutlarını içeriyor. Kadınlar, örgütlü oldukları yerlerde bir yandan baskıdaki artışın yarattığı korkudan, daralmadan söz ederken öte yandan birbirine kenetlenme ve olan bitenle mücadele etmek için daha yoğun çalıştıklarını söylüyorlar. Bu yoğunluğun, evdeki iş yüküyle birlikte gündelik hayatı daha da zorlaştırdığını ekleyerek. Gelecek beklentisini sakatlayan bu sürece kadınlar, birbirine tutunarak, gündeliği koruyup sürdürmeye çalışarak dayandıklarını, inadına sokağa çıkarak, boşalan sendikaya düzenli giderek direndiklerini söylüyorlar.

Olağan hallerde bile yurttaş olma mücadelesi verenlerin olağanüstü hallerde işleri daha da zorlaşıyor. Örgütlenmelerin, yerel yönetimlerle sağlanabilecek haklar ve özgürlüklerin imkânları ortadan kalkıyor. 2016'da ülkede OHAL ilanı, darbe girişimi ile devam eden süreçle demokratik koşulların ortadan kalkmasının, hak ihlallerinin yaygınlaşması ve derinleşmesinin kadınların hayatına yansıması da katmerli oldu. Kadınlar, sokağın, örgütlenmenin çok da kolay olmadığı yerelde, zorlu bir çabayla yaşadıklarını, taleplerini dile getirip dayanışma ve örgütlenme yoluyla seslerini yükselttiler. OHAL uygulamalarıyla sokak gösterileri, açıklamaları her ilin valiliklerince getirilen yasaklamalar, kolluk kuvvetlerinin müdahaleleriyle engellendi. Örgütler kapatıldı,[32] soruşturmalar açıldı, mal varlıklarına el konuldu, demokratik barışçıl eylemlere orantısız güç kullanıldı. 8 Mart dünya kadınlar günü, 25 Kasım kadına yönelik şiddetle mücadele günlerinde bazı illerde açıklama, yürüyüş, etkinlik yapmak ya yasaklandı ya da bu nedenle bir araya gelen kadınlar polis şiddetine maruz kaldı. İçlerinde kadın hakları savunucularının da olduğu birçok hak savunucusuna soruşturma açıldı, haksız gözaltına alındı ve tutuklandı. İfade ve örgütlenme özgürlüğü ortadan kalktı.

Kadınların örgütlemedeki güçleri, etkin rolleri örgütlenmelerin varlığı ve sürmesinde temel dinamiklerden birisidir. Siyasi partilerin, sendikaların, birçok karma örgütün yönetimindeki ya da üyesi kadınları, kadın oluşumlarını hedef alan soruşturma ve gözaltılar, kadın çalışmaları, 8 Mart etkinliklerinin soruşturmaların kapsamına alınması tesadüf değildir. Örgütlerin yerel teşkilatlarını zayıflatıyor, sürdürülebilirliklerini zorluyor.

Kadınlar, sokaktan evin içine uzanan çok geniş bir alanda sadece devletin değil, bu uygulamaların farklı biçimlerde etkilediği geniş bir çevrenin şiddetine açık hale geldi. Ailede, "senin yüzünden başımıza iş gelecek" korkusu, "kadın" olarak polisle askerle karşı karşıya kalmalarına "hoş bakılmaması" kadınların ev içinde yaşadıkları baskı ve şiddeti de artırdı. Bu koşulları arkalarına alan eşitlik karşıtı, kadın düşmanı erkekleri, kişi ve grupları, kurumları daha pervasız ve saldırgan kıldı. Durumdan vazife çıkaranları harekete geçirdi. Sokakta kadına şiddet arttı. Cinsiyet eşitliği konusunda atılmış olumlu adımları boşa çıkaracak, zaten uygulama sorunu olan yasaların uygulanmasını asgariye indiren hatta bu düzenlemeleri geri çekme tehdidi savuran bir irade kol gezmeye başladı.

Ankara'da iki yıl süreyle LGBTİ+ örgütlerinin etkinliği ve her türlü LGBTİ+ konulu etkinlik yasaklandı. Yasak, bölge mahkemesinin kararı ile kaldırılmasına rağmen fiilen herhangi bir LGBTİ+ etkinliği yapılamıyor.

Kayyım atamaları,[33] kadınların hayatını doğrudan etkiledi. Kadın örgütlenmelerinin güçlenmesi, yaygınlaşması, belediyelerde kadın merkezlerinin kurulması, kadına yönelik şiddetle mücadelede da-

nışma merkezlerinin yaygınlaşması kadınların yerelde verdiği mücadeleyle sağlanan önemli kazanımlar oldu. Kayyım atamalarının belediye yönetimlerini görevden alması, kadın oluşumlarını, danışma merkezlerini kapatması, bu merkezlerde şiddet başvurusunda bulunan kadınların bilgilerini içeren dosyalara el koyması, doğrudan kadınların hayatına müdahale etmektir.[34] Kayyım, kadınların hayatına atanmış oldu. Eşbaşkanlık ile kadınların yerel yönetimlerde sayılarının artması belediyeyi kadınlara daha yakın kılan bir etki yarattı. Ancak kayyımlarla eşbaşkanlığın suç ilanı, çoğu kadının tutuklanması, siyaset alanında kadın varlığına yönelik darbe niteliği taşıdı.

Yerele feminist perspektiften bakmak, karanlıkta ve derinde kalan meseleleri ve bunların sahiplerini de görmek demektir. Ama aynı zamanda büyük fotoğrafla olan ilişkisini de ortaya koymaktır. Kendini yerele hapseden değil, yerelin ulusal, uluslararası bağını kuran bir siyaset perspektifi ve pratiği gerekiyor. Söz kurma çabası, olan bitenin tüm vahşiliğine direnme çabasıdır. Kadınlar, zor zamanlarda bile sokaktan, taleplerinden geri çekilmediler. Daha iyi bir hayat ve dünya için direnme, inat etme, asla boşa çıkmıyor.

SONUÇ YERİNE

Bu bir mücadele hikâyesidir. İşin en kısa özeti bu şekilde ifade edilebilir. Yirmi yıl önce yerel siyaset çalışmaya başladığımızda, büyük meselelerden yerel soruna gelemiyorduk. Bugün kadınlar, kentlerine, mahallelerine özgü sorunları dile getiriyor, bunların çevresinde örgütleniyor. Bu doğrultuda yerelde kadın ve LGBTİ+ örgütlenmelerinin yaygınlaşması ve güçlenmesi, yerel politikalara müdahale gücünü de artırıyor. Bazı belediyeler cinsiyet eşitliği için neyi, nasıl yapabilecekleri konusunda feministlerle kadın örgütlerine başvuruyor.

Kadınlar, türlü memleket koşuluna rağmen bulundukları yerlerde örgütlenmeye, mevcut politikalara, her an değişen gündeme müdahale etmeye, en önemlisi iyi bir dünya için gündem oluşturmaya devam ediyor. Memleketin siyasi hali, değişen yöneticilerle yaşanan sil baştanlar, yapacak çok iş alınacak zor bir yol olduğunu da gösteriyor.

Koalisyon, bir dayanışma ağıdır. Bu örgütlenme, politik olarak siyasetin başka mekânlarına ve gücün kararla sınırlı olmayan alanlarına işaret ediyor. Mesele sadece dışına itildiğimiz bir siyaset ve hayatı göstermek değil, bunu değiştirip başka bir biçimde kuracak sözümüz ve gücümüz olduğunu da göstermek. Hem örgütlenme biçimi hem de bu örgütlenmeyle yaptığımız şeyle. Bu şekilde daha başından siyaset alanının ortağı oluyoruz; kendi yarattığımız ve kendi seçtiğimiz bir yerden. Elbette kendi seçtiğimiz yerin kendi hapishanemiz olmaması için sözümüzün hem duyulur hem anlaşılır olması gerektiğini de unutmadan.

Kadın Koalisyonu, yere dair olana hak ettiği değeri ve dikkati vermenin, genel meseleleri dışarıda bırakmak değil, aksine aradaki bağı da kurarak ezberden kurtulmanın, merkezî ve yerel politika ve uygulamalara gerçekçi müdahalelerin yolunu açacağını anlatıyor. Hayatı biçimleyebileceğimiz yerlere, buralarda olma imkânlarına işaret ediyor. Politikanın özgürlük vaadini hatırlamaya, alternatif siyaseti yapmaya çabalıyor.

Mahallede kapı önü tozundan sınır ötesinde ülkenin cinsiyet politikalarına müdahale edecek raporlar yazmaya kadar yayılan bir alanda Kadın Koalisyonu, ne örgütlenmesini ne politik tartışmalarını tamamladı. Çünkü giriştiğimiz iş, tıpkı ufka yürümek gibi, tıpkı özgürleşmek gibi, bitmeyecek bir işti. Ütopyalar her zaman uzakta bir yerlerde değildir, bazen de hemen yanı başınızda, birlikte keşfettiğiniz güçtedir. ❐

DİPNOTLAR

1 2011'de Trabzon Çaykara İlçesi Karaçam Beldesi sınırları içindeki Solaklı Vadisi'nin Derebaşı mevkisinde yapımı planlanan Derebaşı Hidroelektrik Santrali'nin kurulmasına karşı çıktılar.

2 Belediyelerin yeni yapısını belirleyen 6360 sayılı kanunla birlikte 1.596 belediye kapandı. Böylelikle küçük yerleşim birimlerinin yönetim mekanizmaları dağıtıldı, daha bir merkezileşti. Büyükşehir sınırları içindeki 1.032 belde belediyesi ve 16.082 köyün tüzel kişiliği kaldırılmış, köyler ve belde belediyeleri mahalle olarak ilgili ilçe belediyesine bağlanmıştır. Duygu Dalgıç, 6360 Sayılı Kanun ve Türkiye Yerel Yönetim Sistemine Etkileri, Amargi Feminist Dergi web sitesi, 2014, http://www.amargidergi.com/yeni/?p=341 (erişim 18 Mayıs 2019).

3 Ursula K. Le Guin (2017), *Zihinde Bir Dalga*, İstanbul: Metis Yayınları: 259.

4 İlknur Üstün, "Yer'in Dili Olsa da Konuşsa", *Amargi Feminist Dergi*, sayı 11, Kış 2008, s. 18.

5 Aynı yayında, sığınak için gerekli binanın tahsisini talep ettikleri belediyenin, kentte yaşayanların günlük yaşamlarını sürdürebilmelerini sağlayacak hizmetleri sunmak üzere kurulduğunu, bu tür girişimlere destek olmasının tanım gereği olduğunu düşündüklerini yazmışlardı. Dayağa Karşı Kadın Dayanışması Kampanyası (1989), *Şimdi Sığınak İçin*, İstanbul: K. Yayınları: 11.

6 Aksu Bora, İlknur Üstün, Nilüfer Timisi, Meltem Ağduk, Selma Acuner, Nevin Şenol, Serpil Sancar, ...

7 19 Ağustos 2002'de KADER Ankara ofisinde çeşitli örgütlerden 45 kadın (Aksu Bora, Ayfer Doğan, Bişenk Özdinç, Buyan Doğan, Canan Güllü, Fergül Özgüven, Feride Eroğlu, Füsun Çiçekoğlu, Gülsen Ülker Al, Halime Güner, İlknur Üstün, İnci Emirzeoğlu, Meltem Ağduk, Nazik Işık, Nevin Şenol, Nilüfer Timisi, Seda Yılmaz, Selma Acuner, Sema Kendirci, Serpil Sancar, Şanal Saruhan, Zeynep Ersavcı, Zuhal Amas, ...) bir araya gelmiştik. Ankara'daki neredeyse bütün kadın grupları vardı (Ankara Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Çağdaş Kadın ve Gençlik Vakfı, Cumhuriyet Kadınları Derneği, Ev Eksenli Çalışan Kadınlar Çalışma Grubu, KADER Ankara Şubesi, Kadın Dayanışma Vakfı, Kadının Sosyal Hayatını Araştırma ve İnceleme Derneği, Türk Kadınlar Birliği, AÇEV, Uçan Süpürge, Türk Hemşireler Derneği, Mülkiyeliler Birliği Kadın Grubu...). Kadın Koalisyonu ismini, bir araya gelenlerin çeşitliliğini işaret ederek Selma Acuner önerdi, biz de pek sevdik.

8 Çeşitli uluslararası örgütlerle, kurumlarla kurduğu ilişkiler, toplantılar, raporlamalar, lobi yapma vs. yoluyla uluslararası süreçlere müdahale etti, dayanışma ağlarını sınır ötesine taşıdı.

9 Bu yazı çerçevesinde Kadın Koalisyonu'nun yerel siyaset dışındaki çalışmalarını dışarıda bırakacağım. Kadın Koalisyonu'nun diğer çalışmalarının yer aldığı yazı: İlknur Üstün (2015), "Kadın Koalisyonu", *İradenin İyimserliği*, der. Aksu Bora, Ankara: Ayizi Yayınları.

10 Gültan Kışanak (2018), *Kürt Siyasetinin Mor Rengi*, Ankara: Dipnot Yayınları: 57.

11 Proje, Birleşmiş Milletler'in, İçişleri Bakanlığı ve Kader Ankara Şubesi ile yaptığı bir protokolle kadın ve kız çocuklarının insan hakları temel alınarak altı pilot ilde başlatıldı. Sonraki yıllarda on iki ile yaygınlaştırıldı. Kader Ankara şubesi, sekretaryasını yaptığı Kadın Koalisyonu'nun örgütlendiği, yerel siyaset çalışma grubunun kurulduğu, Yarın İçin Bugünden kampanyasının planlandığı yerdi. Proje, Kadın Koalisyonu'nun yerel siyaset çalışmalarının bir parçası oldu. Bu ortaklıkta Yerel Siyaset Çalışma Grubu, illerde kadın örgütleri ile yürütülecek atölyelerin sorumluluğunu aldı. Grup, Proje'nin ikinci aşamasında yer almadı.

12 Yasa çalışma grupları (Siyasi Partiler ve Seçim Yasası, Büyükşehir Belediye Yasası, Yardım Toplama Yasası, İç Güvenlik Yasası gibi), seçim çalışma grubu, yerel siyaset çalışma grubu, uluslararası çalışma grubu, izleme çalışma grupları, medya çalışma grubu (Kadın Koalisyonu'nun web sayfasından sosyal medya hesaplarına, digital hikâye anlatımından sokak röportajlarına birçok çalışmayı hazırlayan grup). Gruplar, ihtiyaca göre çeşitlendiği gibi, ara verenler, yeni katılımlarla hareketli bir yapıya sahip.

13 Şanlıurfa, İzmir, Adana Kadın Koalisyonu gibi il ölçeğinde de koalisyonlar oluşturduk. İzleme gruplarıyla Adana'da, Trab-

zon'da, Bodrum'da belediyeleri, Şanlıurfa'da ŞÖNİM'i, Ankara'da TBMM Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu'nu (KEFEK) izledik. Uğraştığımız her yasa için ayrı bir çalışma grubu kurduk. Zor zamanda kadın olmak nedir diye sorguladık, çatışmalı dönemlerin kadın deneyimlerine baktık. Önümüze hangi meseleyi koyuyorsak onun çevresinde hızla örgütleniyoruz; meselenin gönüllüleri, ilgilileri, tecrübelileri, heveslileriyle birlikte.

14 Aksu Bora, Ayten Alkan, Ceren İşat, Fatma Nevin Vargün, İlknur Üstün, Nazik Işık, Sema Kendirci, Serpil Sancar, Yıldız Tokman, Yüksel Mutlu.

15 Düğüm Bilgisi, Aksu Bora - Ceren İşat; Belediye Kadınlara da Hizmet Eder, Ayten Alkan; Yerel Yönetimlere İlişkin Yasal Düzenlemeler Çerçevesinde Kadınlara Yer Açmak, L. Yıldız Tokman - Sema Kendirci.

16 Broşür ve kitapçıkların matbaa parası için Kadın Koalisyonu'nun sekretaryasını yürüten KADER Ankara üzerinden mali destek aldık ve üzerlerine KADER logosunu koyduk. Tasarımlarını ise evde hazırladığımız bir tepsi çikolatalı kek karşılığında, dost tasarımcılara yaptırdık.

17 Kitap, bir kısmına bu yazıda da yer verdiğim, Yarın İçin Bugünden kampanyasının iki yılındaki yazı süreci, eğitimler, atölyeler, paneller, toplantılar, danışma ofislerini tarihleri, katılımcıları, yöntemleri, hazırlık süreçleri, değerlendirmeleriyle birlikte süreçte yer alanların dilinden, onlar tarafından kaleme alındı.

18 Danışma ofislerini, eğitimlerde ve atölyelerde birlikte olduğumuz, aday olmak isteyen kadınların cesarete, yol gösterilmeye ihtiyaçlarını görünce oluşturduk; KADER Ankara ofiste ve çeşitli toplum merkezlerinde. Bunun için AÜ. KASAUM'dan yol arkadaşımız Aksu (Bora), Koalisyon'daki çeşitli örgütlerden gönüllülerle iki günlük atölye çalışması yaptı. Atölyede başvuranlarla kurulacak ilişkiden kampanyalarına, kadınların siyasal katılımından alınacak kayıtlar için gerekli formların oluşturulmasına birçok mesele ele alındı. Oluşan ekip, nöbet sistemi ile seçime kadar çalışmayı yürüttü; Nermin Aydınlı, Ceren İşat, Süreyya Celmen, Aysun Sayın, Serpil Atakul, Mehtap Tatar, Ayça Bulut, Emsal Alaca, Ayşe Çelik, Aynur Bektaş, Günay Boztaş, Yurdagül Ateş, Gülgün, Mevlüde Sahillioğlu...

19 Engelli örgütlerinin engelli tuvaletlerinin cinsiyetsiz olmasına tepkileri, LGBTİ+ örgütlerinin cinsiyetsiz tuvalet talepleri de meselenin çok boyutluluğunu gösteriyor. 2014'te Diyarbakır'da kadın başkanlar buluşmasının ortak konularından birinin tuvalet olması boşuna değildi.

20 2003'teki eğitici eğitimine katılanlar, kendi örgütlerinde sürdürdüler eğitimleri. AK Parti'den katılan dört kadının (üçü sonraki yıllarda bakan oldu; Fatma Şahin, Selma Kavaf, Sema Ramazanoğlu), eğitim bitiminde 81 ilin kadın kolları başkanlarını bir araya getirerek eğitimi tekrarlamaları, hazırladığımız broşür ve kitapçıkları dağıtmaları tüm gruba iyi gelmişti.

21 Seyrekli bir kadının çocuğu Mazıdağı'nda askerdi.

22 Avrupa Parlamentosu'nun Türkiye konulu iki günlük toplantısında bir oturumun yerel siyasette kadınlara ayrılması ve Türkiye'deki belediye başkanı kadınların konuşmacı olması için uğraştık. Farklı partilerden bir grup kadın başkanla birlikte Brüksel'e, Avrupa Parlamentosu'na gittik. Türkiye ve dünya için yerel siyasetin anlamını bir de orada dile getirdiler.

23 28 Mayıs 2004'te kadın belediye başkanları ile Meclis'te çeşitli milletvekilleri ve Bakan Güldal Akşit'le görüşmelerde AKP ve CHP'de aynı partinin vekilleriyle belediye başkanları birbiriyle orada tanıştılar.

24 Mahalle muhtarından belediye meclis üyesine, milletvekilinden belediye başkanına, partilisinden Birleşmiş Milletler temsilcisine kadınları buluşturan çalışmalar meselelerin farklı alanlara taşınmasında çok etkili araçlar. 2003'te gerçekleştirdiğimiz "Büyük Meclisten Küçük Meclislere" toplantısından bugüne, birçok çalışmada somut sonuçlarını gördük.

25 Bilgi toplama aşamasında birçok yöntem kullanıldı. Ancak daha çok kadınların yerelde kurdukları güçlü iletişim ağları aracılığıyla informel yollardan edinildi. Bu da bizim için bir veriydi. İçimizde insan hakları hareketinden izleme çalışmış kadınların (Feray Salman ve Nalan Erkem) varlığı, dünyada ve Türkiye'de bu alandaki diğer bilgi ve deneyimleri de öğrenmemizi kolaylaştırdı. Planlaması, nelere bakılacağının belirlenmesi, soruların oluşturulması, bilgilerin toplanması için bile buluşmaların, yazışmaların haddi hesabı yoktu. Eylem planlarının oluşturulduğu toplantıda bütün illerdeki kamu izleme çalışma grupları bir araya geldiğimizde sadece yerellerdeki farklılıkları değil, zaman içinde nele-

rin değiştiğini, yeni durumları, sorunları, ilerlemeleri de birbirimizden öğrendik. Bir ilde bütün açıklığıyla süren bir çalışma başka bir ilde yerel idarenin yapısı nedeniyle sessiz ve derinden yürümek zorunda kalıyordu. Bir yerdeki kadınların enerjisi ve heyecanı hepimizi silkeleyip sarıyordu. Bu buluşmalar aynı zamanda egemen siyasetin sürekli servis ettiği, ayrımları keskinleştiren söylemi karşısında bambaşka kimliklerden kadınlar için dayanışma ruhunu tazelemekti.

26 https://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=7.5.10687&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=kent%20kons (erişim 26 Kasım 2019).

27 Ankara Çankaya kent konseyinde bir kadın örgütü, kadın meclisinde de 3 asıl 3 yedek 6 kadın örgütü var.

28 Bu yazı çerçevesinde seçim izleme çalışmalarını yerel seçimlerle sınırladım.

29 http://kadinkoalisyonu.org/kadin-adaylarin-siyasi-partilere-belediyelere-illere-gore-dagilimi/ (erişim 20 Ekim 2019).

30 YSK'nın KHK ile ihraç edilenlere mazbata verilmemesi kararı ile bu sayı 43'e düştü.

31 2000'de KADER Ankara'da "Siyasi Partiler ve Seçim Yasası Çalışma Grubu" kurduk. Koordinasyonunu yürüttüğüm grupta Selma Acuner, Cumhuriyet Kadınları Derneği'nden Şanal Saruhan, Türk Kadınlar Birliği'nden Sema Kendirci, AÜ. Kadın Sorunları ve Araştırmaları Merkezi'nden Serpil Sancar ile birlikte siyasi partiler ve seçim yasasını cinsiyet eşitliği açısından inceleyip öneriler oluşturduk. Kadın örgütleri ve feministlerle paylaşıp tartıştık. Bu şekilde nihai hale getirdiğimiz taslağı Koalisyon örgütleri olarak 2002'de Adalet Bakanı Aysel Çelikel'e götürmüş, Meclis arşivine sokmayı başarmıştık. Taslağı, yeni durumlara göre pek çok kadının katkısıyla güncellemeyi sürdürüyoruz.

32 21 Temmuz 2016 - 30 Nisan 2017 OHAL döneminde İçişleri Bakanlığı 1.579 Dernek hakkında kapatma kararı uyguladı. Bunun 53'ünü kadın dernekleri oluşturdu (667 Sayılı KHK: 41 dernek, 677 Sayılı KHK: 11, 689 Sayılı KHK: 1 Dernek). (667, 677, 679 ve 689 sayılı Kanun Hükmünde Kararnameler (www.resmigazete.gov.tr))

33 11 Eylül 2016-17 Kasım 2016 arası 1 MHP'li, 3 AKP'li, 34 DBP'li belediyeye kayyım atandı. DBP'li 27 belediyeden 37 belediye eşbaşkanı tutuklandı. Tutuklu belediye eşbaşkanlarının % 57'si kadın, % 43'ü erkek. http://bianet.org/bianet/toplum/180838-hangi-belediyelere-kayyum-atandi-hangi-belediye-baskanlari-tutuklu (erişim 1.12.2019). 31 Mart 2019 seçimleri ardından HDP'nin üçü büyükşehir 24 belediyesine kayyım atandı. 13 belediye eşbaşkanı tutuklandı, 7'si kadın. https://bianet.org/1/17/216081-hdp-den-kayyim-raporu (erişim 1.12.2019).

34 Belediyelerin 43 kadın merkezî kapatıldı, Akdeniz Belediyesi İştar Kadın Merkezi'ne bağlı sığınak kapatılarak yaşlı bakım merkezine dönüştürüldü. Van Belediyesi sığınağı ise kayyım tarafından tamamen kapatıldı. https://bianet.org/bianet/print/179883-kayyumlar-kadin-kazanimlarini-yok-ediyor http://www.5harfliler.com/zozan-ozgokce-ile-roportaj-kapatilan-van-kadin-derneginden-yukselen-mucadeleci-ses/ (erişim 1.12.2019).

*Türkiye'de Akademi-Feminizm İlişkisi: Kavramsal Tartışmalar, Tarihsel-Politik Dinamikler, Güncel Sorunlar**

İNCİ ÖZKAN KERESTECİOĞLU - AYLİN ÖZMAN

Akademi ve feminizmi bir arada düşünmek, teori ve pratiğin ilişkiselliğine işaret ederken, akademi alanının sınırlarını yeniden kurmayı gerektirir. Feminizmin akademide yer bulabilmesi, pratikle ilişkisiz, teoriye odaklanan geleneksel akademi anlayışını sorgulayan ve kadınlara dair bilgiyi görünmez ve değersiz kılan erkek egemen bilim anlayışını eleştiren bir yaklaşımla olanaklıdır. Böylesi bir yaklaşımla feminizmin akademide güçlenmesi, kadınların hayatını dönüştürme hedefi çerçevesinde, bilginin üretilmesi/yaygınlaştırılması süreçlerine müdahalesinde somutlanır. Bu ise "praksis" kavramında ifadesini bulan teori ve pratik arasındaki karşılıklı ilişki ve etkileşimi gündeme getirmektedir. Bu doğrultuda, feminizm, deneyimden doğrudan beslenen bir teori ve teorinin şekillendirdiği deneyimler üzerine kurulan bir hareketi imler. Deneyim ve teori arasındaki bu devinim süreklilik taşır; devinimin boyutları, ilişkinin yarattığı olanaklar, kesinti ve kopuşlar bu yazının tematik eksenlerini oluşturuyor. Feminizme bir praksis, akademiye eleştirel bilgi üretim süreci olarak bakıldığında, "akademik feminizm"i oksimoron olarak işaretleyen yaklaşım geçersizleşir; feminist bilgi, deneyim ve hareketin akademiye içkin niteliği görünürlük kazanır (Stancey, 2000).

Deneyim ve teori arasındaki ilişki biçimlerini ele alan feminist yazın, daha çok normatif nitelikli, teorik çalışmalara dayanmakta; var olan dinamikleri ortaya çıkartan çalışmalar görece kısıtlı kalmaktadır; bunlar daha çok anlatı niteliğinde, yazarın deneyimlerini, tanıklıklarını içeren, genellikle bütünsel bir perspektife sahip olmayan çalışmalardır (örn. bkz. Messer-Davidow, 2002; Threlfall, 2006; Simic, 2010). Bu yazı, Türkiye örneği üzerinden, akademide feminist bilginin üretim/dağıtım süreçlerini, bu süreçlerde belirginlik kazanan ana tartışma eksenlerini ve sorunları politik-tarihsel bir perspektiften analiz etmeyi amaçlarken feminist akademisyenlerin kişisel deneyimlerini dikkate alan bir yaklaşımı benimsiyor. Diğer yandan, akademik feminizm, erkek egemen pratikleri ve zihniyet dünyasını sorgulamayı ve dönüştürmeyi hedeflerken kurumsallaşmış yapılar içinde yer almayan birçok feminist inisiyatifi –feminist akademisyenler, araştırmalar, feminist öğrenci örgütlenmeleri, toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamaya yönelik eylem ve girişimler, vb.– kapsıyor olsa da

1 Bu yazı daha önce yayınlamış olduğumuz iki makalenin genişletilmiş ve güncellenmiş şeklidir (bkz. Özkan-Kerestecioğlu ve Özman, 2014; 2016).

bu çalışma "akademik feminizm" kavramını, kurumsallaşmış akademik feminizm olarak; bir başka ifadeyle üniversite bünyesinde örgütlenmiş, toplumsal cinsiyet/kadın merkezlerindeki çalışmalar ve programlarla ve bu programların içinde ya da dışında geliştirilen kadın/toplumsal cinsiyet araştırmalarıyla sınırlandırıyor.[1]

Çalışmanın tarihsel ekseni, akademide feminizmin kurumsallaşma süreci, toplumsal dinamiklere bağlı olarak uğradığı paradigma değişimleri, kopuş ve süreklilikleri anlamak açısından belirleyici olduğunu düşündüğümüz dörtlü bir dönemlendirmeye dayandırılıyor: (1) feminist hareketin canlanmasından önce Cumhuriyet'in ilk yıllarından 1980'lere kadar ağırlıklı olarak "kadın konulu çalışmalar" temelinde ilerleyen, erken dönem; (2) feminist hareketin canlanmasına paralel olarak açılan kadın/toplumsal cinsiyet çalışmaları programları ve merkezleri ile akademide feminizmin kurumsal düzeyde görünürlük kazanmaya başladığı 1980-2000 arası kurucu dönem; (3) üniversiteler bünyesindeki kadın/toplumsal cinsiyet çalışmaları merkezlerinin niceliksel artışına ve eş zamanlı gelişen ideolojik bölünmelere ve feminist yaklaşımların çeşitlenmesine referansla konumlandırabileceğimiz 2000'li yılları kapsayan çoğullaşma dönemi ve (4) siyasal iktidarın yeni bir cinsiyet rejimi inşasına aktif olarak katıldığı ve feminizmin iktidarla ilişkisinin açık bir çatışma hali aldığı 2010'lu yıllardan itibaren gelişen; akademik feminizmin kazanımlarının geriletildiği "kriz" dönemi.[2]

FEMİNİST HAREKET VE AKADEMİK FEMİNİZM: KAVRAMSAL ARKA PLAN

Kurumsallaşmış akademik feminizm üniversiteye ve feminist harekete yönelik olmak üzere iki düzeyde işler. Akademik feminizm üniversite içinde eğitim ve araştırma alanlarını dönüştürmeyi, bilgi üretim sürecine feminist perspektif kazandırmayı ve toplumsal cinsiyet eşitliğine duyarlı bir ortam yaratmayı hedefler. Üniversite dışında ise cinsiyet eşitliğine yönelik toplumsal farkındalık geliştirmek açısından işlevseldir; bu süreçte özellikle feminist hareketin kullanımına açabildiği kavramsal bagajlar etkilidir. Örneğin ikinci dalga feminizminin temelini oluşturan "toplumsal cinsiyet" kavramsallaştırmasının arkasında, "ikinci dalga" daha ortaya çıkmadan yıllar önce Margaret Mead'in (1935) antropolojik çalışmasındaki bulguların önemli bir katkısı vardır. İlk kez feminist sosyolog Ann Oakley (1972) tarafından kullanılan toplumsal cinsiyet kavramı, cinsiyet rollerinin ve kimliklerinin, biyolojik değil, toplumsal ve kültürel olarak kurulduğuna işaret ederken harekete önemli bir analitik araç kazandırmıştır.

Akademi-feminist hareket ilişkisinin diğer yüzünde, hareketin akademik bilgi üretimine yaptığı etkiler yer alır. Dünyadaki kadın çalışmaları ile ilgili ilk ders 1965 yılında *Free University of Seattle*'da "Demokratik Toplum için Öğrenci Hareketi" ile bağlantılı olarak ortaya çıkmış; San Diego ve Suny Üniversitesi'nde 1970'te resmî olarak başlayan kadın çalışmaları programları da ikinci dalga feminist hareketin etkisi ile şekillenmiştir. İzleyen yıllarda ABD'deki diğer üniversitelere yayılan programlar, 1980'lerde Batı Avrupa'da, 1980'lerin ortalarında Latin Amerika'da, 1990'larda ise Doğu Avrupa, Afrika ve Asya'daki üniversitelerde yapılanmıştır (Stromquist, 2001: 373-374).

Adlandırma: Kadın Çalışmaları, Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları, Feminist Çalışmalar?

Feminizmin akademi bünyesinde örgütlenmesine yönelik tartışmaların yoğunluk kazandığı temel meselelerden biri, alanın adlandırılmasına ilişkindir. Fe-

minist bilginin akademik kurumsallaşma sürecinde "kadın çalışmaları", "toplumsal cinsiyet çalışmaları", "feminist çalışmalar" gibi farklı adlandırmalarla karşılaşılır. Bu farklılaşma kaynağını, cinsiyet eşitsizliklerine dair yorumlamalar ve akademide etkinliğe yönelik kaygılardan almaktadır. Alanın ortaya çıkışında "kadın çalışmaları" adlandırması yaygın olarak kullanılırken süreç içinde bu tercihin alanın akademi içinde marjinalleşmesine, bilimsel anlamda ciddiye alınmamasına ve ikincil görülmesine yol açtığı ileri sürülmüştür.[3]

"Toplumsal cinsiyet" adlandırmasına eleştirel yaklaşan ve "kadın çalışmaları" adlandırmasını sahiplenmeyi sürdüren akademisyenlerin temel argümanı, "toplumsal cinsiyet" vurgusunun araştırmaların odağını kadınların deneyimlerinden uzaklaştırarak, alanın enerjisini erkeklik, *transgender* gibi konulara yönelttiği, ataerkil yapıya karşı tutumu zayıflattığı (De Groot ve Maynard, 1993) ve alanı depolitize ettiği (Evans, 1991) yönündedir. Diğer yandan "toplumsal cinsiyet" kavramı kullanıldığında, *queer teori*, *transgender* ve *post-kolonyal* teorilerle bağlantılar kurmak daha mümkün hale gelmektedir ki bu kavramı sahiplenenler akademide feminizmin yaşamasının bu yaklaşımlarla ittifak halinde mümkün olduğunu düşünmektedirler (Gillis ve Munford, 2003: 1-11). Söz konusu yaklaşım, sosyal bilimler alanında yaygınlaşan *post-yapısalcı* paradigmayla uyumludur; ancak bu yaklaşım çerçevesinde gerçekleştirilen çalışmaların (Butler, 1990; Irrigaray, 1977; Cixous, 1981; Kristeva, 1982), teorik alana sıkışmışlığı ve bağıntılı olarak iktidar ilişkilerini örttüğü yönünde eleştiriler gündeme gelmektedir. "Kadın çalışmaları" adlandırmasından uzaklaşma sürecinde beliren bir başka tercih "feminist çalışmalar" adlandırmasıdır. Bu tercihle, bir yandan çalışmaların politik duruşunun altını çok daha kuvvetli çizmek; dolayısıyla akademi-hareket arasında organik bağlar kurmak mümkün olurken aynı zamanda yukarıda dile getirilen tartışmayı aşmanın da zemini oluşmaktadır.

Konumlandırma: Özerklik ya da Bütünleşme

Feminist bilginin akademide kurumsallaşma sürecine dair tartışmalardan bir diğeri, disiplinin üniversite içinde konumlanma biçimine ilişkindir. Kadın çalışmaları disiplininin üniversite içinde özerk bir birim olarak mı, yoksa var olan disiplinlerle bütünleşerek mi örgütlenmesi gerektiği sorusunu merkezine alan bu tartışma (Hemmings, 2006), feminist bilgi ve yöntemin hangi tercihte daha etkili ve dönüştürücü bir güce sahip olacağını sorunsallaştırmaktadır. Özerklik savunusunun temel argümanı, böylesi bir yapılanmanın disiplinlerarası feminist diyaloğa imkân tanıyarak feminist bilgi üretimi/paylaşımı sürecini zenginleştireceğidir. "Özerklik" tercihinin, kadın çalışmalarını kendi içine kapama ve marjinalleştirme tehlikesi taşıdığına dikkat çekenler ise, alanın akademi içinde yer alan ana akım disiplinler içinde örgütlenmesi ve o disiplinlerin yöntem ve içeriklerine müdahale etmesinin stratejik açıdan daha etkili olabileceğini belirtmektedirler. Buna karşın "bütünleşme" tercihinin feminist bilginin kurumsallaşması ve kalıcılaşmasına dair tehlikeler içerdiği ileri sürülmektedir. Özerk bir yapılanmaya sahip olmadığında, kadın çalışmalarının sosyal bilimler üzerindeki etkisi bir anlamda kişilere bağlı hale gelecek, feminist akademisyenlerin akademiden ayrılması gibi durumlarda bilgi birikiminin aktarılması sorunu ortaya çıkabilecektir. Bundan daha önemli bir sorun, kadın çalışmalarında kullanılan yöntemsel yaklaşımların başında gelmesi gereken disiplinlerarası yaklaşımın, "bütünleşme" tercihinde daha zor bir şekilde gerçekleşmesidir. Bazı feminist akademisyenler ise bu iki örgütlenme biçimi-

nin birlikte olabileceğini savunurlar. Kadın çalışmaları bir yandan disiplinleri dönüştürmek için o disiplinlerin içinde yer alabilmeli öte yandan yeni modeller üretebilmek için özerk bir disiplin olarak örgütlenmelidir (Stacey, 1992). Nihai olarak feminizmin akademik kurumsallaşmasında izlenecek etkili stratejiye dair evrensel bir model önermenin anlamlı olmayacağı söylenebilir. Zira hangi modelin daha etkin olacağı farklı coğrafyalardaki feminist hareketlerin tarihsel deneyimine bağlı olduğu kadar, tek tek üniversitelerin kurumsal kültürleri çerçevesinde şekillenmektedir.

TÜRKİYE'DE AKADEMİK FEMİNİZM: POLİTİK, TOPLUMSAL, TARİHSEL DİNAMİKLER

Türkiye'de kadın çalışmalarının üniversitelerde kurumsallaşması, dünyadaki örneklerle paralel bir seyir izleyerek feminist hareketle bağlantılı biçimde başlamıştır. Batı'da 1968'in radikal feminist hareketinin etkisiyle 1970'lerde gelişen süreç, Türkiye'de yirmi yıllık bir zaman aralığı ile 1980 sonrasında canlanan feminist hareketin etkisiyle 1990'larda başladı. Feminist hareket öncesi üniversitelerde kadına yönelik ne tür çalışmaların olduğuna değinmek, hem 1980 sonrasının hangi miras üzerinden yürüdüğünü hem de kendinden önceki dönemden nasıl farklılaştığını anlamaya yardımcı olacaktır.

Erken Dönem Çalışmaları: Modernleşme ve Kadın

1980'lerde feminist hareketin ortaya çıkmasından önce, üniversitelerde kadın çalışmalarının niceliksel anlamda az olduğu, niteliksel anlamdaysa feminist bir perspektiften ziyade, modernleşme paradigmasından yola çıkan bir bakışı yansıttığı söylenmelidir. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarından 1980'lere dek yapılan çalışmalar, aralarındaki tematik farklılıklara bağlı olarak, Ferhunde Özbay'a referansla dörtlü bir dönemlendirme kapsamında değerlendirilebilir (bkz. Özbay, 1990). Bu çerçevede, birinci dönem olarak konumlandırılabilecek, 1920'ler ve 1930'larda gerçekleştirilen çalışmaların çoğunluğunda kadın-erkek eşitliği yasal düzeyde tanımlanır; Cumhuriyet modernleşmesinin değerlerinin yeniden üretildiği bu çalışmalar kapsamında, esas itibariyle kadınların siyaset, eğitim ve çalışma hayatına katılımı gibi konular sorunsallaştırılır. Kadının statüsüne ilişkin tartışmalarda doğrudan ya da dolaylı olarak Osmanlı ve Cumhuriyet arasında işletilen karşılaştırmalı bir perspektifin belirginlik kazandığı bu çalışmalar kapsamında, kadının Cumhuriyet modernleşmesiyle birlikte kamusal yaşama katılım konusundaki kazanımları üzerinde durulmaktadır. Bu dönemin entelektüel ürünlerine hâkim olan modernleşme paradigması çerçevesinde, ağırlıklı olarak hukuk, siyaset, kültür gibi alanlarda modernleşme sürecinin izleri sürülmektedir. Kadının toplumsal statüsüne dair dönemin tartışmaları, milli kimlik inşasının önemli bir parçasıdır. Bu bağlamda, kadınların sivil ve siyasal hakları, dönemin milliyetçi söyleminde belirgin bir unsur olan İslâm öncesi Türk toplumuna göndermelerle meşrulaştırılmaktadır; ki bu Ziya Gökalp düşüncesinin temel sorunsalını oluşturan Batılılaşmanın yerlileştirilmesi amacı ile uyumludur. (Gökalp, [1923] 2015). Benzer temaların CHP tarafından örgütlenen halka açık konferanslarda akademisyenler tarafından dillendirildiği görülmektedir (örn. bkz. Ansay, 1939).

İkinci dönemi oluşturan 1940'lar ve 1950'lerde "kadın konusu"nun sosyal bilimler literatüründe ağırlık kazanan antropoloji ve sosyoloji disiplinleri kapsamında gerçekleştirilen köy monografileri çerçevesinde ele alındığını görüyoruz.

Nermin Abadan Unat

Söz konusu çalışmalar, doğrudan kadını merkeze almamakta; kadın, aile ve köy yaşamı içerisindeki konumu ve toplumsal iş bölümüne referansla tartışılmaktadır. Bu dönemin çalışmalarında modernleşme paradigması daha çok iktisadi kalkınma bağlamında gündeme taşınmaktadır (örn. bkz. Berkes, 1942; Boran, 1945; Yasa, 1955).

Üçüncü dönem olarak ele alabileceğimiz 1960'lar ve erken 1970'lerde doğurganlık çalışmaları önem kazanmaktadır. 1960'larla birlikte deneyimlenen toplumsal ve ekonomik dönüşüm, doğurganlık ve bağıntılı olarak aile planlamasına yönelik alan araştırmalarının en temel motivasyon kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğitim konusunun önemini bir kez daha vurgulayan bu çalışmaların aynı zamanda, Kemalist reformlar için ampirik bir doğrulama unsuru olarak işlev gördükleri söylenmelidir (örn. bkz. Karadayı, 1971; Özbay, 1975). Aynı dönemde, kadının toplumsal konumuna odaklanan, kadınların cinsiyet rolleri ve kimlikleri arasındaki ilişkiyi toplumsallaşma kuramları bağlamında ele alan sosyal psikoloji alanındaki çalışmalara da rastlanmaktadır (örn. bkz. Kağıtçıbaşı, 1972; Kağıtçıbaşı ve Kansu, 1976-1977).

Dördüncü olarak, 1970'lerin ikinci yarısından itibaren gerçekleştirilen çalışmalara baktığımızda, toplumdaki ve akademideki politik kutuplaşmaya bağlı olarak kadın çalışmalarında ideolojik ayrışma belirgindir ki bu ayrışma ağırlıklı olarak İslâmcı, Kemalist ve Marksist perspektiften gerçekleştirilen çalışmalarda somutlanmıştır. İslâmcı çalışmalar (örn. bkz. Erdoğan, 1979; İşler, 1979; Topaloğlu, 1980), kadın sorununun İslâm dışında bir ideolojik konumu benimseyen kadınlar açısından geçerli olduğunu savunurken Kemalist çalışmalar daha önceki dönemlerde olduğu gibi hukuki haklarını kullanamayan mahrum kadınları sorunun özneleri olarak tanımlamışlardır. Özellikle, Cumhuriyet'in kurulu-

şunun 50. yılı dolayısıyla yapılan yayınlarda, Kemalist reformların kadının toplumsal statüsüne olumlu etkileri vurgulanmaktadır (örn. bkz. Taşkıran, 1973). Birleşmiş Milletler tarafından 1975 yılının Uluslararası Kadın Yılı olarak ilan edilmesi ile birlikte kadın sorununu ele alan yayın ve etkinlikler hız kazanmıştır (örn. bkz. Topçuoğlu, 1978; Türk Üniversiteli Kadınlar Derneği, 1978).[4] Sınıfsal bir perspektiften kadın sorununu irdeleyen Marksist çalışmalar ise toplumsal cinsiyet eşitsizliğini sadece "işçi kadın" açısından ele almışlardır (örn. bkz. Altındal, 1970). Kadın sorununa dair tespit, yaklaşım ve çözüm önerilerinde farklılaşan bu üç politik pozisyonun ortak yanı feminizm karşıtı bir duruş benimsemeleridir. 1970'lerin sonundan 1980 sonrasına uzanan dönem ise akademik alanda feminist çalışmaların ilk örneklerini verdiği ve giderek yoğunluk kazandığı bir evreye işaret etmektedir. "Feminist çalışmalar" kapsamında değerlendirmek mümkün olmamakla birlikte, 1980 öncesinin "kadın konulu çalışmalar"ı ilerleyen dönemlerde yapılacak feminist çalışmalara bir arka plan sağlamıştır. Ancak burada "kadın konulu çalışmalar" ile "feminist çalışmalar" arasındaki temel farklılığa dikkat çekmek gerekmektedir. "Kadın konulu çalışmalar" çerçevesinde kadın, milliyetçi, modernleşmeci, sosyalist ya da dindar toplumsal projelerin bir parçası olarak araçsallaştırılırken feminist çalışmalarda doğrudan çalışmanın odağında yer almaktadır.[5]

Nermin Abadan Unat'ın *Türk Toplumunda Kadın* (1979) başlıklı derlemesi üniversitede kadın çalışmalarını "meşru bir akademik araştırma alanı" olarak kurması bakımından başlangıç noktası kabul edilir (Sancar, 2003; Kandiyoti, 2011). Türk Sosyal Bilimler Derneği tarafından 1978 yılında düzenlenen aynı başlıklı kongrede sunulan bildirilerin derlenmesi ile oluşan bu eser, kadın sorununun çeşitli veçhelerini –nüfus, sağlık, iş gücüne katılım, eğitim, edebiyat, din ve siyaset– bir araya getiren ilk çalışmadır. Bu çalışmada öne çıkan modernleşme paradigması, çalışmanın geçmiş çalışmalardan radikal bir kopuşa sahip olmadığının ifadesi olarak okunabilirse de doğrudan kadın sorununu merkeze alması ve çeşitli disiplinlerde yapılan çalışmaları bir araya getirmesiyle akademide kadın çalışmalarına yönelik bir farkındalık yaratmıştır. Bu nedenle akademide feminist çalışmaların gelişimindeki ilk basamak olarak ele alınır. Çalışmayı feminist çalışmaların içinde değerlendirmeyi mümkün kılan iki etkiden söz edilebilir. Derlemeyi yapan Nermin Abadan Unat sonraki yıllarda kendisini feminist olarak tanımlamıştır ve akademide yetiştirdiği kimi isimler feminist çalışmaların gelişiminde yer alan akademisyenlerdir. Ayrıca çalışma, modernleşme paradigmasını merkeze almakla birlikte, odak modernleşme projesinden kadına doğru çevrilmeye başlamış; Cumhuriyet modernleşmesini sadece bir başarı hikâyesi olarak değil, eksiklikleriyle tartışmanın zemini oluşmuştur.

Bu dönemdeki kadın çalışmaları kendine özgü yöntem ve soruları geliştir(e)memiş olsa da siyaset, aile, eğitim vb. alanlarda kadınların konumuna dair bilgi birikimine değerli katkılarda bulunmuştur. Ancak özel alanın ilişkilerini ve ataerkil yapıyı sorunsallaştırmayan bu çalışmalar, kadınların sadece kamusal alanda görünürlüğünü merkeze aldılar. İstanbul Üniversitesi, öğretim üyelerinden siyaset bilimci Şirin Tekeli'nin kadınların siyasete katılımı konusunda kaleme aldığı doçentlik tezi,[6] Kemalist modernleşme politikalarına eleştirel bakışı ve kadınları politik özne olarak ele almasıyla dönemde yapılan çalışmalar içerisinde farklı bir konuma sahiptir.[7] Bu bağlamda Tekeli'nin çalışmasını 1980 sonrası çalışmaların ön habercisi olarak değerlendirmek mümkündür.

Kurucu Dönem:
Feminist Paradigmanın Doğuşu

1980'lerde feminist hareketin yükselişiyle birlikte, kadın sorunlarına odaklanan çalışmalardan, bu sorunların yapısal kaynaklarına inen –ataerkil yapı–, kadınları görünür kılan ve güçlendirme perspektifine sahip çalışmalara doğru bir kaymadan bahsedilebilir. Bu dönemde "kadının toplumsal statüsü" başlığı altında ele alınabilecek, kadına yönelik şiddet, kadın emeği, kadınların siyasal hayata katılımı, kadınların insan hakları gibi doğrudan kadınlara ilişkin sorunları ele alan, sosyoloji, siyaset bilimi, hukuk, tarih, ekonomi, psikoloji, edebiyat gibi farklı disiplinlerde çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların ağırlıklı olarak kendi disiplinlerinin paradigmalarını kullandığı görülür (Ecevit, 2015).

1980'lerin feminist hareketi kadına yönelik şiddet, taciz, evlilik içi tecavüz, kadınların ev içinde harcadıkları karşılıksız emek, bekâret, namus gibi konuları gündeme getirerek, özel alana hapsedilen sorunları siyasallaştırmıştır. Özel alandaki ataerkil ilişkilerin kamusal alanın konusu haline gelişi, üniversitelerdeki kadın çalışmalarında paradigmatik bir değişiklik yaratmıştır. Nermin Abadan Unat'ın yukarıda sözü edilen derlemesinden on yıl sonra 1989 yılında Almanya'da Kassel Üniversitesi Disiplinlerarası Kadın Araştırmaları Çalışma Grubu tarafından düzenlenen sempozyumda sunulan Türkçe bildirilerin bir araya getirilmesinden oluşan *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (Tekeli (der.), 1990) kitabında kadınların tarihi, üretim ve yeniden üretim içindeki rolleri, özel ve kamusal alandaki direnme biçimleri, kadına yönelik şiddet ve bununla mücadele, kadınların cinselliği, Türkiye toplumunda erkek egemenliği gibi konular ele alınmaktadır. Bu konuları kaleme alan yazarlar "kadınlık konumunu feminist bakış açısından sorgulayan kadınlar"dır (bkz. Tekeli (der.), 1990: 36). Tam da bu nedenle çalışma, kadın hareketinin üniversitelere yansıması olarak düşünülen "Kadın Araştırmaları" dalının Türkçedeki ilk örneğidir. Yazarlar farklı feminist yaklaşımlara sahip olsa da tüm yazılarda ortak bir yaklaşım ve kaygı vardır: "kadınlık konumunun patriyarkal olarak nitelenebilecek bir güç ilişkisi sistemi tarafından özgül koşullarda nasıl belirlendiğini, kadınların hangi baskılar altında yaşadıklarını, bu baskılarla başa çıkabilmek için hangi yollara başvurabileceklerini anlamaya çalışmak" (Tekeli (der.), 1990: 37).

Bu çalışma ve 1990'larda yapılan diğer feminist çalışmalar ile bir önceki dönemin "kadın konulu" çalışmaları arasındaki temel fark, Kemalist modernleşme projesine yaklaşımlarıdır. Başlangıçta kadınların özgürleşmesi perspektifinin vazgeçilmez unsuru olarak yüceltilen modernleşme politikaları, 1990'lar feminist yazınında eleştirel okumalara konu olmuştur. Bu eleştirilerin iki temel eksende yoğunlaştığı görülür. İlk eleştiri, Kemalist modernleşme politikalarının kamusal alanda ve yurttaşlık hakları bağlamında kadın-erkek eşitliğini amaçlarken özel alanın ilişkilerine ve özellikle kadının geleneksel annelik ve eşlik rollerine dokunmamış olmasına yöneliktir. "Özel olan politiktir" şiarına dayanan 1980'ler feminist hareketinin, akademideki yansıması özel alan ve kamusal alan arasındaki bağlantıları ortaya çıkaran çalışmalarda somutlanmaktadır. Bu çalışmaların daha çok kadın emeği, ev içi emek konularında yoğunlaştığı görülür. Yıldız Ecevit'in imalât sanayinin farklı kollarında toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin üretim süreçlerine, emek piyasasına yansımalarını inceleyen çalışması ve Nükhet Sirman'ın kadın emeğinin görünmezliğine referansla köyde kadınlar arası ilişkilerin/yardımlaşmanın üretim sürecine etkilerine odaklanan araştırması bu çerçevede üretilen çalışmaların ilk ve temel örnekleri olarak kabul edilebilir

(bkz. Ecevit, 1986; Sirman, 1988). Bir diğer alan kadına yönelik şiddetin kadınlar üzerinde tahakküm kurmanın ve erkek iktidarının bir sonucu olduğunu gösteren çalışmalarla somutluk kazanmıştır. Mor Çatı Kadın Sığınma Vakfı'nın bu konudaki bakış açısının –örneğin kadına yönelik şiddetin münferit, psikolojik bir sorun olarak ele alınması ya da dinin, geleneğin bir parçası olarak kültürelleştirilmesi gibi hâkim yaklaşımların– değişmesinde belirgin bir rolü olmuştur (bkz. Mor Çatı, 1996; 1998). Bu çalışmalar alanda çalışan kimi akademisyen hukukçu, psikolog-psikiyatrist ya da sosyologların kolektif ürünleri olarak dikkat çeker. Uzmanların görüşleri ve deneyimleriyle şiddet gören kadınların deneyimlerinin birlikte ele alındığı bu çalışmalar yoluyla "kutsal aile" imgesini eleştirebilmek ve kadına yönelik şiddetin tüm boyutlarını –fiziksel, ekonomik, psikolojik– görünür kılmak, bunun psikolojik ya da kültürel bir sorun olmadığı, doğrudan erkek iktidarının, ataerkil yapının parçası olduğu yaklaşımını savunmak mümkün olmuştur. *Sıcak Yuva Masalı* da benzer bir sorunsal üzerinden ilerleyen önemli bir metindir (İlkkaracan, Gülçür, Arın, 1996).

Kemalist modernleşmeye yönelik ikinci eleştiri ekseni ise modernleşme projesinin kendini geçmişten radikal bir kopuş olarak konumlandırmasını sağlayan tarihyazımına yöneliktir (bkz. Çakır, 2007). Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri arasında karşıtlık kuran Kemalist tarihyazımı kadınların geçmişteki hak mücadelelerini yok sayan ve onları haklarını Cumhuriyet modernleşmesine borçlu pasif özneler olarak tarifleyen bir anlayışa dayanır. Feminist hareket, modern-yurttaş kadın ile Cumhuriyet modernitesi arasında kurulan ittifaka sarsıcı bir etkide bulunmuştur. Akademide kadın tarihi üzerine yapılan çalışmalar Osmanlı'nın son dönemlerindeki kadın hareketini görünür kılmış (örn. bkz. Kadın Eserleri Kütüphanesi, 1993; Çakır, 1994; Demirdirek, 1993), Cumhuriyet'le birlikte kadınların kamusal hayata katıldıkları kurgusunun eksik ve yanlış yönleri mercek altına alınmıştır. Kadınların yurttaşlık haklarını tanıyan Cumhuriyet modernitesinin aynı zamanda bağımsız bir kadın örgütlemesini engellediği (örn. bkz. Kandiyoti, 1987; 1989; 1995) ve "hakları tanınan kadın kimliği"nin de cinsiyetinden arındırılmış, geleneksel namus kodlarıyla uyumlu, fedakâr eş-anne olduğu açığa çıkarılmıştır (örn. bkz. Durakbaşa, 1998a; 1998b).

Daha önce de vurguladığımız gibi, feminist hareketin rehberliği ve motivasyonuyla gerçekleşen "ikinci kuşak kadın araştırmacılar" tarafından yapılan bu çalışmalar, birinci kuşağın çalışmalarından Kemalizm'e yönelttiği eleştiriler bağlamında ayrılmaktadır. Ancak bu ayrılık bir kopuş anlamına gelmez; gerek hareket içinde gerek akademide bu iki kuşağın birbirleri ile ilişkilendikleri görülür. Bu ilişkilenme ittifak ve çatışma unsurlarını bir arada içermektedir. Yeşim Arat'ın (1991; 1995) da belirttiği gibi, Kemalist ve feminist olarak adlandırabileceğimiz bu iki kuşak kimi konularda birbirine karşıt konumlansa da 1980'lerde feminist hareketin ortaya çıkmasının arka planında Kemalist modernleşme projesinin kazanımları önemlidir. Üniversitelerde bağımsız bir yüksek lisans program alanı olarak kadın araştırmalarının gelişim sürecine bakıldığında, bu ilişkilenmenin farklı formlarıyla karşılaşmak mümkündür. Feminist teorinin rehberliğinde oluşturulduğunu söyleyebileceğimiz üç üniversitedeki –İstanbul Üniversitesi, Ankara Üniversitesi ve ODTÜ– yapılanma öyküleri, aynı zamanda birinci ve ikinci kuşaklar arasındaki üç farklı ilişki biçimini yansıtır.

Kuruluş Öyküleri

Akademide feminizmin kurumsallaşmasını simgeleyen merkezlerin ilk örne-

Şirin Tekeli

ği, 1989 yılında, İstanbul Üniversitesi bünyesinde kurulan "Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi"dir (KSAUM).[8] Şubat 1989'da kurulan Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği'nin (ÇYDD) yönetim kurulunda yer alan dört profesör İstanbul Üniversitesi'nde akademisyendir ve İstanbul Üniversitesi'ndeki merkezin kurulmasına öncülük edenler de bu isimlerdir.[9] Dolayısıyla iki kurum arasında organik bir bağdan söz etmek mümkündür. ÇYDD aslında bir kadın örgütü değildir ama bütün kurucuları ve yönetim kurulu kadınlardan oluşmaktadır. Temel hedefini adından da anlaşılacağı gibi "çağdaş uygarlık düzeyine" erişmek olarak koyan dernek, bunun yolunun "Atatürk ilke ve devrimlerini korumak ve geliştirmek"ten geçtiğini belirtir; başka bir ifadeyle ÇYDD Kemalist modernleşme projesini destekleyen bir sivil toplum örgütüdür. Bu çerçevede, laiklik kadın haklarının olmazsa olmazı ve hatta kadın haklarının da önüne geçen bir gündem olarak düşünülmektedir.[10] İstanbul Üniversitesi'nde kurulan merkez de benzer bir yaklaşımı paylaşmaktadır. Dolayısıyla İstanbul Üniversitesi örneğinde birinci kuşak kadın araştırmacılarda görülen Kemalist vurgular belirgindir. Merkezin kurulmasından bir yıl sonra 1990-1991 yılında disiplinlerarası bir kadın araştırmaları yüksek lisans programı uygulamaya konulur (Berktay, 1992: 131-136); ilerleyen süreçte Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde bağımsız bir kadın araştırmaları programı açılır. Dönem feminist hareketin kendi sözünü etkili bir şekilde hissettirdiği bir dönemdir ve feminizmin bu sesi Kemalist kadınlara da ulaşmaktadır; özellikle bağımsız kadın çalışmaları programlarının başlaması üniversitelerde kadın üzerine çalışan araştırmacılara feminist teori ile tanışma olanağını yaratmıştır. İstanbul Üniversitesi örneğinde kurucu kuşak, lisansüstü programın açılmasıyla doğrudan feminist hareketten gelen ikinci kuşak araştırmacılarla bir araya gelmiştir. Bu kuşağın önde ge-

Nermin Abadan Unat

EMEL UZUN AVCİ

Nermin Abadan Unat, Türkiye'nin öncü feminist kadın akademisyenler kuşağının sembol ismi olarak anılmakta ve kadın çalışmalarının Türkiye akademik hayatına girişindeki rolü dolayısıyla son derece önemli bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Abadan Unat, 1921 yılında Viyana'da dünyaya gelir. Babası Saraybosna'dan İzmir'e yerleşen göçmen bir aileye mensup tüccar oğlu Mustafa Süleymanoviç, annesi ise "Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na mensup bir soylu Baronesse Elfriede Karwinsky. Büyük oranda Viyana'da, kısa bir süre de İstanbul'da geçen çocukluk döneminde ilk ve ortaöğrenimi özel öğretmenler ve mürebbiyeler tarafından verilir. Bu eğitimi sırasında anadili olan Almanca dışında Fransızca, Macarca ve İngilizce dillerini öğrenen Abadan Unat, Türkçeyi bir yabancı dil olarak 14 yaşından sonra öğrenmiştir. Babasını henüz 10 yaşındayken kaybettikten sonra annesi ve üvey ablası ile Avrupa'da yaşamaya başlar. 14 yaşında mali sıkıntılar dolayısıyla okul hayatı tehlikeye girince okuduğu dergilerde görüp hakkında bilgi edindiği genç Türkiye Cumhuriyet'i'nde yaşamaya karar verir ve İzmir'e babasının ailesinin yanına gelir. Cumhuriyet'in eşit ve ücretsiz eğitim imkânı sağladığını işittiği için bu topraklara gelerek ülkesi olarak "Türkiye Cumhuriyet'i'ni" tercih etmiş biri. Tam da bu nedenle "Türklüğü seçen kadın"[1] olarak anılmaktadır. Onun hayat hikâyesini ilginç ve biraz da trajik yapan şey çok küçük yaşta hem annesiz hem babasız kaldığı bir hayatta, dilini bilmediği bir ülkede verdiği yaşam mücadelesidir. Olmak istediği her şeyi kendisi seçmiş, içine doğduğu vatandaşlık bağı, din, dil gibi hiçbir kimliği verili kabul etmemiş ve kendi tercihleriyle bir kimlik ve hayat inşa etmiş öncü bir kadın. Böylesi zorluklarla başlamış bir hayat hikâyesine sayısız ilkler, büyük başarılar sığdırmış, Türkiye akademisinde bir kadın olarak var olabilmenin yanında, kadın çalışmaları alanının da akademik olarak tartışılabilmesini sağlamış, alanın önemli isimlerinin hocası olmuş biridir.

Lise eğitimini, annesi ve ablasını geride bırakarak 1936 yılında tek başına geldiği İzmir'de 1937-40 yılları ara-

len isimlerinden Fatmagül Berktay, merkezin açılmasından çok kısa bir süre sonra İstanbul Üniversitesi'ndeki programın yapılanmasına katılmış; emekli olduğu 2016 yılına kadar merkez ve programla bağlantısını sürdürmüş; 2010-2013 yılları arasında merkez müdürlüğü görevinde bulunmuştur. Kuruluş sürecinde, birinci ve ikinci kuşak, bir başka

ifadeyle Kemalist ve feminist kadınlar arasındaki ilişkiyi Fatmagül Berktay şu sözlerle anlatmaktadır:

> *KSAUM açıldıktan iki yıl sonra yüksek lisans programı başladı. Ondan önce de kamuya açık konferanslar dizisi yapılmıştı. Merkez daha çok Kemalist-modernist bir programa sahipken, program Ke-*

sında İzmir Kız Lisesi'nde tamamlar. 1940-44 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde okur, mezuniyet sonrası Ankara'ya gelerek *Ulus* gazetesinde çalışmaya başlar ve Türkiye'nin ilk kadın gazetecilerinden biri olur. 1946 yılında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde hocası olan Yavuz Abadan ile evlenir. Yavuz Abadan'ın 1967 yılında hayatını kaybetmesinin, onun tabiriyle "büyük aşkını" kaybetmesinin acısı, hayat hikâyesini anlattığı her mecrada hâlâ tazeliğini koruduğunu göstermektedir. Daha sonra ise 1972 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin önemli hocalarından biri olan İlhan Unat ile evlenir.

1948 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde (SBF-Mülkiye) doktora programına başlar ve 1952 yılında Fullbright Bursu ile Minessota Üniversitesi'nde bir yıllık bir lisansüstü eğitim alır. 1953 yılında ise SBF'ye asistan olarak atanır. Bu sayede Mülkiye'nin ilk kadın asistanı unvanını alır. 1958 yılında aldığı doçentlik derecesi aynı zamanda yine Mülkiye'nin ilk kadın doçenti unvanını da ona kazandırır. 1966 yılında "Siyasal Davranış" kürsüsünü kurar. Hukuk lisansı dışında özellikle Amerika'da geçirdiği bir yılda tanıştığı yeni siyaset bilimi kavramları, onun

Siyaset bilimi alanının önemli isimlerindendir.

akademik hayatında Türkiye akademisine de tanıtmayı amaçladığı yeni ve özgün tartışmalar yaratır ve Abadan Unat siyaset bilimi alanının da önemli isimlerinden biri olur. O dönem Türkiye akademisinde henüz tartışılmayan "siyasal davranış", "kamuoyu", "sosyal psikoloji", "halkla ilişkiler", "baskı grupları" gibi kavramların akademik alana girmesine de öncülük eder. Hukuk ve siyaset bilimi dışında iletişim ve sosyoloji alanlarında da uzman olan Abadan Unat, Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksek Okulu'nun kurucularından biri ve ilk kadın müdürüdür. Akademik hayatı dışında siyaset ve sivil toplum alanında

malist modernleşme perspektifine eleştirel yaklaşan feminist hareket içinde yer alan kadınların da yer aldığı bir içeriğe sahip oldu ama hem programın hem merkezin başında Necla Arat vardı ve bu ikisi birlikte düşünüldü. Oysa bunları ayırmak gerekirdi ve fiilen de ayrıydı. Feminist ve Kemalist kadınlar arasında yaklaşım farklılıklarına rağmen, Kemalist kadınların çabalarıyla başlayan merkezde yer almamız konusunda bir dirençle karşılaşmadık. Bizlerin ne düşündüklerini biliyorlardı ama birlikte hareket edebildik (Fatmagül Berktay ile görüşme, 10 Ekim 2015).

Merkezin kuruluşundan kısa bir süre sonra merkezde çalışmaya başlayan ve

da önemli görevler alır. 1978-1980 yılları arasında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin ilk kadın senatörlerinden biri olur. Aynı zamanda Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin kurucularından biridir ve 1977-84 yılları arasında derneğin başkanlığını yapar. Avrupa Konseyi'nin Kadın/Erkek Eşitlik Komisyonu'nda 1978-1996 yılları arasında 18 yıl Türkiye'yi temsil eder ve bu dönemde yaptığı çalışmalarda *"...'quota system'* (kota sistemi), *'gender'* (toplumsal cinsiyet), *'sexual harassment'* (cinsel taciz) gibi kavramların yayın ve tartışma yolu ile yaygınlaştırılmasına katkıda bulunur" (İçduygu, 2001: 190). 1989 yılında SBF'den emekli olmuş ancak akademik hayatına Boğaziçi Üniversitesi'nde ve İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Merkezi'nde ders vererek devam eder.

Abadan Unat'ın otobiyografisini[2] Osmanlı'dan Cumhuriyet'e önemli kadın figürlerin otobiyografilerini ele aldığı çalışmasında inceleyen Aksoy, bu otobiyografinin sadece kendi hikâyesini değil, Cumhuriyet'in hikâyesini de anlatmak amacıyla kaleme alınmış bir metin olduğunu söylemektedir. Ahmet İçduygu onunla ilgili kaleme aldığı bir yazıda "Cumhuriyet tarihinden yirmi yıl eksik olan yaşam hikâyesiyle Türkiye'deki modernleşme sürecini çok iyi yansıttığını" ifade etmektedir (2001: 187). Türkiye Cumhuriyet'i'nin kuruluş yıllarından itibaren, Cumhuriyet rejiminin özellikle eğitim ve kadın meselesine ilişkin hedefledikleri ve başardıklarını sembolize eden, hayat anlatılarında da kendini böyle konumlandırmayı tercih etmiş bir kadındır ve Aksoy'un ifadesiyle "Cumhuriyet eksenli bu otobiyografide Atatürk'ün kadınlara sağladığı imkânlar ve haklarla kazanılan bir başarının hikâyesi vardır" (2014: 171). Köker'e göre, onun otobiyografisinde mesleğe ve edinilmiş vatana bağlılık hikâyenin ana hattını oluşturmuştur. Cesur bir kız çocuğunun, mücadeleci ve başarılı bir akademisyene dönüşme hikâyesinin anlatılmasının temel amacı kendini yaratmak için öğrenmenin ahlâki sorumluluğunu vurgulamaktır[3] (Köker, 2011: 19).

Türkiye'de kadın çalışmaları alanının akademik disiplinler içinde bir çalışma alanı olarak ortaya çıkışı 1970'li yıllarda olmuştur ve bu dönüşümün miladı olarak anılan metin Nermin Abadan Unat'ın derlediği, Almanca ve İngilizce olarak da yayınlanan, *Türk Toplumunda Kadın* (1979) adlı kitap olarak kabul edilmektedir (Sancar, 2003: 169). 16-19 Mayıs 1978'de aynı isimli seminerin çıktısı olarak derlenmiş olan bu kitap sayesinde kahalen de programda ders vermeyi sürdüren feminist akademisyen Serpil Çakır, ilk kuşak Kemalist kadınların kuruluş sürecindeki belirleyici rollerini ve ilk yılların heyecanlı atmosferini şöyle anlatıyor:

> *İstanbul Üniversitesi'nde merkezi kuran kadınlar Kemalist kadınlardı ama kadınlar için bir şeyler yapma meselesinde sa-mimiydiler. YÖK'ü ve üniversite yönetimini merkezi açmaya ikna etmek için çok uğraştılar. Sonunda açıldı. Üniversite yer gösterdi ama başka hiçbir şey vermedi. Masa, sandalye, kâğıt, bilgisayar her şey bağışla toplandı. Merkeze gelir sağlamak için Kadın Araştırmaları Derneği'ni kurdular; onun üstünden bağış topladılar. Ben 1990'dan itibaren orada*

dın çalışmaları akademide meşru bir alan olarak kabul edilmiştir (Kandiyoti, 2011: 41). Abadan Unat kadın çalışmaları disiplinine ilgisinin yurtdışında katıldığı akademik konferanslarda ele alınan ve Türkiye'de henüz çok yabancı meseleler olan kürtaj ve gebeliği önleyici politikalar, aile planlamasının kurumlaşarak yaygınlaştırılması gibi konulardaki tartışmaları dinlemesiyle başladığını ifade eder. 1920'lerden 1960'a kadar kadınlarla ilgili, kanunlarda yapılan değişikliklerle kadınlara kapılar açmayı hedefleyen hukuki bir bakışın hâkim olduğunu, ancak bu bakışın tek başına yeterli olmadığını dile getirmektedir (Sancar, 2011: 27). Bu nedenle kadının statüsüne ilişkin düzenlenen bu konferansta toplumsal, kültürel ve ekonomik boyutlarda bir tartışma yürütmek amaçlanmıştır. Kadın çalışmalarının akademideki miladı sayılan bu derlemede yer alan "nüfus, sağlık, beslenme", "işgücüne katılma, eğitim, planlama", "cinsiyet rollerindeki değişim", "din ve siyasal davranış" gibi ana başlıklar altında aile yapısı, kamu yönetiminde kadın, gecekondu kadını, kasaba kadını, edebi yazında kadın imgesi, siyasal hayatta kadının yeri gibi birçok alt tema tartışılmaktadır. Bugün alanın önemli isimleri olarak anılan Şirin Tekeli, Deniz Kandiyoti, Mübecel Kıray, Çiğdem Kağıtçıbaşı gibi isimlerin yer aldığı bu derlemede kadın çalışmalarına ilişkin o dönemin önemli meselelerini ele alan öncü tartışmalar yapılmaktadır.

Nermin Abadan Unat'ın sonraki yıllarda kadın çalışmaları üzerine yazdığı pek çok yazıda Kemalist modernleşme projesinin kadın politikalarına getirilen eleştirilere cevap vermeyi hedeflediğini görmek mümkündür. Batı'dan farklı olarak Osmanlı kadın hareketinin süfrajet hareketine benzer kolektif bir protesto hareketinden çok, burjuva sınıfına mensup, eğitimli kadınların yayın yoluyla yarattıkları bir alan olduğu tespitini yapmaktadır. Ona göre, yine Batı'dan farklı olarak 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ulusçuluk fikri ile birlikte ortaya çıkmış olan kadın hareketi, kadınlar kadar erkeklerin de kadının sosyal statüsünü tartıştığı bir tarihselliğe dayanmaktadır (Abadan Unat, 1999: 247-250). Ancak Türkiye'de esasen kadının statüsünün devlet feminizmi fikriyle, Kemalist modernleşme projesinin kadın politikalarının ve özel olarak Mustafa Kemal'in zihin dünyasında şekillenen eğitimli, modern kadın imgesinin varlığıyla modern ülkeler düzeyinin bile ilerisinde bir konuma kavuşabildiği tespitinden yola çıkmaktadır. Bu nedenle Şirin Tekeli, Deniz

çalışmaya başladım. Medeni Kanun imza kampanyasında çok aktiftik, o kampanyaya çok emek verildi. Çok canlıydı ilk yıllar. Gazeteciler, araştırma yapanlar, tez yazanlar, kadın hakkında kim çalışıyorsa oraya gelirdi. Beyazıt Devlet Kütüphanesi ile anlaşma yaptık. İki-üç yıl orada halka açık konferanslar yapıldı. Her türden kadın geldi, İslâmcı kadınlar örneğin. Halkla, toplumla hep bir bağ vardı. Merkez kurulduktan sonra yapılan konferanslar sonucunda da kadın çalışmaları disiplininin ayrı bir disiplin olması gerektiğini gördüler. Kadın çalışmaları disiplinine, onun kendine özgü olması gerektiğine inandılar. O yüzden bize alan açtılar (Serpil Çakır ile görüşme, 12 Ekim 2015).

Kandiyoti, Yeşim Arat gibi isimlerin Kemalist modernleşme projesini eleştiren bakışlarına itiraz etmektedir. "Medeni kanunun kabulü, laiklik, ortaöğretimde birlik gibi ilkelerin sadece modernleşme projesinin bir göstergesi olarak kullanılmış olduğu" (1999: 249) eleştirisini haksız, yetersiz ve sığ bulmaktadır. O'na göre; "günümüz ortak değerler ve kavramlarını yüzyılımızın başına kadar geri götürme çabası tarihsel çözümlemeye yapılan ağır bir zorlamadır" (1999, 249; 1998b, 330). Bu eleştiriyi çürütmek için ise, Mustafa Kemal'in daha devletin kurucu lideri olmadan çok önceki dönemlere ait özel yazışmalarından ve başka çeşitli kaynaklardan yararlanarak, kadının statüsünün değiştirilmesine ilişkin fikirlerini aktarma yoluna gitmektedir. Abadan Unat'a göre, yoksul ve geri kalmış bir bakiyeden modern demokratik bir ulus-devlet yaratmak, başarılması zor bir süreçtir ve hem bu sürecin yarattığı bir birey olarak hem de kendini bu projenin başarılı olmasına adamış biri olarak, Cumhuriyet'in ilk yıllarını bugünün değerlerine göre ölçmek çok büyük bir yanılgıdır.

Nermin Abadan Unat, bir Kemalist feminist olarak, mensup olduğu kuşağın perspektifine de uyumlu bir biçimde feminizmi daha çok eğitim, kadının çalışma hayatına girmesi, kamusal alandaki rollerin artması ve aile içindeki konumunun yükselmesi gibi temalar etrafında ele alır. Otobiyografisini kaleme alırken özel alanından o kadar az bahseder ki, onun kadın meselesine dair duruşunu neredeyse sadece akademik ilgileri ve kamusal görünümü dolayısıyla takip etmek mümkündür. Kişisel hayatına, özel alanına ve duygularına ilişkin çok az şey öğrenebildiğimiz bu otobiyografik anlatının merkezinde onun kamusal görünümünü adeta bir kişisel resmî tarih kaleme alma çabası yatmaktadır. Tüm anlatı boyunca, kadın olarak Nermin Abadan Unat'ın kim olduğuna ilişkin duyduğumuz tek şey, sadece onun Yavuz Abadan'a duyduğu aşkı çok net ve gür bir sesle dile getirdiği anlardır. Tam da bu nedenle D. Kandiyoti'nin Kemalist reformların kadınları "cinsiyetsiz" kıldığı ve hatta bir ölçüde erkek kimliğine soktuğu iddiasını eleştirmektedir (Abadan Unat, 1998b: 329). Kemalizm'in kadın politikasının kadını cinsiyetsizleştirdiği argümanını Yavuz Abadan'a duymuş olduğu aşkı vurgulayarak yapar. Kemalizm'in kadınlara sağladığı eğitim hakkı, siyasal haklar ve kadınların kamusal görünürlüğüne ilişkin reformlar hayatını en çok belirleyen devlet feminizmi

Ankara Üniversitesi'nde 1993 yılında kurulan "Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi" (KASAUM), kuruluş sürecinden itibaren iki kuşakta yer alan araştırmacıların ittifak içinde oldukları bir yapılanmayı örnekler. Uzun yıllar merkezin müdürlüğünü sürdüren Serpil Sancar birinci kuşağın[11] verdiği desteğin merkezin kuruluşu bakımından önemini şu şekilde aktarmaktadır:

Üniversite'de bizden önceki bir kuşak vardı. Cumhuriyet'in ilk kuşağı. Kemalist kadınlar diyebileceğimiz. Nermin Abadan Unat'ın öğrencileri diyeyim. Onlar bizim resmi ilişkilerdeki, rektörlükteki yüzümüz oldular. Çünkü bizim dilimiz daha feministi. Rektörlükteki yöne-

unsurları olarak belirse de feminizmin beden ve cinsellik politikaları, özel alan ve kişisel haklar özelinde yaptığı tartışmaları kendi kişisel hayatı bağlamında çok da tartışmaya açmaz Nermin Abadan Unat. Dolayısıyla akademik olarak öncüsü olduğu çalışma alanının, kadının özel alanında yaratmayı hedeflediği dönüşümlerin kendi hayatında nasıl bir yerde durduğuna dair bir tartışmayı açmaz.

Abadan Unat, otobiyografisinin yayınlandığı 90'lı yılların ortasında, o dönem yapılan feminist tartışmalara ve tavırlara ilişkin eleştiriler getirmektedir. Uluslararası platformda kadın sorunu barış arayışı eksenli bir çerçevede tartışılırken, Türkiye'de feministlerin "yoğunluğu giderek artan etnik çatışma ekseni etrafında güçlenen askerî harekât ve yitirilen gençler" konusunda özel ilgi göstermedikleri noktasını ilk eleştirisi olarak sunmaktadır. Feministlerin bunun yerine Kemalist politikaların dayatmacı karakteri üzerine yoğunlaştıkları ve İslâmcı kadın hareketine destek verdikleri tespitini yapmakta ve bu eğilimleri eleştirisinin merkezine yerleştirmektedir (Abadan Unat, 1998a: 235). Türkiye akademisinin bu konuya ilişkin geliştirilen tavrının ikiye ayrıldığını; Şirin Tekeli, Nilüfer Göle, Yeşim Arat gibi isimlerin başı kapalı kadın öğrencilerin okula devam haklarını savunurken, kendisinin, Türker Alkan ve Ayşe G. Ayata gibi isimlerin bu talepleri Türkiye Cumhuriyet'i'ne farklı bir rejim getirme çabası olarak yorumladıklarını söylemektedir (1999: 253). O'nun ifadesiyle "... bu davranışları demokrasi adına desteklemek Türkiye Cumhuriyet'i kurulduktan sonra erkeklerle birlikte eşitlikçi bir hukuki statüye kavuşturulan kadın yurttaşlarına indirilen ağır bir darbedir" (1999: 253).

Abadan Unat'ın akademik olarak ilgilendiği ve üzerine çalıştığı pek çok araştırma alanının arasında özellikle üzerinde durulması gereken en önemlilerinden biri de göç çalışmaları alanına sunduğu katkılardır. Almanya'ya göç etmiş Türkiyeli işçiler üzerine yürüttüğü ve hâlâ literatürün çok önemli çalışmalarından biri olarak kabul edilen "Bitmeyen Göç/Konuk İşçilikten Ulus Ötesi Yurttaşlığa" (2002) adlı araştırması da içerisinde kadın perspektifi barındıran bir araştırma olarak anılmalıdır. Kadınları toplumdaki azınlıklardan biri olarak gören bakışı, göçmenler için de geçerli olup göçmen kadınların toplumsal konumu, özgürleşme ya da özgürleşememe halleri üzerinde yürüttüğü tartışmalar bugün hâlâ üzerine konuşmaya ve ça-

ticiler bize tuhaf yaratıklarmışız gibi bakıyorlardı. [Merkezin] kuruluşunda bizden önce bir kuşak var. ... Onlar bizim önümüzü açtı. "Gelmeyin, karışmayın, siz de kim oluyorsunuz," demediler. Tam tersine işi siz yapın dediler. İki kuşak modernist ve feminist kadınların birliği oldu (Serpil Sancar ile görüşme, 2 Temmuz 2015).

ODTÜ ise hem birinci kuşak Kemalist-modernist kadın araştırmacıların yer almadığı, görece yeni bir üniversite olmasından dolayı hem herhangi bir merkez kurmadan, doğrudan kadın çalışmaları yüksek lisans programına başlayan bir modeli temsil eder. Anabilim dalı başkanlığını yürüten Yıldız Ecevit kendi üniversitelerindeki kuşakları şu şekilde tanımlamaktadır:

lışmaya değer konular arasında yer almaktadır.

Nazan Aksoy'un Abadan Unat otobiyografisi üzerine yaptığı tespitleri de hatırlayarak, kendi hikâyesi ile Cumhuriyet'in hikâyesini iç içe geçen bir biçimde anlatmayı amaç edinmiş, kendini Kemalist kadın ve eğitim politikalarının bir sembolü ve savunucusu olarak tanımlayan Abadan Unat için, kadın hareketine Kemalist bir pencereden bakışı şaşırtıcı değildir. Oğluna Mustafa Kemal adını vermiş bir kadın olarak her şeyden önce bir Kemalist'tir ve "Kemalizm'i eğitimi yayma, ileriye yönelme, modernleşme eğilimi olarak görür, Kemalizm'in bu yanına odaklanır... Çünkü Kemalizm eğitimi ve dolayısıyla Aydınlanmayı getirmiştir" (İçduygu 2001, 194). Meraklı bir kız çocuğu olarak sahip olduğu öğrenme tutkusunu besleyecek eğitim hakkını ona sağlayan Kemalist rejimin başarısına adanmış bir hayattır onunkisi. Tüm meslek hayatında kadın olarak temsil ettiği ilkler ve başarıları birçok kadına ilham veren bir hayat hikâyesi ortaya çıkarmakla birlikte, bugün kadın çalışmaları üzerine akademik olarak konuşmayı mümkün kılan ilk seslerin de bir araya gelmesini sağlamış biri Nermin Abadan Unat. ❐

DİPNOTLAR

1 İlber Ortaylı, "Türklüğü Seçen Nermin Hoca", *Milliyet Web*, 3 Ekim 2010.

2 Nermin Abadan Unat'ın "Kum Saatini İzlerken" adlı otobiyografisi ve "Hayatını Seçen Kadın Hocaların Hocası Nermin Abadan Unat" adlı öğrencisi Sedef Kabaş tarafından kaleme alınan bir nehir söyleşisi vardır.

3 Köker'in bu tespitine ek olarak belirtmek gerekir ki Nermin Abadan Unat'ın otobiyografik metni aslında bir resmî tarih gibi okunabilir. Köker'in de metninde belirttiği gibi hatırlamalar ve unutmalarla bir kişisel anlatı oluşturulur ve hatırlananların yanında unutulanlar da kim olduğumuza ve nasıl bir otobiyografik benlik kurmak istediğimize ilişkin çok şey anlatır. Dolayısıyla ulus-devletin modernleşme projesi içerisinde küçük ve yalnız bir kız çocuğunun resmî tarihi olarak kaleme alınmış bir metindir bu. Metinde bu anlatı stratejisinin dışında kalan tek simge Abadan Unat'ın Macaristan'dan annesini geride bırakarak tek başına Türkiye'ye göç ettiğinde yanına aldığı eflatun fildir. Tüm metnin resmiliğine ve kişisel ve özel olanı bir miktar dışarıda bırakmayı hedefleyen üslubunu bir noktada yırtıp dışarıya fırlayan bir semboldür bu eflatun fil. Tam da bu hatırlamanın önemini ve anlamını vurgulamak için Köker'in hocası da olan Nermin Abadan Unat'la ilgili yazdığı metnin başlığı "Eflatun Kadifeden Küçük Bir Fil"dir.

Bizde doğrudan feminizmle akademik ya da aktivist olarak ya da her ikisinde de yer alan kuşakla başladı. Bana göre biz birinci kuşağız, doçent olan öğrencilerimiz ikinci kuşak, şu an öğrenci olanlar da üçüncü kuşak. Ankara Üniversitesi'nde bizden önce bir kuşak var; öyle bakınca dört kuşak gibi görünüyor ama ben feminist çalışmalar olarak baktığımda bizim kuşakla başladığını düşünüyorum (Yıldız Ecevit ile görüşme, 2 Temmuz 2015).

ODTÜ'de akademik feminizmin kurumsallaşma sürecinde öne çıkan bir diğer unsur da programın açılmasında Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı'nın (UNDP) doğrudan etkisidir. Ecevit'in ifadesiyle süreç şu şekilde ilerlemiştir:

İstanbul Üniversitesi merkezi kurdu. Ben nasıl yaptılar diye bakıp, Necla Arat ile bağlantı kurdum... Biz de yapalım diye Feride Acar'a gittim. Ancak merkez kurmanın zorlukları olduğunu öğrendik ve merkezden vazgeçtik. O sırada UNDP'den teklif aldık. UNDP, KSGM ile birlikte toplumsal cinsiyet meselesini üniversitelerde nasıl geliştiririz diye düşünürken ODTÜ'yü seçiyor. ODTÜ'de de belli insanlar var. Ben, Feride Acar, Yakın Ertürk, Zehra Kasnakoğlu, Ayşe Saktanber. ... UNDP bizle protokol imzaladı ve yüksek lisans programı açmak için destek verdi. Bir sene müfredat üstüne çalışıp, yurtdışındaki örnekleri inceleyip programı açtık (Yıldız Ecevit ile görüşme, 2 Temmuz 2015).

Ankara ve İstanbul Üniversitesi'nde farklı biçimlerde hayata geçirilen kuşaklar arası ittifak, ODTÜ'de ise ilk kuşağın hiç olmaması ve kurumsallaşmanın kendilerini feminist olarak tanımlayan araştırmacılar tarafından başlatılması, akademik feminizmin Türkiye'deki gelişimini güçlendirmiştir.

Adlandırma Tercihleri

Türkiye'de akademik feminizmin kurumsallaşma sürecinde adlandırmaya ilişkin farklı tercihlere bakıldığında, farklılaşmanın "kadın" ve "toplumsal cinsiyet" arasında olduğu, "kadın sorunları" ve "kadın çalışmaları" adlandırmasının öncelikli olarak tercih edildiği; "feminist çalışmalar" adlandırmasına ise hiç rastlanmadığı görülmektedir. Yıldız Ecevit'in ODTÜ deneyiminden yola çıkarak yaptığı tespite referansla, 1990'larda "toplumsal cinsiyet" kavramının Türkiye'de yerleşmemiş olmasının bu açıdan belirleyici olduğu söylenebilir:

Biz başladığımızda gender and women studies *İngilizce ismimizdi, ama o yıllarda (1994)* gender *Türkçe'de yerleşmediği için biz ona kadın çalışmaları demeyi seçtik. Aradan yirmi yıl geçti. Şimdi "Kadın ve Toplumsal Cinsiyet" olarak değiştirmek için başvuruda bulunduk. Bunun dünyadaki tarihi feminist studies diye başlıyor. Sonra daha çok kabul görmek için, itilmeyelim kakılmayalım, dışarıda kalmayalım diye kadın çalışmalarına dönüyor. Tabii en iyisi feminist studies diye kalmasıydı. Toplumsal cinsiyet demenin faydası var, herkesi kucaklamış oluyorsun. Toplumsal cinsiyet ve kadın çalışmaları deyince kadını da ihmal etmemiş oluyorsun, politik bir özne olarak vurguluyorsun* (Yıldız Ecevit ile görüşme, 2 Temmuz 2015).

Fatmagül Berktay da en uygun adlandırmanın "feminist çalışmalar" olduğu görüşünü savunuyor:

Kadın çalışmaları yerine toplumsal cinsiyet çalışmaları demek daha doğru olabilir ama bu o zaman hiç gündeme gelmemişti. Tabii en doğrusu "feminist çalışmalar" adlandırması olurdu. Bu adlandırma kadın çalışmalarına ya da kadın kategorisine yaklaşımı bir kimlik politikası olmaktan da uzaklaştırır. LGBTİ hareketinin, queer teorinin de kimlik politikası içine hapsolma tehlikesi çok açık. Kadın vurgusu da kadıncılık dediğim tehlikeye işaret ediyor. Kadıncılık ile özcü yaklaşımlar arasında bir fark yok (Fatmagül Berktay ile görüşme, 10 Ekim 2015).

Programların/merkezlerin çoğunlukla "Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi" olarak adlandırılmaları, İstanbul Üniversitesi'nde kurulan ilk merkezin adının tekrar edilmesi olarak yorumlanabileceği gibi, aynı zamanda bu tercih akademinin "kadın" konusuna yaklaşımının bir "sorun alanına" yaklaşım gibi algılandığının işareti olarak okunabilir. Adlandırmadan çıkartılabilecek bir başka sonuç, "araştırma" ve "uygulama"nın birlikte kullanımının, merkezlerin, tıpkı Ba-

tı'da olduğu gibi, üniversitelerde yapılan çalışma ve üretilen bilgiyi kadınların hayatına taşıma ve o hayatları dönüştürme kaygısı taşıdığıdır.

Örgütlenme Tercihleri

Kadın çalışmaları alanına yönelik ayrı bir yüksek lisans programının varlığı, ilk bakışta alanın özerk bir şekilde örgütlendiğini gösterse de kurumsal anlamda bir özerklikten söz etmek güçtür. Zira bu programların kendi öğrencileri olmakla birlikte, bağımsız akademik kadroları mevcut değildir; genellikle siyaset bilimi, sosyoloji, iktisat, hukuk gibi bölümlerde görev yapan bazı kadın akademisyenler tarafından yürütülmektedirler. Öte yandan bu durum kadın çalışmalarının sosyal bilimlerin diğer alanları ile bütünleşmesi yolunda kazanımları içinde barındırmaktadır. Yukarıda değindiğimiz gibi, kadın çalışmalarının kurumsallaşma biçimine ilişkin evrensel olarak geçerli bir model önermenin güçlüğü Türkiye açısından da geçerlidir. Türkiye koşullarında kadın çalışmalarının üniversitedeki gelişimi ve işleyişine ilişkin, Serpil Sancar karma bir sistemin avantajlarına dikkat çekmektedir:

> *Özerklik mi bütünleşme mi değil, ikisi de birlikte olmalı. Birisiyle temizlik yapıyorsun, ana akımı temizliyorsun ötekiyle bilgi üretiyorsun. Özerklik olmazsa bilgi üretemiyorsun. Özerk olunca kendi tezini yaptırıyorsun, jürini kuruyorsun, kendi ünvanını veriyorsun. Ana akımı etkilemek konusunda korkak ve çekingeniz. Yeterli biçimde düşünmedik onu* (Serpil Sancar ile görüşme, 2 Temmuz 2015).

Serpil Çakır da kadın akademisyenlerin yaşadığı zorlukları vurgularken benzer şekilde, özerklik ve bütünleşmenin bir aradalığının, alanın gelişimi açısından olumlu etkilerine işaret etmektedir:

> *Akademide kadın çalışması yapmanın bedellerini ödedik. Her alanda bilgilenmen gerekiyor; psikoloji, sosyoloji, tarih. Ama "kadın çalışıyor" diye değersiz görünüyorsun. Oysa tarihyazımı, paradigmalar hepsiyle uğraşıyorsun. Bu durum kadınları da alandan uzaklaştırıyor. "Marjinal kalırız" diye ilgilenmiyorlar ya da biraz ilgilenip sonra ana akım alanlara dönüyorlar; daha az önemli olurum korkusu yaşıyorlar. Alan da cılız kalıyor. Bunun için özerklik ve entegrasyon birlikte olmalı. Ayrı bir program olmalı ama var olan programlara da bu konuyla ilgili dersler konulmalı* (Serpil Çakır ile görüşme, 12 Ekim 2015).

2000'li Yıllarda Akademide Feminizmin Serencamı: Teoride Radikalleşme, Pratikte Muhafazakârlaşma

Türkiye'de akademik feminizmin yeni binyılın eşiğindeki seyri ikili bir hat üzerinden okunabilir. Bir yandan, üniversitelerde yeni merkezlerin kurulması süreci hız kazanırken[12] bu yeni yapılarda muhafazakâr kodlar belirginleşir. Feminist hareketle bağlantılı bir şekilde ortaya çıkan ilk merkezlerden sonraki bu gelişim, siyasal iktidarın (yeni) merkezleri kendi aile merkezli, geleneksel cinsiyet rollerine dayalı ideolojik pozisyonunu meşrulaştırmak ve yeniden üretmek için araçsallaştırmasında; muhafazakâr-kültürel hegemonyayı güçlendirmesinde somutluk kazanır. Öte yandan aynı dönem, akademide feminist araştırma ve araştırmacıların niceliksel büyümesine ve niteliksel çeşitlenmesine tanıklık eder. Tematik ve metodolojik bağlamda ortaya çıkan çoğullaşmanın, ilhamını sosyal bilimlerde postmodernist paradigmanın artan etkisinden aldığı ileri sürülebilir. Dolayısıyla akademi, sözü edilen dönemde, eşzamanlı olarak radikalleşme ve muhafazakârlaşma pratiklerine sahne olur.

Deniz Kandiyoti

Muhafazakâr-Neoliberal Müdahalenin Eşiğinde Kurumsallaşma Süreci

2000'lerin AKP iktidarı döneminde merkez sayılarında gözlenen artış, ilk bakışta, akademik feminizmin üniversitelerde yaygınlık kazanması olarak yorumlanabilirse de aslında sürecin olumlu bir gelişmeye işaret ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Yeni açılan birimlerin birçoğunun sadece kâğıt üstünde varlık kazanan, herhangi bir faaliyeti bulunmayan yapılar olduğu söylenebilir. Bunun arkasında, 1990'lardaki süreçten farklı olarak feminist hareketin herhangi bir bileşeniyle ilişkiye girmeden, doğrudan merkezin idari kararı olarak kurulmuş olmaları gerçeği yatar. İktidarın bu tercihi toplumsal cinsiyet/kadın çalışmaları alanını manipüle etme arzusu olarak okunabilir. Bu birimler, merkezî otoritenin taşradaki temsilcileri –valilik, kaymakamlık vb.– ile yakın ilişkiler tesis ederken yaptıkları çeşitli toplantılar ve eğitimler feminist perspektifin uzağında hatta anti-feminist olarak nitelendirilebilir.[13] Dolayısıyla, bu merkezlerin çalışmalarını akademik feminizm olarak değerlendirmek olanaklı değildir. AKP iktidarında belirginlik kazanan kadını aile içinde tanımlama, birincil işlevini annelik olarak görme gibi muhafazakâr eğilimleri güçlendiren söylemler, bu merkezlerin yaptığı, toplantı ve eğitimler yoluyla da geliştirilmekte ve meşrulaştırılmaktadır. Örneğin Süleyman Demirel Üniversitesi'ne bağlı merkezin düzenlediği seminerin konusu "İslâm'da Kadın"dır. Açılış konuşmasını yapan dönemin rektör yardımcısının vurguları, muhafazakâr/dinî ataerkilliğin unsurlarını gözler önüne sermektedir:

> *Kadınlarımız ve kızlarımıza ilişkin ne söylersek söyleyelim onların bize kutsal emanet olarak değerlerini anlatmakta tüm sözcükler, cümleler yetersiz kalır. Unutmayalım ki biz erkekler kadınları, kutsal emanet olarak taşıyoruz* (Rektör Yardımcısı Hüseyin Akyıldız'ın açılış konuşması, 2012).

Sakarya Üniversitesi'nin 2009 yılında düzenlemiş olduğu Uluslararası-Disiplin-

lerarası Kadın Çalışmaları Kongresi, dönemin kadın kongrelerinin birçoğunun taşıdığı feminizm karşıtı atmosferi yansıtır. Kongrenin açılış konuşmasını yapan rektör yardımcısı kadın akademisyenin, eşitlik söylemini geleneksel aile anlayışına uyumlu biçimde yeniden kuran ifadeleri dikkat çekicidir:

> *... [K]adınlar bizim analarımız, bacılarımız, eşlerimiz, evlatlarımız, kız kardeşlerimizdir. Bu nedenle, kadın-erkek, cinsiyet ayırımı yapılmamalı, cinsiyetler arası eşitlik, tutum-davranış-anlayış açısından saygınlık, erdemlilik, insaniyet göz önünde bulundurulmalıdır. ...Amacımız, feminist çığırtkanlık yapmak değil, toplumda fırsat eşitliğinin sağlanması, kadın ve erkek arasındaki dengenin korunması, aile ve toplumun yüceltilmesi, toplumdaki kadın ve erkek sorumluluklarının dengelenmesi ...aile ve toplum değerlerine, kültürel değerlere saygı gösterilmesidir* (Uluslararası-Disiplinlerarası I. Kadın Çalışmaları Kongresi 05-07 Mart 2009: 4).

Kadını aileyle özdeşleştiren muhafazakâr-milliyetçi, dinî kodlar, sadece merkezlerin etkinliklerinde ifadesini bulmakla kalmamış; yeni kurulan merkezlerin adlandırılmalarına doğrudan yansımıştır. Yukarıda değindiğimiz adlandırma tercihlerinde yer almayan, aile kavramı, 2000'li yılların sonlarından itibaren üniversitelerde kurulan birimlerin tanımlayıcı unsuru haline gelmeye başlamıştır. Bu bağlamda "Kadın ve Aile Araştırmaları", "Kadın, Aile ve Toplum Hizmetleri", "Kadın ve Aile Sorunları", "Aile Çalışmaları" gibi adlandırmalar kullanılmaktadır. Söz konusu gelişmenin, eşzamanlı olarak, ülkenin farklı coğrafyalarında ortaya çıkması, sürecin merkeziyetçi yürüdüğünün işareti olarak düşünülebilir. Bu sürecin, önemli çıktılarından biri de akademinin kuralları ve kıstaslarını dönüştürmeyi hedefleyen feminist çalışma alanının, herhangi bir akademik kriter ve liyakate dayanmayan kurumsallaşma ve kadrolaşma politikalarıyla başlangıçta sahip olduğu dönüştürme amacını gerçekleştirmek bir yana, kendi alanının saygınlık ve prestijini dahi koruyamaz hale gelmiş olmasıdır. Kurumsallaşma alanında yaşanan gelişmelerin, görece yeni bir disiplin olan kadın çalışmalarına, niteliksel açıdan ciddi hasarlar verdiği söylenmelidir. Bu süreçte, alanda feminist metodoloji ve epistemolojiyi temel alan, sorgulayıcı ve eleştirel nitelikli "kadın odaklı çalışmalar"ın dışında, cinsiyetçiliği, eşitsizliği veri kabul edip sorgulamayan, ekleyici ve telafi edici çalışmalar artış göstermiştir.

Feminist Epistemolojide Çoklu Paradigmalar

Merceği üniversitelerdeki feminist nitelikli çalışmalara çevirdiğimizde, konu ve yöntem itibariyle giderek çeşitlenen bir tabloyla karşılaşıyoruz. Bir yandan 1990'larda ele alınan, kadın emeği, kadın tarihi, kadına yönelik şiddet gibi konu başlıklarında ayrıntılandırılmış ve derinleştirilmiş çalışmalar yapılırken öte yandan 2000 sonrası feminist çalışmalara üçüncü kuşağın dahil olmaya başlamasıyla yeni konu ve yaklaşımlar gündeme gelmiştir. Kadın tarihi konusunda genelden özele doğru giden çalışmalar (örn. bkz. Sancar, 2012; Çakır, 2006; Akşit, 2005; Akay, 2003; Berktay, 2003; Özkan-Kerestecioğlu, 2001; Durakbaşa, 2000); kadın emeği tartışmalarında, özellikle kadının ev içi emeği konusu çerçevesinde derinleşen çalışmalar (örn. bkz. Dedeoğlu ve Öztürk, 2010; Bora, 2005; Özyeğin, 2005), şiddet konusunda alan araştırmaları ve kadına yönelik şiddeti yapısal bir perspektifle ele alan çalışmalar (örn. bkz. Özkazanç, 2013; Altınay ve Arat, 2007; Acar, 2014) yaygınlık kazanmaktadır. Üçüncü kuşağın formasyonu doğrudan feminist akademik çalışmala-

rın içinde şekillenmiştir. Bu kuşağın yurtiçi ve yurtdışındaki feminist akademisyenlerin danışmanlığında tamamladıkları doktora tezleri ve çalışmaları, alanın olgunlaşma döneminin ürünleri olarak düşünülebilir.

Bu dönemde kadın emeği ve kadına yönelik şiddet gibi konularda çalışmaya devam edilirken etnisite, kimlik, beden, medya, militarizm, erkeklik gibi daha önce sorunsallaştırılmayan konu ve alanlar ele alınmaya başlanmıştır. Milliyetçilik, militarizm ve cinsiyetçilik arasında ilişkiler kuran çalışmalar (örn. bkz. Coşar ve Özman (der.), 2015, Sünbüloğlu, 2013; Akgül, 2011; Sirman, 2002; Altınay, 2000); "kadın çalışmalarından toplumsal cinsiyet" çalışmalarına kayış olarak tanımlanabilecek bir eğilimin sonucu olarak erkeklik üstüne yoğunlaşan çalışmalar (örn. bkz. Akyüz, 2012; Sancar, 2009; Mutluer, 2008); feminist hareketin çoğullaşması ve Kürt hareketinde kadınların politik özneler olarak ortaya çıkmasıyla birlikte "Kürt feminizmi" ile ilgili çalışmalar (örn. bkz. Çağlayan, 2014; 2013) bu dönemin ürünleridir.

Feminist çalışmalarda, tematik çeşitlenmenin yanı sıra, paradigma değişiminin de altını çizmek gerekiyor. Akademinin özellikle üçüncü kuşağının kimi isimlerinin çalışmalarında görülen bu değişimin iki temel dinamiğinden söz edilebilir. Bunlardan ilki uluslararası akademik dünyada 1980'lerden itibaren, özellikle antropoloji, sosyoloji, tarihyazımı, edebiyat gibi alanlarda belirginleşen *post-yapısalcı*, *post-modern* ve *post-kolonyal* çalışmalardır. İkinci dinamik feminist hareketin kendisinden kaynaklanır. 1980'lerde orta sınıf, eğitimli kadınların, özel alandaki cinsiyetçi ilişkileri sorunsallaştırmasıyla başlayan feminist hareket, 1990'ların ortalarından itibaren özellikle Kürt ve Müslüman kadınların örgütlenmeleri ile çeşitlik kazanmıştır. Bu kadınların feminist harekete yönelik temel eleştirisi feminizmin kadın öznesinin kendilerini temsil etmediği yolundadır. Bu eleştiri LGBTİ hareketinin ortaya çıkışıyla birlikte, daha da güçlenmiş, geleneksel feminist yaklaşım kadın ve erkek ikiliği mantığına dayandığı için muhafazakâr olmakla eleştirilmiştir. Feminist hareketin yeni öznelerle etkileşimi gerilimli bir süreç olsa da bu ilişki süreç içinde birbirini etkileyen, dönüştüren bir içerik kazanmıştır. Gerek kuramsal alanda gerek toplumsal hareket alanında yaşanan değişimler, "kadın" öznesinden, kadınların çoğul kimliklerine geçiş, eşitlik vurgusundan farklılık vurgusuna kayış, toplumsal cinsiyet kavramsallaştırmasının kadın-erkek ikiliğinden çıkarılarak LGBTİ bireyleri kapsayan bir şekilde ele alınması gibi eğilimleri doğurmuştur (örn. bkz. Özkazanç, 2015; Yardımcı, 2013; Cogito, Bahar, 2011). Kadınlar arası farklılıklar daha ziyade din, etnisite, ırk gibi kültürel düzeylerde vurgulanırken sınıf farklılıkları başka bir deyişle ataerkil yapı ve kapitalizm arasındaki ilişkinin göz ardı edilmesi riskini barındırmaktadır. Kuşkusuz feminist çalışmalar alanında sınıf değişkenini önemsemeye devam eden, ataerkillik ve kapitalizm arasındaki bağlantıları kuran istisnai çalışmalar vardır (örn. bkz. Acar-Savran, 2004; Özbudun, 2015).

Bu iki dinamik birbirini besleyen bir biçimde işlerken gerek teorik gerek pratik düzlemde feminizmin kadın öznesini parçalayan ve aşındıran bir sonuç üretir. Farklılık vurgusu, çoğulcu demokratik bir perspektifin oluşumuna yönelik bir iddia taşırken pratikte dayanışmanın zeminini sarsıcı tehditler barındırmaktadır. Post-modernist dalganın, Türkiye'de feminist çalışmaların "rüştünü ispat" etmediği bir dönemde gelmesi, aynı sürecin yukarıda değinilen muhafazakâr politikalarla kesişmesi, feminizmi bütünsel bir dönüşüm kavrayışı bağlamında ele alanları çıkmaz sokaklara sürüklemiştir.

Proje Feminizmi ya da Neo-liberalizmin Akademik Feminizme Etkileri

Kadının politik özne olarak aşınmasına neden olan bir başka gelişme, gerek hareket gerek akademi içinde "proje feminizmi"nin öne çıkmasıdır. Projecilik neo-liberal politikaların üniversitelere sirayet etmesi olarak okunabilir. Eleştirel düşüncenin gelişimini engelleyici bir mantığı olan projeciliğin, üniversiteleri çok kısa bir süre içinde sadece araçsal aklın egemen olduğu, piyasanın kurallarına bağımlı, özgürlük ve özerkliğini kaybetmiş "yüksek öğretim kurumları"na dönüştürecektir.[14] Akademide projelerin yaygınlık kazanması, akademinin kendisini bir piyasaya dönüştürerek feminist çalışmalar açısından hayati önemi olan paylaşım, dayanışma, bilgi birikimine dair tehditler içerirken; feminist akademisyenleri birbiriyle rekabet eden, "kariyer oportünizmi"ni (hooks, 2012) öne çıkaran özneler haline getirerek feminizmin dönüştürücülüğünü zayıflatır. Proje mantığı ile feminizm arasındaki gerilim noktalarından biri de feminizmin bütünsel bakış açısı karşısında projelerin kadınları tekil gerçeklikleri içinde ele alarak kadın öznesini görünmez hale getirmesidir.

Projeler yoluyla üretilen bilginin paylaşıma sokulması önünde çoğu zaman engeller mevcuttur. Projeci anlayış, "kadınlar hakkındaki bilgiyi kadınlar için kullanmak" ilkesine dayanan feminist çalışma etiğinin mantığıyla tezat oluşturur. Bu tür bir tehlike sadece akademi için değil; aynı ölçüde feminist hareket için de geçerlidir. Feminist örgütlerin varlıklarını sürdürmesi her geçen gün proje performanslarına daha fazla bağımlı hale gelmekte ve bir süre sonra bu örgütlenmeler kendilerine yabancılaşarak feminist saiklerden uzaklaşmaktadır. (Coşar ve Özkan-Kerestecioğlu, 2016; 2013).

MUHAFAZAKÂRLAŞMA, GERİLEME YA DA AKADEMİK FEMİNİZMİN KRİZİ (Mİ)?

Akademide feminist bilgi üretim ve paylaşım süreçlerinde, yukarıda dönemlendirmeye çalıştığımız tarihsel akıştan da anlaşılacağı üzere, toplumsal, politik, kültürel ve ekonomik dinamikler belirleyici olmuştur. Feminist bilgi kavramı ile tanımlanamayacak ama 1980'lerden sonra gelişen feminist kuram ve harekete bir zemin olduğu ileri sürülebilecek olan, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren başlayan elli yılı aşkın dönemde, ulus-devlet inşası çerçevesinde ortaya çıkan modernleşme tartışmaları, örneğin laiklik, hukuk devleti, siyasal katılım, kalkınma gibi konular ekseninde oluşan bir "kadın bilgisi" mevcuttur. Feminist hareketin canlanması, akademide konuya ilişkin eleştirel yaklaşımlara ivme kazandırırken "kadın bilgisi"ni "feminist bilgi"ye dönüştürmüştür. "Feminist bilgi"nin akademide varlık kazanması, bilimin yüzyıllardır süren eril niteliğinin direnciyle karşılaşan çatışmalı ve zorlu bir süreç oldu. Engelleri aşmanın bir yolu olarak görülen, kadın çalışmalarının akademi içinde ayrı örgütlenmesi tercihi, bu yazıda ele alınan merkezlerin ortaya çıkmasını sağladı.

Feminist hareket ve akademisyenlerin ürettiği bilgi ve taleplerin bir kısmı, 1990'lar ve 2000'li yıllarda Türkiye'nin Avrupa Birliği ile ilişkilerinin getirdiği gündemle de birleşerek kamu politika ve düzenlemelerinde karşılık bulurken, müzakere ve pazarlık süreçleri içinde yürüyen feminist aktörlerle devlet arasındaki ilişki, ilerleyen zamanlarda yerini önce diyalogsuz bir ortama, ardından siyasal iktidarın ideolojik pozisyonunu keskinleştirmesine bağlı olarak çatışma ve dışlama pratiklerine bırakmıştır. Bir başka deyişle AKP iktidarı özellikle 2011 sonrası politikalarında sergilediği ayrıştırıcı tu-

Ferhunde Özbay

tumla, toplumun kendisine muhalif olarak tanımladığı kesimleriyle bütün bağlantılarını büyük ölçüde koparmış; bu ise feminist hareketin, tarihinde belki de ilk kez, siyasal iktidarla açık bir çatışma içine girmesi ile sonuçlanmıştır. İktidar, feminist/kadın hareketini muhatap almama tavrıyla ortaya çıkan boşluğu, kendisi ile ideolojik ortaklığa ve organik bağlara sahip kadın örgütlerini güçlendirme ve hatta oluşturma stratejisiyle kurulan muhafazakâr ittifaklarla kapatma yönünde bir tercih ortaya koymuştur (Koyuncu ve Özman, 2018). Bu stratejinin 2013 yılında kurulan Kadın ve Demokrasi Derneği (KADEM) ile somutlandığı söylenebilir. Toplumsal cinsiyet eşitliği yerine önerilen "toplumsal cinsiyet adaleti" kavramıyla KADEM, iktidarın toplumsal cinsiyet ilişkilerine bakış açısını kuramsallaştırma ve meşrulaştırma yolunda önemli bir işlev görmüştür (Durakbaşa, 2019: 100-104).

Siyasal iktidarın feminist hareket ve taleplerle uzlaşmayan, yok sayan ve kendi toplumsal cinsiyet rejimini dayatmaya yönelen politikalarının akademideki yansımaları, akademik feminizmin krizi olarak tanımlayabileceğimiz bir döneme tekabül eder. Bu krize, merkezler açısından bakıldığında iki gelişmenin dikkat çektiği söylenebilir: feminist hareketle bağlantı içinde olan akademisyenlerin yer aldığı merkezlerin zayıflatılması ve iktidarın ideolojisine bağlı yeni merkezlerin kurulması. Feminist hareketle bağlantı içinde olan merkezlerin zayıflatılması sürecinde, kamuoyunda "barış bildirisi" olarak bilinen "Bu Suça Ortak Olmayacağız" başlıklı metnin etkisinden söz etmek gerekir.[15] Bu bildiride çok sayıda feminist akademisyenin ismi yer almaktaydı ve bu akademisyenlerin çoğu üniversitelerinden çeşitli yollarla uzaklaştırıldı. Bu süreç, akademinin genelinde onarılması zor hasarlar yaratırken;

akademik feminizm açısından ise neredeyse bütün tarihsel birikimin bir anda silinmesi sonucunu doğurmuştur. Yukarıda kuruluş öyküleri anlatılan üç merkezden İstanbul ve Ankara Üniversitesi'ndeki merkezlerdeki değişime bakıldığında bu durum açıkça görülmektedir; bu merkezlerin yönetim kadroları ve programda ders veren akademisyenler KHK ile ihraç, emekliliğe ya da istifaya zorlanma yolları kullanılarak değiştirilirken boşalan kadrolara atanan akademisyenlerin ise feminizmle kuramsal ya da pratik ilişkilenmeleri söz konusu olmamaktadır. 2019 yılında İstanbul Üniversitesi'nde 8 Mart etkinliği olarak KADEM'in 5. Toplumsal Cinsiyet Adaleti Konferansı'nın düzenlenmesi, bu merkezlerin siyasal iktidarın ideolojik aygıtlarına dönüştüğünün çarpıcı bir örneğidir. Kemalist ve feminist akademisyenlerin yoğun emekleriyle oluşturulan bir merkezin, toplumsal cinsiyet eşitliğine bir tehdit içeren, cinsiyetlere farklı fıtratlar atfeden, kadının konumunu muhafazakâr ahlâki değerlerle uyumlu bir biçimde aile içinde tanımlayan ve güçlü bir ailecilik savunusu yapan yaklaşımlara sahne olması, akademide feminist kazanımlardan geriye gidiş sürecinin içinde olduğumuzun bariz işaretleridir. Söz konusu eğilimler, sayıları hızla çoğalan yeni merkezlerde de belirginlik kazanmaktadır. Diğerleri gibi bir mücadele deneyimi/geçmişi olmayan bu merkezlerin, siyasal iktidarın organik aydınlarını ürettiği alanlar olduğu ileri sürülebilir. Yukarıda değinildiği üzere, "aile"nin, merkezlerin adlandırılmasında/etkinliklerinde vazgeçilmez bir kavram haline gelmesi, bizatihi sürecin niteliğini açığa çıkarmaktadır. Bu eğilimin en son örneği, YÖK'ün 2015'te tüm üniversitelere gönderdiği Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Tutum Belgesi'ni web sitesinden kaldırmasıdır. YÖK başkanı tarafından yapılan açıklamada, toplumsal cinsiyet kavramına "murat edilenin dışında farklı anlamlar yüklendiği" ve kavramın "toplumsal değerler"le "mütenasip" olmadığı; toplum tarafından kabul görmediği gerekçesiyle "toplumsal cinsiyet eşitliği" ibaresinin belgeden çıkartılarak güncelleme yapılacağı belirtilmiştir. Kadın çalışmalarına yönelik ders müfredatının "Toplumsal Cinsiyet Eşitliği" yerine "Adalet Temelli Kadın Çalışmaları" anlayışı çerçevesinde belirlenmesi ve bu konudaki akademik etkinliklerde "Türk toplumunun aile kavramı başta olmak üzere sahip olduğu üstün değerlerin öne çıkarılmasına özen göstermesi"nin gerekliliği vurgulanmıştır (**Bianet, 20** Şubat 2019; Yılgör, 19 Şubat 2019).

Feminist/kadın çalışmalarının üniversite içinde ayrı bir disiplin olarak örgütlenmesinin sağlayacağı düşünülen avantajların, Türkiye'deki güncel ortamda dezavantajlara dönüştüğü söylenebilir. Feminist bilgi birikiminin görünür kılacağı beklenen özerkliğin, siyasal iktidarın merkezlere doğrudan müdahaleyi içeren otoriter uygulamalarıyla feminizme karşı bir silaha dönüştüğünü ileri sürmek abartılı olmayacaktır. Akademik feminizme merkezler penceresinden bakıldığında, karşılaşılan tablo son derece karanlık olsa da üniversitelerde feminist bilgi üretimine hâlâ devam edildiği de bir gerçektir. Ancak, ağırlıklı olarak, üçüncü kuşak genç akademisyenlerin yürüttüğü çalışmalarda izlerini sürebildiğimiz bu olgu, feminist bilginin birikim oluşturmasını engelleyici bir dağınıklık halindedir. Nitelikli ama tikel kalan bu çalışmalar, merkezlerin işlevsiz kılınmasına paralel olarak, kuramın birbiriyle konuşarak gelişmesi ve pratikle buluşması imkânından yoksun kalmaktadır. Bu tıkanıklığı verili koşullarda aşmanın bir yolu olarak, varolan yapıların dışında, enformal paylaşım platformlarının yaygınlaştırılması düşünülebilir. Akademiyi içinde bulunduğu krizden çıkaracak dinamik, kuramla pratiğin bir aradalığının, bir başka ifadeyle

bir praksis olarak feminizmin hayat bulmasından geçmektedir. Siyasal iktidar bir yandan hem sivil toplum alanında hem akademide kendine bağlı yapılanmalar oluşturma stratejisi güderken, diğer yandan ideolojik bagajının zayıflığı nedeniyle akademik düzeyde alternatif bilgi üretiminde yetersiz kalmaktadır; ki bu durum, yönetimlerin el değiştirdiği merkezlere bağlı yüksek lisans programlarının önemli ölçüde eskiyi devam ettirebilmesi, akademik kadrolarının güç kaybına rağmen feminist bilgiyi yeni kuşaklara aktarabilmesini hâlâ olanaklı kılmaktadır. Ayrıca feminist bilgi üretim ve paylaşım süreçlerinin devam ettiği alanlar olarak, iktidarın akademiye müdahalesine karşı kendini koruyabilen az sayıda üniversitenin mevcudiyetini not etmek gerekir. Bu dönemin bir başka özelliği, Türkiye kökenli çalışmaların uluslararasılaşmasının kazandığı ivmedir. Üniversitelerinden atılan/kopartılan feminist akademisyenlerin bir kısmının, Almanya, Fransa, ABD gibi farklı ülkelerde akademik çalışmalarını sürdürmesi/sürdürmek zorunda kalması, alanın mekânsal ve içeriksel anlamda genişlemesine etkide bulunmaktadır.

Türkiye'de akademik feminizmin kurumsallaşması hikâyesinde yaşanan gerileme ve krizi aşmanın imkânları, sürecin dinamiklerini gözeten, bir başka deyişle yapısal değişkenleri karşılaştırmalı bir yaklaşımla değerlendiren bir tutumla yaratılabilir. Böylesi bir bakış, toplumsal cinsiyet karşıtlığı, muhafazakârlaşma ve otoriterleşme olgularının birbirleriyle bağlantısını açığa çıkarırken bu eğilimlerin farklı coğrafyalarda eşzamanlı olarak gündeme geldiği gerçeğini de görmeyi sağlar. Akademik feminizmin yeniden hayat bulabilmesinin yolu, akademide feminist bilginin üretiminin toplumsal cinsiyet eşitliği için mücadelenin ayrılmaz bir parçası olduğunu yeniden hatırlamaktan; bir başka ifadeyle akademik feminizmle feminist aktivizm arasında köprüler kurmanın da ötesinde, akademik feminizmin bu ayrımı ortadan kaldıracak şekilde politikleşmesinden geçiyor. ❐

DİPNOTLAR

1 Yazıda, akademide feminizmin kurumsallaşmasının tarihsel öncüleri olarak düşünülen İstanbul Üniversitesi, Ankara Üniversitesi ve ODTÜ'deki program ve merkezler üzerinden bir değerlendirme yapılıyor.

2 Belirgin yaklaşım ve değişimleri göz önüne alarak yapılan bu dönemlendirmenin, söz konusu dönemlerde üretilen her çalışmayı kapsamadığını, değinilen çalışmaların örnekleyici olduğu ve diğer alanlarda olduğu gibi her dönemde bir öncekî dönemin paradigmasını sürdüren çalışmaların mevcudiyetini not etmek gerekiyor.

3 Bu yönde farklı ülke örnekleri için bkz. (Stromquist, 2001: 374-375)

4 Bu vesileyle Üniversiteli Kadınlar Derneği bir kongre gerçekleştirmiştir. Bu kongreye Türk Toplumunda Kadının Sosyal Statüsü başlıklı bildiriyle katılan Hamide Topçuoğlu, kadınların ücretli çalışması konusunda 1957 yılında ilk bilimsel çalışmayı yapmış olan akademisyendir. 1970'lerde yapılan kadın çalışmaları arasında burada not edilmesi gereken bir diğer çalışma Mine Tan tarafından kaleme alınan 1976 tarihli "Kadın: Ekonomik Yaşamı ve Eğitimi" başlıklı doçentlik çalışmasıdır (bkz. Ecevit, 2011:124-125).

5 Yıldız Ecevit bu ayrımı "kadın konulu çalışmalar" ve "kadın odaklı çalışmalar" olarak ifade etmektedir (Ecevit, 2015).

6 1978 yılında yapılan bu çalışma daha sonra kitap olarak yayınlanmıştır (bkz. Tekeli, 1982).

7 Şirin Tekeli, tezini bitirdikten yıllar sonra yaptığı konuşmalarda o dönemde feminist bir yaklaşıma sahip olmadığını ama çalışmasının bulgularının kendisinin feminizme yakınlık duymasında önemli bir etkisi olduğunu belirtir. Şirin Tekeli 12 Eylül 1980 askerî darbesinin üniversitelere getirdiği YÖK düzenini protesto ederek üniversitedeki görevinden istifa etmiş ve bundan sonraki hayatını feminist aktivist olarak sürdürmüştür. Kadın Kütüphanesi, KADER gibi kadın örgütlenmelerinde kurucu olarak yer alan Tekeli, derlemeleri, makaleleri,

konuşmalarıyla teori ile olan ilişkisini üniversite dışında devam ettirmiştir. Şirin Tekeli'nin deneyimi, teoriyle pratiğin akademi ile hareketin karşılıklı bağımlılık ilişkisini örnekler.

8 İstanbul Üniversitesi KSAUM'u sırasıyla Marmara Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Çukurova Üniversitesi, Ege Üniversitesi ve ODTÜ'deki merkezler/programlar takip etmiştir.

9 Tıp profesörleri Türkan Saylan ve Aysel Ekşi, hukuk profesörü Aysel Çelikel, felsefe profesörü Necla Arat. ÇYDD'nin başkanlığını Türkan Saylan, Kadın Sorunları Araştırma Merkezi'nin başkanlığını Necla Arat sürdürmüştür.

10 Derneğin ilk etkinlikleri arasında laik öğretime geçişin önemi üzerinde duran toplantılar, laikliğin tehdit altında olmasından dolayı endişeyi dile getiren bir imza kampanyası, "laikliğe saygı" yürüyüşü yer alır.

11 Serpil Sancar ilk kuşak içerisinde, Mine Tan, Ülker Gürkan, Aysel Aziz, Berna Alpagun'un isimlerini saymaktadır (Serpil Sancar ile görüşme, 2 Temmuz 2015).

12 Bu süreç özellikle 2010'lardan sonra ivme kazanmış, 2015 itibariyle üniversiteler bünyesinde faaliyet gösteren toplumsal cinsiyet/kadın çalışmaları merkezlerinin sayısı 62 iken, 2018'de bu sayı 97'ye ulaşmıştır.

13 AKP döneminin toplumsal cinsiyet rejimine yönelik politikalarının üniversitelerle sınırlı olmadığını; sosyal politikalardan başlayarak pek çok alanda kendini gösterdiği ve bunun da feminist harekette yeni çatışma eksenleri yarattığını not etmek gerekir (örn. bkz. Lorasdağı Koyuncu ve Özman, 2019; Coşar ve Yeğenoğlu, 2011).

14 Burada eleştirilen bilimsel bilginin üretilme sürecinde proje mantığının hâkimiyetidir. Proje yapmanın kendisinin bilgi üretim sürecinin parçalarından biri olması olağandır. Aristoteles'ten bu yana ampirik verilere bakarak teori üretildiği göz önüne alındığında, burada kastedilenin saha araştırmaları olmadığı, piyasa kurallarına tabi kılınmaya çalışılan, bilimsel bilgiyi alınır-satılır bir meta haline getiren anlayış olduğu açıktır.

15 Bu bildirinin yazılmasının nedenleri ve sonrasında bildiriyi imzalayan akademisyenlerin yaşadıkları hak ihlallerine ilişkin olarak bkz. (*Barış İçin Akademisyenler Vakasının Kısa Tarihi*, 2019).

Kesişimsel Feminist Siyaset İçin Potansiyel Bir Alan: Eğitim

ECE ÖZTAN

Eğitim; aile ve iş piyasasındaki cinsiyete dayalı iş bölümünün kesişim noktasında, her iki alana ilişkin toplumsal cinsiyet rejiminin şekillenmesinde rol oynar. Ayrıca eğitim; sınıf ilişkileri, yapısal engeller ve piyasa ilişkilerinin ürettiği eşitsizlikler ile diğer eşitsizlikler arasında da kesişen bir mücadele alanı olarak farklı siyasetlerin odağında yer almaktadır. Eğitim alanına ilişkin feminist analizler ise toplumsallaşma ve cinsiyet rolleri teorileri, farklılık teorileri ile yapısalcı ve post-yapısalcı yaklaşımlar çerçevesinde gelişmiştir (Sayılan, 2012: 5). Eğitim meselesinin feminist hareketin farklı formları, kimliksel ayrışmaları açısından çok parçalı olarak ele alındığı görülmektedir.

Eğitim, kadınları hane-özel alan içerisinde tanımlayan toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ötesinde, kadınlara kamusalı, "dışarıyı" açarken onları "kabul edilebilir özneler" olarak konumlandırma sürecini de içeriyor. Bu nedenle Türkiye'de de feminizmin eğitim meselesine ve eğitim politikalarına bakışı ikircikli olmuş; farklı feminizmler, kimlik eksenleri üzerinden eğitim ile ilgili farklı pozisyonlar geliştirmiştir. Örgün eğitim ve yaygın eğitim; eğitimde eşitliğe ilişkin nicel ve nitel yönler; eğitim içerikleri ve eğitim ortamına ilişkin cinsiyetçilik biçimleri; eğitim kurumlarındaki yatay ve dikey ayrışmalar ile eğitim alanları arasındaki cinsiyete dayalı ayrışmaların her biri farklı feminist politikaların mücadele zeminleri haline gelmiştir. En temel ayrışma ise eğitimde eşitlik ile eğitim-özgürleşme-güçlenme hatlarıdır. Bu yazıda, eğitim ve feminist politika ilişkisini odak noktası alırken kadın hareketini Türkiye'deki çeşitliliği içerisinde ele almaya çalışacağım. Bu anlamda Türkiye'de kadın hareketi ve feminizmin eğitim konusundaki mücadelelerini temel eşitlik mücadelesi (Osmanlı'dan Cumhuriyet'in ilk yıllarına); laik eğitim ve kazanımları koruma mücadelesi (1950'lerden 1970'lere); farklılaşan eğitim talepleri ve feminist siyaset (1980'lerden 2000'lere) ile 2000'lerden günümüze otoriter muhafazakârlık bağlamında dört farklı dönemin karakteristikleri üzerinden ele alacağım.

EĞİTİM İSYANI: KADINLARIN EŞİT YURTTAŞLIK VE KURUCU İKTİDAR TALEBİ

Osmanlı kadın hareketinden başlayarak erken Cumhuriyet dönemi kadın hareketi için eğitim hakkı mücadelesi, aynı zamanda kadınların eşit vatandaşlık ve yeni rejimin inşasında rol alan eşit aktörler olarak kurucu iktidar talebidir de. Bu nedenle bu dönemde kızların okullaşmasın-

dan, eğitimin niteliğine, karma eğitim talebinden, eğitim politikalarının oluşumunda söz sahibi olmaya kadar bütüncül ve çok katmanlı bir eğitim mücadelesinden söz edilebilir.

Karma eğitim konusunda Osmanlı reform dönemi kadın hareketinin öne çıkardığı "kadınlık mefkûresi"; Osmanlı kadınlarının insan yerine konulmaları, eğitim ve tüm meslek alanlarına girerek kamusal yaşama katılımları ve toplumdaki konumlarını yükseltmelerini ifade etmekteydi. Kızların okullaşması ve karma eğitime olan geleneksel direncin günümüze uzanan seyri, Türkiye'deki toplumsal cinsiyet rejimlerinin dinamiklerini anlamak için önemlidir.

II. Abdülhamid zamanında (1876-1908) kızların eğitimi alanında atılan adımlara ve okul sayısını arttırma yolunda girişimlere rağmen özellikle lise ve üzerindeki eğitim düzeylerinin kızlar için yetersizliği ve eğitimin niteliğine ilişkin bir "feminist" tartışma yürütülmüştür. II. Meşrutiyet sonrasında kadın hareketi eğitim hakkını savunurken bu talebi kadınlara atfedilen annelik ve ev idaresi gibi konuların ötesinde, meslek sahibi olmak, çalışma yaşamına girmek ve özgüven kazanmak için eğitim hakkı savunuculuğunu üstlenmiştir (Çakır, 1994; Demirdirek, 2011; Tan, 2018: 55).

Zihnioğlu, Tanzimat maarifçiliğinin de katkılarıyla bu dönem orta sınıftan kız çocuklarının da kadınlık davasına katılmaya başladıklarını, çünkü iptidai denen ilkokullara dinî Müslüman olan yoksul kesimin kızlarının da katılmaya başladığını belirtmektedir (Amargi, 2011: 46). Mesela 1913 yılında Türk Hanımları Esirgeme Derneği'nden Behire Hakkı Hanım "Türk Kadını Biçki Yurdu" adı altında bir terzilik okulu açarak 1930'ların ortalarına kadar yüzlerce terzi yetiştirmiştir (Sağduyu, 2014: 2017).

II. Meşrutiyet kadın hareketinin öne çıkan isimlerinden Nezihe Muhittin, 1912-1918 yılları arasında Esirgeme Derneği'nde faaliyette bulunduğu dönemde genç kızların yalnızca okullaşması ile değil, nitelikli bir ders programı ve okul ortamında eğitim görmeleri için de mücadele etmekteydi (Çakır, 1989; Çakır, 2007). Bu dönemde kız okullarında müdürlük ve öğretmenlik yapan Nezihe Muhittin eğitimin niteliğini, "asri bir teşkilat içinde" verilmesi ve "ecnebi mektepleriyle rekabet edebilmesi" ile ölçmekteydi. Yalnızca anneler olarak değil, "esasen memleketin her yerinde, her noktasında sahib-i salahiyet [yetki sahibi] olmak" istediklerini vurgulamaktaydı. (Zihnioğlu, 2003: 107). II. Meşrutiyet kadın hareketi modernleşmeci ve ulus-inşa süreçlerindeki temel paradigma içerisinde, annelik ve annelerin gelecek nesillerin eğitimindeki önemini de özellikle öne çıkardı (Çakır, 1996; Demirdirek, 2011).

Yine Balkan Savaşları ertesinde kurulan "Osmanlı Türk Hanımları Esirgeme Derneği" savaş sonrasında kız çocukların eğitimi ve çalışmaları için mesleki eğitim imkânı sağlamayı hedefliyordu (Çakır, 1996: 48). Bunun yanı sıra Ermeni kadınların eğitim ve meslek edinmeleri için faaliyette bulunan kadın dernekleri de bulunmaktadır. Örneğin; Azkaniver Hayuhyaç İngerutyan Derneği, Anadolu'da Ermeni kadınların eğitimi için çalışmış ve topladığı yardımlarla 23 okul açmıştır (Çakır, 1996: 49). Kızların okullaşması ve mevcut okulların eksikliklerinin giderilmesi için çalışan çok sayıda girişim olduğu bilinmektedir. Halide Edib'in kurucularından olduğu Teali-i Nisvan Cemiyeti de İngiltere ve Amerika'da kadınların eğitimi için çalışan dernek ve kişilerle iletişim halinde çalışmalarını sürdürürken İngiltere ve Amerika'daki kadın hareketinin eğitime ilişkin faaliyet ve politikalarının da takipçisi olmuştur. 1913 yılında kurulan Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti kadınların eğitimi meselesi ile yakından ilgilenmiş, ülkenin her ye-

Kurulmasında ressam Mihri'nin büyük rol oynadığı İnas Sanayi-i Nefise Mekteb-i Âlîsi (Fotoğraf: Toplumsal Tarih Dergisi, *Mart 2019).*

rinde kız liselerinin açılmasını, kızlara yükseköğrenim hakkı verilmesini ve yurtdışındaki üniversitelere kız öğrenci gönderilmesi yolunda Maarif Nezareti bünyesinde girişimlerde bulunmuştur (Kurnaz, 1991: 82; Çakır, 1996: 63). 1917'de kadınların eczacılık, dişçilik ve tıp alanında eğitim görmelerine izin verilir. Erkek darülfünunları ile kadın darülfünunları arasında eğitim düzeyi farkı kadınlarca dile getirilir ve erkeklerle eşit nitelikte ve karma yükseköğretime giden sürecin önü açılır.

Yüksek Eğitim, Meslek Edinme Hakkı ve Karma Eğitim

Kızların okullaşması genel kabul gören ve farklı hükümetlerce sahiplenilen bir jenerik politika olmasına rağmen kızların okullaşması ile eğitimin niteliği ve karma eğitim arasında her zaman bir gerilim olmuştur. Kızların okullaşmasını artırmak için kız okulları, kız çocukları yetiştirmek için kadın öğretmenlerin sayısını artırma yoluna gidilmiştir. Ancak kızların ayrı okullaşması, kızların eğitimin niteliği ile ilgili sorunları doğurmuştur.

Bu gerilimi Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nden bu yana görmek mümkündür. Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile 6-11 yaşları arasındaki tüm oğlan ve 6-10 yaş arasındaki tüm kız çocukları için ilköğretim zorunluluğu getirilmesi, kızlara yönelik ortaokullar açılmasının yanı sıra artacak kadın öğretmen ihtiyacı için kız öğretmen okullarının (Dârülmuallimât) açılmasını da öngörmüştü. Bu anlamda kızların kadın öğretmenler tarafından okutulması anlayışı ile öğretmenlik Türkiye'de kadınlara açılan profesyonel bir meslek olarak öne çıkar.[1]

Geleneksel patriarkal rejimin manuğı içerisinde, kadınların erkeklerle aynı ortamda eğitim almasına karşı düşünülen

hamle, kadınların kamusal alana çıkışlarını ve nihayetinde karma eğitim yoluna giden süreci de tetikler. Kadınların erkek öğrencilere verilen kalitede eğitim konusundaki ısrarlı talepleri ile kendi sınıflarını boykot ederek erkeklerin girdiği Darülfünun-ı Şahane'nin derslerine girmeye başlamaları sonrasında, 1921 yılında Darülfünun'da karma eğitime geçilir (Yaraman, 2001: 35). 1922'de tıp fakültelerine de kadın öğrenci alınmaya başlanır. Üniversite eğitimi bakımından önemli olan ve toplamda 20-25 kişilik daha çok üst sınıflardan gelen kadınlarca gerçekleştirilen bu boykot, bir bütün olarak karma eğitime geçilmesi olarak yorumlanamazsa da kadınların kamusal hayata giriş ve meslek sahibi olmalarına ilişkin simgesel sınır taşlarını zorlayarak kapıları aralamalarına yol açar (Sağlamer, Tan ve Çağlayan, 2014: 13).

Eğitim Politikalarında Söz Hakkı Talebi

1923 yılında Nezihe Muhittin'in de aralarında bulunduğu öncü kadınlardan oluşan Kadınlar Halk Fırkası (KHF) girişiminin temel hedefi parti kurmak ve siyasal hakları elde etmek olsa da eğitim meselesi nizamnamelerinde özel olarak vurgulanmıştı. Altıncı maddede kız çocuklarının eğitimlerinin toplumsal koşullara uygun olarak düzenlenmesi, yani modernleştirilmesi, ilköğretimin mümkün mertebe kadın öğretmenlere bırakılması ve Maarif Vekâleti'nde bir kadın Maarif müşaviri bulunmasını hedeflemekteydi. Ayrıca onuncu maddede, tüm bu hedeflere ulaşmak için Türk kadınlarının aydınlatılması ve eğitimi için çeşitli etkinlikler öngörülmekteydi (Kartal, 2005: 93 ve Zihnioğlu, 2003: 136). Eğitim Bakanlığı'nda kadın bir eğitim müşaviri talebi, erken Cumhuriyet kadın hareketinin siyasal katılım konusundaki kararlılıklarını ve kendilerini kurucu iradenin bir parçası olarak gördüklerini göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca kadınların eğitimine, ulus-devlet inşa sürecinde verdikleri anlamı da göstermesi bakımından çarpıcıdır.

Fırkayı kuran kadronun eğitimci geçmişi ve hepsinin Osmanlı kadınlarının eğitim mücadelesinin içerisinden gelmesi eğitim meselesinin de KHF kuruluş faaliyetlerinde öne çıkmasına yol açar. Nitekim kuruluş başvurusunun yapılmasından hemen sonra, parti kurulmuşçasına çalışmalara başlanır ve yine aynı yıl "Terbiye ve Maarif Kongresi" toplama hazırlıklarına girişilir. Kongrenin milli eğitimin amaç ve yöntemlerini belirleyeceği, Maarif Vekâleti'nin de bu çalışmaları dikkate alması gerektiği duyurulmaktadır (Zihnioğlu, 2003: 140). Gerçekten de bu, yeni rejimin inşasında kadınların da ilk elden eşit söz hakkı talebidir. Kadınlar, ulus-devletin inşasında en önemli araçlardan biri olan eğitimin şekillenmesinde birlikte hareket etmek istiyor ve doğrudan Maarif Kongresi örgütleme çağrısı ile bu kararlılığı vurguluyordu. 3 Mart 1924'te yeni rejimin öğrenim birliğini sağlayacak olan Tevhid-i Tedrisat Kanunu[2] çıkardığı düşünülürse erken Cumhuriyet dönemi feminist hareketin eğitim konusundaki öncülüğü ve kararlılığı daha iyi anlaşılır. Nitekim çağrının hemen ertesinde Maarif Vekâleti, Talim ve Terbiye kurumunu kurma ve bir Maarif Kongresi toplama kararı alıyordu. Böylece kongrenin KHF girişimi ile toplanmasının önüne geçilerek doğrudan hükümetçe bir Maarif Kongresi toplanır; KHF üyeleri doğrudan Talim ve Terbiye kurumuna davet edilir ve düşünceleri alınır (Zihnioğlu, 2003: 141). Hükümetin Maarif Kongresi'ni toplaması kararının duyulmasından sonra ise KHF girişimi, bakanlığa bir mektup göndererek toplanacak kongrede kadınların ihtiyaçlarının dikkate alınması ve kadın eğitiminin yaygınlaştırılmasını talep eder (Zihnioğlu, 2003: 140).

Kızların okullaşması ile karma eğitim arasındaki gerilimin temel nedeni, sadece kız çocuklarına eğitim sunan orta düzey okulların bulunmasının, kızların okullaşmasında etkili olduğuna inanılmasıdır (Tüzün, 2015). Aynı gerilimi eğitim kurumlarında türban tartışmalarında da izlemek mümkündür. Yakın dönemde, 19. Milli Eğitim Şurası'nda (2014) karma eğitime karşı bir tartışma oluşması ve bu yolda atılan adımlar da 19. yüzyıldan bu yana kadınların eğitimi ile patriarkanın dinsel ve geleneksel direnci arasındaki ilişkinin günümüz koşullarındaki versiyonudur. Kadınların eğitim hakkının sınırlarının, yine kadın bedenine ilişkin bir sınır üzerinden tartışıldığını görüyoruz. Türkiye milli eğitim sisteminde ortaokullarda karma eğitime, 1927-1928 ders yılında kız ve oğlanlara ayrı ortaokullar açma konusunda karşılaşılan mali güçlükler nedeniyle başvurulmuş ve karma eğitim sistemin temel ilkelerinden birini oluşturmuştur[3] (Tan, 2018: 56).

Kadınlar, KHF girişimi ile genç Cumhuriyet'in her alanında, eğitimde, bilimde, sanatta, siyasette, çalışma yaşamında var olmak istediklerini bildiriyor, bunun için siyasal haklarını talep ediyorlardı. Fakat bilindiği gibi siyasi hak taleplerinin reddedilmesi nedeniyle KHF kadrosu, hak arayışlarına Türk Kadınlar Birliği'ni (TKB) kurarak devam etmiş ve faaliyetlerinin önemli bir bölümünü eğitim ile ilgili faaliyetler oluşturmuştur. Yetimhane açmak, çocuk bakım yurdu kurmak, anneler arası destek ve dayanışma imkânları yaratmak; çocuklar için bazı yararlı eserleri Fransızca, İngilizce ve Almancadan çevirmek için komisyon kurmak, genç kızlar ve kadınlar için yaz kampı organize etmek gibi girişim ve faaliyetlerin tümü aslında TKB'nin eğitimi, yaygın ve örgün eğitimi içerecek bir kapsamda düşündüğünü göstermektedir (Zihnioğlu, 2003: 187-235). Birliğin eğitimi, yalnızca kadınların ve kız çocuklarının eğitimi olarak değil; çocukların eğitimi, çocuk edebiyatı, anne-çocuk ilişkileri gibi pek çok alanla ilişkili olarak bütünsel bir biçimde ele aldıkları görülmektedir. Bu faaliyetlerinin yanı sıra kadınların çalışma hayatına ilişkili olarak yürüttükleri eşit işe eşit ücret ve kadınların her mesleğe girebilmesine yönelik propagandaları da mesleki eğitim alanı ile doğrudan ilişkilidir. Baykan, kadınların eğitim görmeleri ve her tür mesleğe girebilmelerinin, TKB açısından kadınların eşitsiz ve ikincil durumlarının değişmesi için kilit önemde olduğunu belirtmektedir (Baykan, 1999: 31).

Nezihe Muhittin'in TKB yönetiminden uzaklaştırılması ve 1927 sonrası TKB'nin yeni evresinde, kadınların hak arayışı başka bir yöne çevrilir. Kadınların eğitimi ile ilgili hedefleri de Atatürk'ün önerisi üzerine İstanbul'un çevre köylerinde "köylü kadınların eğitimine" ağırlık vermek şekline dönüşür ve yeni kadro; Nezihe Muhittin ve erken Cumhuriyet kadın hareketinin "hayal ve icraatlarına" karşı olduğunu baştan ilan eder (Zihnioğlu, 2003: 250).

1950'LER VE SONRASINDA KADIN HAREKETİNİN EĞİTİM MÜCADELESİ

Zihnioğlu (2003) 1923-1935 arası kadın hareketini, erken dönem Cumhuriyet dönemi kadın hareketi olarak tanımlamaktadır. 1940'lardan 1980'lere kadar olan dönemi ise sönümlenme dönemi olarak tanımlamak, Türkiye'deki feminist yazında egemen bir paradigmadır. Fakat özellikle feminizmin eğitim konusunda ürettiği politika ve düşünceyi anlamak için, milli eğitimin temel yapısının tartışmaya açıldığı uzun bir dönemi bütünüyle sessizlik olarak görmek oldukça sınırlayıcıdır. Kuşkusuz TKB deneyimi ve siyasal haklar talep eden bağımsız kadın hareketinin rejim ile çatışması ve nihayetinde

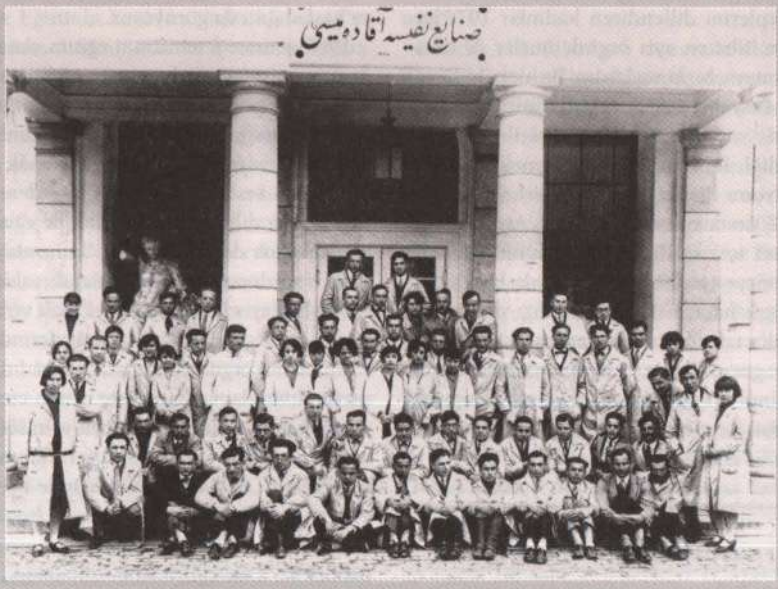
hareketin sessizleştirilmesi ve tasfiyesinin TKB deneyimi açısından önemli bir kırılma yarattığı tartışmasızdır. 1927-1946 döneminde kadınların hakları temelinde bağımsız olarak örgütlenme imkânı olmamış, kadınların yalnızca hayırseverlik faaliyetleri çerçevesinde bağımsız olarak bir araya gelmelerine izin verilmiştir.

Selin Çağatay, Cumhuriyetçi/Kemalist kadın hareketi üzerine çalışmasında, 1930'lardan itibaren 1980'lere kadar Türkiye'de kadın hareketinin uzun bir sönümlenme dönemi yaşadığı yolundaki egemen iddiayı sorgulayarak bağımsız feminist hareketin ortaya çıktığı döneme kadar Kemalist kadınların aktivizminin de feminist histografinin bir parçası olarak görülmesi gerektiğini ifade etmektedir (Çağatay, 2017: 145). Çağatay'ın bu argümanı, kadın hareketinin eğitim alanındaki siyasetini izlemek açısından önemlidir.

1946 sonrasında özellikle eğitim alanında bir önceki dönemin laiklik politikasının esnetilerek popülist bazı adımların atılması, 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelişi ile Türkiye siyasetinde belirginleşen muhafazakâr iklim, kadınların siyasal temsiliyetinde radikal bir düşüşün yanı sıra modern kadınlığın kamusal hayata katılımdan çok tüketicilik, annelik ve ev içi ile tanımlandığı bir "muhafazakâr modernleşme" anlamına da geliyordu (Sancar, 2012). Bu değişimin gerek kadın hareketi gerekse eğitim alanında da sonuçları olmuştur. Eğitimde dinselleşme ve muhafazakârlaşma, gerek eğitim içerikleri gerekse örtük müfredatta geleneksel ataerkinin kadını özel yaşam ile tanımlayan boyutlarını ön plana çıkarmıştır. Örneğin; Gümüşoğlu'nun ders kitaplarındaki cinsiyetçilik ile ilgili olarak gerçekleştirdiği çalışmada, kitaplarda kadınların bu dönemde erken Cumhuriyet döneminin aksine daha çok ev işi ve bakım işleri ile ön plana çıkmaya başladığı belirtilmektedir[4] (Gümüşoğlu, 1996).

1950'lerin kadın örgütlerine baktığımızda, kadın hakları mücadelesinin sönümlenerek bağımsız kadın örgütlerinin hayırseverlik için bir araya gelen kadınların örgütlerine dönüştüğünü, 1930 ve 40'lardan bir ölçüde farklılaşarak çeşitlenmeye başladığını da görüyoruz. 1949'da TKB yeniden açılmıştır. Hemen aynı dönemlerde, Türk Üniversiteli Kadınlar Derneği (1949), Kadının Sosyal Hayatını Tetkik Kurumu (1953), Türkiye Soroptimist Kulüpleri Federasyonu (1953), Kadın Haklarını Koruma Derneği (1954), Türk Anneler Derneği (1959), Kadınlar Dayanışma Derneği (1959) gibi daha çok eğitimli ve kentli kadınlarca kurulan ve Cumhuriyet döneminde kazanılan kadın haklarının korunması temelinde faaliyet yürüten dernekler oluşmaya başlamıştır (Çağatay, 2017: 114). Bu anlamda 1950'lerdeki kadın örgütlenmelerindeki hareketlilik, 1950'lerin dinselleşme ve muhafazakârlaşma ikliminde Cumhuriyetçi kadınların Cumhuriyet kazanımlarını koruma refleksi ve Cumhuriyet ideolojisine bağlılıkları ile oluşan hareketlilik olarak görülebilir.

Bu dernekler kadının aile içerisinde ve kamusal yaşamdaki rollerini de sorunsallaştırmaya ve eğitim alanında söz üretmeye çalışmışlardır. Örneğin; 1933'te kurulan Türk Hemşireler Derneği, meslek örgütü olmanın yanı sıra, hemşirelik mesleki eğitiminin ve uygulamalarının geliştirilmesi için de pek çok faaliyet yürütmüş, uluslararası destek ve bağlantı oluşturmuştur. 1949 yılında kurulan Türk Üniversiteli Kadınlar Derneği ise eğitim alanında kadın öğrencilerin barınma sorunlarının çözümü, yardıma ihtiyacı olan kadın öğrencilerin desteklenmesi, kız çocuklarının okullaşma oranlarının arttırılması, üniversite mezunu kadın sayısının arttırılması, kadının insan hakları ile ilgili kamuoyunun oluşması gibi faaliyetlerle günümüze kadar çalışmalarını sürdürmüştür. 1953 yılında kurulan Kadının Sosyal Ha-



Güzel Sanatlar Akademisi öğrencilerinden bir grup, Tarih belirtilmemiş (https://islamansiklopedisi.org.tr/sanayi-i-nefise- mektebi).

yatını Araştırma ve İnceleme Derneği ise eğitim ve özellikle yetişkin ve kadın eğitimi alanında okutma, yetiştirme ve halk dershanelerinde eğitim çalışmalarına katılmayı amaç edinmiştir. Dernek yüksekokul ve üniversitelerde okuyan kadın öğrencilere burs vermiştir. Türkiye Soroptimist Kulüpleri Federasyonu (1953) genç kız ve kadınlara burs imkânları, gençlik kampları ve çeşitli eğitim projelerinin yanı sıra kadınların eğitimden daha iyi ve eşit koşullarda yararlanması için çalışmalar yürütmüştür. Kadın Haklarını Koruma Derneği (1954) kadınların eğitimi ile ilgili yayın, konferans, sergi, bilimsel araştırmalar yapmayı, eğitici kurslar açmayı ve burs vermeyi temel hedefleri arasına almıştır (Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi merkezi Vakfı, 2019).

1950'lerde kadınların ayrı örgütlenme ihtiyacı duymaları ve hatta kadın haklarını "koruma" refleksi göstermeleri de önemlidir. Bu derneklerin bir bölümü 1960'larda kamu yararına çalışan dernek statüsü kazanarak Cumhuriyetçi kadın hareketinin kurumsallaşması ve gelişmesi sürecinde rol oynayacaklar ve bu konumlarını 2000'lere kadar sürdüreceklerdir.

1960'lardan itibaren sol siyasetin yükselmesi ve göçle çeşitlenen kentlerde kadınlar arasındaki sınıfsal, kültürel çeşitliliğin artması da Cumhuriyetçi/Kemalist kadınların toplumsal cinsiyet temelli baskılara karşı çıkışlarını yönlendirebilecekleri alanın genişlemesine yol açmıştır. 1960 ve 70'li yıllarda Türkiye demografisindeki değişimler ve hızla devam eden köyden kente yer değiştirme sürecinde kadınların yaşamında da önemli değişimler olmaktaydı.[6] Dolayısıyla kadınların eğitim alanındaki sorunları da çeşitlenmeye başlamıştır. 1960 ve 70'lerin başla-

rında daha çok karma örgütler içerisinde taleplerini dillendiren kadınlar 1970'lerden itibaren ayrı örgütlenmeler de oluşturmaya başlamışlardır. Bu dönemde sol ve sosyalist kadın örgütlerinin sayısında artış yaşanmıştır: Demokratik Kadınlar Birliği, Devrimci Kadın Dernekleri Federasyonu, İlerici Kadınlar Derneği özellikle 70'lerde oldukça etkindir. Ancak sol siyaset içerisinde kadın sorununu dillendirmeye çalışan kadınların da bir önceki kuşak hemcinslerinin taşıdığı gerilim ile kadın taleplerini dile getirmeye çalıştıklarını görmekteyiz. Bu gerilim, kadın meselesinin büyük siyasal projelere eklemlenmesi ile oluşan bir gerilimdir (Akal, 2008: 120; Kılıç, 1998: 353).

1980 SONRASI
FEMİNİST HAREKETLER VE EĞİTİM

1980 sonrası kadın hareketinin eğitime ilişkin ürettiği siyaseti anlamak için, bu dönemde harekete yön veren farklı dinamikleri hesaba katmamız gereklidir. Bunlardan ilki 1980 sonrasında kadın hareketinin bağımsız, özerk bir feminist hareket olarak ortaya çıkışı; ikincisi küresel kadın hareketinin oluşmaya başlaması ve kadın hareketinin kimlik politikaları ekseninde ayrışmasıdır. Feminist hareketin 1970'lerden itibaren girdiği evrede toplumsal cinsiyet ilişkilerini, toplumsal rollerin ötesinde bir iktidar sorunu ve siyasi bir kavram olarak ön plana çıkarması da Türkiye'de de kadın hareketinin bağımsızlaşması ve radikal bir siyasal sorgulama sürecini hazırlamıştır. Bu nedenle 1980'lere daha çok hem hareketin düşünsel çerçevesinin belirlenmesi hem de örgütlenme arayışları damgasını vurmuştur. Daha önce kadın hareketinin gündemine girmeyen şiddet, evlilik, ev içi emek, cinsellik, cinsel şiddet, bedensel haklar gibi konular aktif bir mücadelenin konusu olmuştur. 1980'lerde feminist siyaset alanının açıldığını, 1990'larda ise açılan bu söylem alanının giderek kurumsallaşmaya başladığını da görüyoruz.

1980 sonrası feminizmin eğitim alanında ürettiği siyasetin, hareketin örgütlenme mantığına paralel bir şekilde geliştiğini söylemek mümkün: Yani hareket kadınları egemen cinsiyetçi yapılardan korumak ve kadınların seslerini bağımsız örgütlenme yapılarında dile getirmek hedefi ile eğitim kurumlarına da cinsiyetçiliği kurumlaştıran ve sürdüren kurumlar olarak yaklaşmıştır. Dolayısıyla bir önceki kuşak ve/veya çağdaşı Kemalist kadın hareketlerinden farklı olarak örgün eğitim alanına kadınların katılımından çok, mevcut alanın **cinsiyetçiliği** üzerinden söz üretmek yolu seçilmiştir. Örneğin; 1988 yılında gerçekleştirilen *Feminist Haftasonu* etkinliğinde kabul edilen ve hareketin düşünsel çerçevesini çizen Feminist Manifesto'da bu tutum **şu cümlelerle ifade** ediliyordu: **"...Kadının bedeni, emeği ve kimliğine el konulmuştur; dolayısıyla kadınların kurtuluşu için, erkek egemenliğini ve patriarkal ilişkileri kuran ve sürdüren bütün kurumlara; devlet, aile, eğitim sistemi, kitle haberleşme araçları, kapitalist ekonomi vb. savaş açılmalıdır" (Tekeli, 1998: 341). Bu tür bir manifesto kuşkusuz özel-kamusal arasındaki sınırları altüst etmenin yanı sıra, örgütlü yapılara olan kuşkuculuğu ve mümkün olduğunca erkek egemen sistemden "uzak kalma" motivasyonunu da beraberinde getiriyordu. Bu nedenle de önceki kuşaklardan gelen ve çağdaşları, Cumhuriyetçi kadın hareketine eleştirel bir mesafeden yaklaşmışlardır.**

Feminist teori ve toplumsal cinsiyet kavramlarının eş zamanlı olarak Türkiye'deki kadın hareketlerinin gündemine girmesi, feminizmin 1975'te BM Dünya Kadın On Yılı ilan edilmesinden sonraki süreçte hızla küreselleşmesi ile de bağlantılıdır. Bu nedenle de 1990'larda feminist hareket, küresel feminizmin dinamikleri ile paralel olarak da hızla kurumsallaşma sürecine girmiştir.

Cumhuriyetçi Kadın Hareketi ve Eğitimin Yeniden "Politikleşmesi"

Küresel feminizm ve kurumsallaşma süreci 1980 sonrasında Cumhuriyetçi kadın hareketini de etkilemiştir. Bu dönemde bir önceki dönemlerden gelen ve eğitim alanında hem örgütlenme hem de siyaset üreten Cumhuriyetçi kadınlar, Türkiye'de rejimin kadın ve "Atatürkçülük" söyleminin de değişmesinin etkisiyle egemen söylemden farklılaşmaya başlamışlardır. 1990'larda Cumhuriyetçi kadın aktivizmine katılan kadınların sayısı artmış ve bu hareket açıkça politik bir hareket haline gelmiştir (Çağatay, 2017: 26). 1980'lerin sonlarından itibaren kadın hareketi içerisinde etkili olacak Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği (ÇYDD) gibi pek çok Cumhuriyetçi kadın örgütü kurulmuştur. Laikliğin savunulması hedefi, bu örgütleri doğrudan eğitim meselesi ve başörtüsü meseleleriyle ilişkilendiriyordu. Örneğin; 1989'da ÇYDD'nin düzenlediği ilk etkinlik "Türkiye'de Laik Eğitime Geçişin Önemi" başlıklı panel olmuştu. Bu etkinliğin ardından ÇYDD 3.700 kadının imzası ile laikliğin tehdit altında olduğuna ilişkin artan endişenin dile getirildiği dilekçe, Cumhurbaşkanı'na gönderilmiş ve aynı yıl kadınlarla "Laikliğe Saygı Yürüyüşü" gerçekleştirilmiştir (Çağatay, 2017: 165). ÇYDD, 1990'da Anadolu'daki kız öğrencilere burs vermeye başlamış, 1995'te HEM Projesi ile ülkedeki pek çok Halk Eğitim Merkezi'nde kadınlara yönelik kadın ve çocuk sağlığı ve eğitimi, çevre, yurttaşlık ve hukuk konularında eğitimler verilmesine öncülük etmiştir. ÇYDD ayrıca okullar ve toplum merkezleri kurmuş; okul öncesi eğitimin geliştirilmesi, kız öğrenciler için yurt açılması için çalışmalar yapmış; kızların okullaşması, meslek edinmesi için yaygın projeler yürütmüştür. 1990'ların eğitim alanındaki yoğun faaliyetleri ve hızla şubeleşme sürecinin ardından ÇYDD, 2006 sonu ve 2007 yılı boyunca gerçekleştirilen Cumhuriyet mitinglerinde de yer almıştır.

Laiklik, 1980 sonrası dönemde Cumhuriyetçi kadın hareketinin toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine ilişkin meseleleri de çerçeveledikleri dil olmuş, özellikle kadın haklarına ilişkin yasal düzenlemelerin oluşturulması, ayrımcı yasa maddelerinin değiştirilmesi, Medeni Kanun değişikliği (2001), Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılması Sözleşmesi'nin (CEDAW) imzalanması gibi temel konularda bağımsız kadın hareketi ile de iş birliği içinde hareket edilmiştir. Örneğin; 30 civarı Cumhuriyetçi kadın örgütünün üyesi olduğu Türkiye Kadın Dernekleri Federasyonu (TKDF), ilk kez 1990 yılında 8 Mart kutlamalarına dahil olur; 1992'de ise eğitimde fırsat eşitliği, ücretli işe eşit erişim ve siyasette eşit temsil talebi ile 8 Mart'ı karşılar (Çağatay, 2017: 158). Medeni Kanun değişiklikleri çerçevesinde 1990'ların başında ortak çalışmalar yürüten 36 kadın kuruluşu, bir Protokol çerçevesinde bir araya gelerek 1995'te İstanbul Kadın Kuruluşları Birliği (İKKB) adı altında şemsiye bir kuruluş oluşturur. İKKB 1 Mart 1997'de Taksim Meydanı'nda laik eğitimin önemine dikkat çekmek için "Çiçek Eylemi" düzenlemiş, kız çocuklarının okullaşma süresini 8 yıla çıkaran kesintisiz 8 yıllık eğitimi desteklemiştir. İKKB üyesi kuruluşlar kız çocukların ve kadınların güçlendirilmesine yönelik seminerler, kurslar, hukuk okuryazarlığı ve kız öğrencilere yönelik burs programları yürütürler.

Çağatay, 1990'ların ilişki ve ittifak örneklerine rağmen eğitimle ilgili olarak başörtü meselesinde bağımsız feminist hareket ile Cumhuriyetçi/Kemalist kadın hareketinin ayrı düştüğünü belirtmektedir. Bu nedenle de 1980 sonrası dönemin kimlik temelinde bir diğer ayrışması da başörtülü genç kadınların eğitim kurumlarına girmesi meselesindeki karşıtlıkta açık ifadesini bulur. Başörtülü/Müslüman

veya dindar kadınların kamusal siyasal tartışmalarda görünür olması, feminist ve Cumhuriyetçi kadın hareketlerinin de bu tartışmalardaki konumlanışı arasında yaşanır.

Kimlik Temelinde Ayrışmalar ve Eğitim Projeleri

1990'larda Müslüman/Dindar ve başörtülü kadınlar gerek İslâmcı partilerin kadın kollarında gerekse türban yasağına karşı sokaklarda siyasal olarak varlık göstermişler, düşünce ve inanç özgürlükleri çerçevesinde türban yasaklarına karşı çıkmışlardır. Başkent Kadın Platformu, dindar kadınlara uygulanan ayrımcılıkları da mücadele alanı haline getirerek küresel toplumsal cinsiyet eşitliği gündemini takip eden bir insan hakları söylemi çerçevesinde başörtülü kadınların eğitim haklarının yanı sıra, yetişkin eğitimi, engelli çocuğu olan annelere yönelik destek, halk sağlığı eğitimi, dernek bünyesinde kadınlara yönelik kurslar gibi çalışmalar yürütmüştür. Yine başörtülü kadınların eğitim ve çalışma hayatından dışlanmasına karşı 1999'da kurulan Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Deneği (AKDER), özellikle eğitim alanında çalışmalar yürütmüş; eğitim bursları vermiş ve başörtüsü davalarının takipçisi olmuştur.

Feminist hareketi kimlik temelinde ayrıştıran bir gelişme de Kürt kadın hareketinin gelişmesidir. Kürt kadın hareketi eğitim ile ilgili siyasetini, anadil hakkı çerçevesinde şekillendirdiğinden, özellikle Cumhuriyetçi kadın hareketinin Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde kızların okullaşması ile ilgili faaliyetleri çerçevesine eleştirel yaklaşır. Ayrıca 1990'lı yılların ortalarından itibaren Kürt kadın örgütleri de kurumsallaşma sürecine girer. 1997 yılında Diyarbakır'da kurulan KAMER, kadının insan hakları perspektifi ile 2000'lerin başında Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı il ve ilçelerde örgütlenerek 23 şube açar. "Dünyayı Kadınlar ve Çocuklar Değiştirecek" adıyla yürüttüğü çalışmalar ile erken çocukluk dönemine ilişkin olarak cinsiyet ayrımcılığı içermeyen, şiddetsiz ve alternatif bir eğitim metodu geliştirmeye ve sürdürülebilir kılmaya çalışır. Ayrıca sığınmacı kadın ve çocuklara yönelik de ayrı programlar yürütür.

Aynı dönemlerde ÇYDD gibi Cumhuriyetçi dernekler ve Cumhuriyetçi kadın hareketi de STK'laşma süreci içerisinde Güneydoğu ve Doğu Anadolu bölgelerinde kızların okullaşmasını hedefleyen çalışmalar yürütür. 1990'ların ortalarında ayrıca Güneydoğu Anadolu Projesi (GAP) kapsamında bölgede devlet tarafından Çok Amaçlı Toplum Merkezleri (ÇATOM) kurulur, bu merkezlerde Kadın Emeğini Değerlendirme Vakfı, Anne Çocuk Eğitim Vakfı (AÇEV) gibi kuruluşlarda kadınlara yönelik olarak sağlık eğitimleri, okuryazarlık kurslarının yanı sıra örgü ve dikiş kursları gibi gelir yaratıcı beceriler de verilmeye çalışılır (Çağatay, 2017: 265). Fakat ÇATOM'daki faaliyetler Kürt kadın hareketi tarafından asimilasyonist olduğu gerekçesi ile eleştirilir. Ayrıca 2000'lerden itibaren AKP'nin devlet bürokrasisinin de yarattığı İslâmcı dönüşümlerle ÇATOM'lar daha çok bu çerçevede dönüşür; İslâmlaşma süreci Cumhuriyetçi kadın hareketinin bölgede çalışmasının zeminini ortadan kaldırır (Çağatay, 2017: 280).

1990'larda STK'laşma beraberinde eğitim alanında da küresel gündemlerin Türkiye genelinde yayılma ve kurumsallaşma süreci kadın hareketini de etkiler (Sancar, 2011: 101). STK'laşma, eğitim alanındaki perspektiflerin küresel gündemlerden de etkilenmesine yol açar. Özellikle yaşam boyu öğrenme, yetişkin eğitimi, kültürlerarası diyalog gibi alanlar da ön plana çıkar. Bu nedenle gerek Cumhuriyetçi gerek muhafazakâr/dindar gerekse Kürt kadın hareketlerinde küresel feminizm ile ilişkili bir düzlemde ve

Bugün, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi olarak eğitim veren Fındıklı Sanayi Nefise Mektebi (https://www.turanakinci.com).

kimi zaman bir araya gelerek çalışma yürütme süreci yaygınlaşır.

1997 yılı ve 28 Şubat süreci hem kadın örgütleri arasındaki kimlik temelindeki bölünme hem de eğitim alanındaki politika değişimleri bakımından önemli bir dönemeçtir. "Post-modern Darbe" adıyla da anılan 28 Şubat kararları, MGK tarafından hükümete laikliğin korunması yönünde bir dizi eylem alanı çizmiştir. 28 Şubat'ın hemen öncesinde 11 Şubat 1997 tarihinde Cumhuriyetçi kadın örgütlerinin katılımı ile "Şeriata Karşı Kadın Yürüyüşü" gerçekleştirilmiş ve bu yürüyüş sonrasında Cumhuriyet Kadınları Derneği kurulmuştur. Bu süreç Cumhuriyetçi kadınların eğitim alanındaki faaliyetlerini artırmalarına ve eğitim meselesinin kadın grupları arasında "politikleşmesi" ve kimlik temelinde kemikleşmesine de yol açar.

Bağımsız feminist grupların eğitim alanında yaptıkları çalışmalar daha çok doğrudan kadına yönelik olarak hazırlanan yetişkin eğitimi programlarıdır. Bunun günümüze kadar süregelen örneklerinden biri, Kadının İnsan Hakları Yeni Çözümler Derneği'nin (KİH-YÇ) kadının insan hakları alanında yürüttüğü eğitimlerdir.[5] 1990'lı yılarda özellikle kadınların okuryazarlığı, ileri okuryazarlık, insan hakları ve kadınların güçlenmesi alanında küresel gündemlerin etkisi ile de gelişen yaygın eğitim alanı, Anadolu'da da uygulama alanı bulmuştur. Örneğin, KİHEP 56 ilde uygulanmış, AÇEV kırsal alanda da çalışmalarını sürdürmüş, yerelde kurulan kadın dernekleri de yaygın eğitim, çeşitli kuruluşların kadın güçlenmesi ile ilgili programlarına dahil olmuştur. 1998 yılında kurulan Antalya Yerel Gündem 21 Kadın Meclisi, kadınlar için okuma yazma ve bilgisayar kursları gibi çeşitli eğitim programlarını hayata geçirir (Eroğlu Üstün vd., 2002: 234-235), Antalya Kadın Danışma merkezi ve Dayanışma Derneği ise liselerde toplumsal cinsi-

yet eğitimleri verir, kadının insan hakları eğitimleri programlarını yürütür. İstanbul'da 1999 yılında Marmara depremi sonrasında kurulan Mavi Kalem Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği de özellikle kız çocuklarının eğitime katılımı ile ilgili projeler yürüterek risk altındaki genç ve çocuk gruplarına yönelir, genç kızları güçlendirmek için sahada çeşitli çalışmalar yapar.

1990'lar ve sonrasındaki dönemin bir önemli dinamiği de kadın hakları ve toplumsal cinsiyet eşitliği temasının kurumsal sorumluluk projeleri kapsamında özel sektörde de yaygınlaşmaya başlamasıdır. Özel sektörde kadın örgütleri ile kurulan ortaklıklar yoluyla özellikle kız çocuklarının eğitimi alanında çok sayıda proje yürütülür.

2000'LERDE KADIN HAREKETLERİNİN BİRLİKTE ÇALIŞMA DENEYİMLERİ VE EĞİTİM

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) ilk dönemleri ile iktidarın belirgin bir antifeminizm söylemi ile kadın hareketine açıktan cephe aldığı 2011 sonrası dönemi ayrı olarak değerlendirmek gereklidir. 2000'ler bir yandan feminizmin hem kuşaklar hem bölgeler arasında yaygınlaştığı yıllardır. Ayrıca 2000'lerin başları feminist hareketin farklı örgütleri arasında ittifak ve iş birliği içerisinde çalıştığı canlı bir dönem olarak göze çarpmaktadır (Küçükkırca, 2018: 26). TCK Eylem Platformu'nun ve Kadın Koalisyonu'nun oluşturulması gibi deneyimler bu verimli ilişkinin ürünleridir. 2000'lerde bu iş birliği deneyimini, CEDAW gölge raporlarının hazırlanması ve TCK değişikliklerinde görmek mümkündür. 2010 sonrasında da kürtajın yasaklanması girişimi ve kriminalize edilmesine karşı, Gezi Parkı eylemleri ve öncesinde yaşam alanlarına yönelik müdahalelere karşı, çocuk istismarına ve erken evliliklerin meşrulaştırılmasına karşı birlikte hareket edilir. Ayrıca, Cumhuriyetçi kadın grupları da dahil, farklı feminist gruplarla Kürt kadın hareketi, Sığınaklar Kurultayı, Kadın Kurultayı, Barış için Kadın Girişimi, 8 Mart Kadın Yürüyüşleri ve Yerel Gündem 21 gibi platformlarda bir araya gelmeye devam etmişlerdir (Bozgan, 2011: 771). Amargi, Barış için Kadın Girişimi (2009) gibi girişimler de kimlik temelinde ayrışan farklı feminist grupların farklılıkları ile siyaset yapma pratiklerini deneyimlemeleri açısından önemli zeminler olmuştur. Ancak özellikle dindar-İslâmcı kadın hareketi ile seküler kadın hareketleri arasında yakınlaşma ve iş birliği özellikle eğitimde dinselleşme ve genel olarak İslâmlaşma adımları nedeniyle gelişememiştir.

Bu süreçte diğer feminist gruplar da AKP'nin hızla yükselen eğitimde dinselleşme pratiklerine daha evrenselci bir yerden, patriyarkanın dinci-neoliberal yeni biçimlenişi açısından yaklaşmıştır. Örneğin; Sosyalist Feminist Kolektif (SFK) 2000'lerin sonlarında düzenlediği kampanyalar, yayınlar ve eylemlerle AKP'nin neoliberal-muhafazakâr toplumsal cinsiyet politikasına işaret etmeye başlamıştır (Çağatay, 2018: 70). Özellikle Erdoğan'ın Cumhurbaşkanı seçilmesinden sonraki dönemde eğitim alanındaki dinî muhafazakârlaşmanın tehlikelerine dikkat çekmiştir. Örneğin; okullardaki kılık kıyafet yönetmeliğinin değiştirilmesinden sonra yayınladığı bildiride imam hatip okullarının artması, "dindar nesiller yetiştirme" yolunda atılan adımlar, din dersleri, kız çocuklarının okullaşma oranını olumsuz etkileyen 4+4+4 eğitim sistemi, kadın bedeninin, çocukluktan itibaren cinsel bir nesne olarak görülmesine karşı çıkmıştır.[6]

1990'larda görünürlük kazanmaya ve 2000'li yıllarda kurumsallaşmaya başlayan LGBTİQ+ hareket de eğitim sisteminin cinsiyetçiliği, heteronormatifliğini deşifre etmeye yönelmiştir. Özellikle cinsel

kimliğini açık olarak yaşayan yeni nesillerin artmaya başlaması, üniversitelerde LGBTİQ+ öğrenci kulüplerinin artması, hareketin toplumsal yaşamda ve özel olarak da eğitim kurumlarında cinsel kimliklere yönelik ayrımcılık karşısında çalışmalar yürütmesi de eğitim alanında önemli deneyimlerdir.

2000'lerde eğitim alanında feminist hareketin konumlanışını anlamak için önemli olan bir diğer dinamik de neoliberalleşme sürecinin gerek eğitim alanında gerekse kadın örgütlenmesi alanındaki etkileridir. Küresel gündemlerle eklemlenme farklı kadın gruplarının –ve LGBTİQ+ gruplarının– kadınların insan hakları söylemi çerçevelerinde eylem alanlarını geliştirmelerine sebep olmakla birlikte; eğitimde hızlanan piyasalaşma, kamusal eğitim olanaklarındaki daralma, niteliksizleşme gibi alanlarda politika geliştirmelerinin önünde de engel oluşturmuştur. Eğitimde piyasalaşma, bir hak olarak kamusal eğitimin kız çocukları ve genç kadınlar için önemi, eğitimde cinsiyetçilik gibi konular daha çok Eğitim-Sen gibi sendikalar ya da karma örgütlerdeki kadınlarca gündeme getirilmiştir. Örneğin; Eğitim-Sen'in son yıllarda düzenli olarak yayımladığı Eğitimde Cinsiyetçilik Raporları buna bir örnektir. Bu alanda feminist birikim ve bakış ile eğitimi kamusal bir hak olarak ele alan sol ve sınıf temelli siyaset arasındaki bağlantı bu örgütlerdeki karma örgütlerdeki feminist kadınlarla sınırlı kalmıştır.

Anti-feminizm, Eğitimde Dinselleşme ve Otoriterleşme Döneminde Eğitim Siyaseti

Türkiye'deki kadın hareketlerinin son dönemlerdeki ittifak ve iş birliği ilişkilerini konu edinen çalışmasında Küçükkırca, 2007 sonrasında, 2000'lerin başında görülen ortak çalışma enerji ve verimliliğinin azaldığını; bunda bir ölçüde hükümetin yapıcı tavrının yerini, kadın hareketini görmezden gelen taleplerini dinlemeyen tavrının rol oynadığını belirtmektedir (Küçükkırca, 2018: 26). Bu tavır 2010 sonrasında tümüyle dışlamaya ve düşmanlaştırmaya dönecektir.[7]

2010 sonrası dönemde kadın örgütleri açısından devlet-kadın örgütleri arasındaki ilişkilerin değişimini belirleyen dinamikler; küresel cinsiyet eşitliği rejiminin karşısında neoliberalizm ve otoriter sağ dalgaların yükselişi, Türkiye'nin AB sürecinin ve tam üyelik perspektifinin zayıflaması ve AKP'nin toplumsal cinsiyet eşitliğini reddederek kadın haklarını yeniden tanımlaması ve açıkça anti-feminist bir tutum almasıdır. Bu ortam farklı kimlikler ekseninde ayrışan hareketleri, çeşitli platformlarda kazanımların savunulması temelinde buluşturmaktadır. 2010 sonrası bu birliktelik döneminin bir önemli etkisi de bir bütün olarak örgün eğitim alanının, seküler eğitimin savunulması ihtiyacının ortaya çıkmasıdır. Her ne kadar hükümetin kadın örgütlerini dışlaması, 2000'lerin başlarında olduğu gibi siyasa yapım süreçleri bakımından birlikte örgütlenmenin zeminini kaldırmışsa da hareketleri özellikle eğitimdeki dinselleşme ve niteliksizleşme gibi konular bakımından bir karşı-kamu temelinde toplamıştır. Eğitim konusunda kadın örgütleri cephesindeki bu alarmın izlerini CEDAW Komitesi'ne sunulan 2010 ve 2016 Gölge Raporu'ndan da izleyebiliriz. Bu raporlarda eğitim, 2005 raporundan farklı olarak ayrı bir başlık altında ve çok kapsamlı bir çerçevede ele alınmış; okuryazarlıktan, bölgesel eşitsizliklere ve anadil meselesine; eğitimin niteliğine ilişkin sorunlardan yaygın eğitim ve meslek eğitim alanlarına; ders materyallerindeki cinsiyetçilikten anne baba eğitimlerine; erken çocukluk eğitiminden eğitimde çoklu ayrımcılıklara kadar, eğitimde toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine ilişkin meseleler bütüncül ve kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır.[8] 2016 raporunda ayrıca 4+4+4 eğitim sis-

temine geçilmesinin kız çocukların okullaşma oranlarına olumsuz etkisi, erken evlilikler, cinsel kimlik ve cinsel yönelim ayrımcılıkları, ayrıştırılmış eğitim, eğitim kurumlarında cinsel istismar gibi sorunlara da yer verilmiştir.[9]

2010 sonrasında, devletle olan kurumsal ilişkilerin zayıflamasından hareketle Türkiye'de feminist politikanın düşüşe geçtiği düşünülmektedir. Oysa eğitim konusundaki konumlanışlar da Çağatay'ın belirttiği ortak karşı kamu alanının bir örneği olarak görülebilir (Çağatay, 2018: 58). Hükümet tarafından muhatap alınmamak, kurumsal süreçlerden ve siyasalardan dışlanmak ve toplumsal cinsiyet düzeninin muhafazakâr-aileci-neoliberal yeniden restorasyonu farklı kadın gruplarını kritik bir dönemeçte hem güçlü bir aktör hem de güçlü bir muhalif zemin düzleminde bir araya getirmiştir. Ancak bir yandan da iktidarın baskısı Olağanüstü Hal ilanı sonrasında artmıştır. 2016 yılında sahada çalışmalar yapan onlarca kadın örgütü OHAL KHK'ları ile kapatılmıştır. Aralarında Van Kadın Derneği, Muş Kadın Çatısı Derneği, Muş Kadın Derneği, Gökkuşağı Derneği, SELİS Kadın Derneği, Anka Kadın Araştırmaları Derneği'nin de bulunduğu bu dernekler sahada kadınların eğitimi alanında da önemli çalışma ve projeler yürütmekteydi. LGBTİQ+ harekete yönelen kriminalizasyon, yasaklama ve baskı da OHAL dönemi ve sonrasında daha da artmıştır.

Küresel toplumsal cinsiyet eşitliği rejiminin dünya genelinde yükselen otoriter, dinci, muhafazakâr güçler ve politikalarca zayıflatılmaya çalışılması, feminist siyasetin ürettiği farklı politika alanlarını bir araya getirme zorunluluğunu doğurmaktadır. Bu dönemde kesişimsel bir feminist siyaseti farklı kimlikler temelinde ayrışan hareketleri bir araya getiren örgütsel bir ilke olarak görmek çok önemlidir. Bu çerçevede bütünsel bir bakış benimsemek; eşitlik ve özgürleşme arasındaki ilişkiyi önemsemek; mücadelede yerel diller geliştirmek; devlet-piyasa-kadın hareketi eklemlenmesinin konjonktürel ve kırılgan yönlerinin farkında olmak; örgütlenme ve faaliyet yürütmede yeni yöntem ve araçlara açık olmak; otoriter rejimlerdeki başka kadın deneyimleri ile ilişkide olmak, karşılıklı öğrenmek zaruri hale gelmiştir. Eğitim alanı bu tür bir eklemlenmenin, sınıf, etnisite, toplumsal cinsiyet ve farklı nesiller arasında böyle kesişimsel bir siyaset pratiğinin üretilmesine elverişli bir alandır. Üstelik ülkemizde kadınların eğitim mücadelesinin yüzyıllık deneyimi içerisinde önceki kuşaklardan öğrenilecek önemli bir birikim de mevcuttur. Kamusal ve seküler eğitim; kadınlar için örgün ve yaygın eğitim bağlantısı, eğitimin niteliği ve istihdamla ilişkisi ve çocuklarının eğitimlerine ilişkin kaygılarıyla nesiller arası bir güçlenme stratejisi olarak eğitim, tüm yönleri ile feminist mücadelelerin alanı olmalıdır. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu anlamda kadınlara aynı dönemde açılan bir diğer meslek alanının da ebelik okulları olduğunu ekleyelim.

2 Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile laik eğitim, kız ve oğlan eşit bir biçimde tüm öğrenciler için kamu okullarında bir hak olarak tanımlanıyordu.

3 Karma eğitim temel kural olmakla birlikte, az sayıdaki Kız ve Erkek İlseleri de 1999 yılında karma eğitime açılarak, tek cinse ait okul tamamen kaldırılmıştır.

4 Kuşkusuz bu 1945 öncesi dönemde eğitimde cinsiyetçiliğin bulunmadığı ve/veya kadınların aile içi sorumluluklarla tanımlanmadığı anlamına gelmemektedir. Kamusal alandaki kadın figürü Cumhuriyet rejiminin sembollerinden biridir, bu nedenle vurgu kamusal yurttaşlık

alanındadır. Ancak bu vurguya paralel olarak Kız Enstitüleri gibi programlar (Akşit, 2005) ya da karma okulların programlarında da cinsiyetçi uygulama ve içerikler görülür. Örneğin başlangıçta oğlanların beden, kızların ev idaresi, dikiş derslerine girmeleri gibi. Kamusal alana çıkan meslek sahibi kadın vurgusu ile paralel hane içi rollerini yerine getiren modern eş ve anne imgesi de her zaman dolaşımda olmuştur. Cumhuriyet dönemi toplumsal cinsiyet rejimi, kadınların hane içi rollerine fazlaca dokunmayarak kamusal alana çıkan ve meslek sahibi olan kadınlar da dahil olmak üzere tüm kadınlarla bir "ev hanımlığı sözleşmesi" yapmış gibidir. "Ev hanımlığı" sözleşmesi, Türkiye'deki cinsiyet düzeninin sürekliliik arz eden bir hane rejimidir. Bu anlamda "hanımlık" hem ev içi cinsiyetçi işbölümüne hem de beden üzerindeki denetim ve cinsel ahlâka dayanan bir tanımlamadır ve eğitim ve iş piyasasındaki cinsiyet rejimlerinin temel parametrelerindendir.

5 KİH-YÇ Derneği de küresel feminist gündem ile eklemlenerek gelişen bir örgütlenme olarak 1993 yılında kurulmuş ve o dönemden bu yana kadınların insan hakları konusunda ulusal ve uluslararası eğitim programları geliştirmiştir. Derneğin geliştirdiği Kadının İnsan Hakları Eğitim Programı (KİHEP) 1995 yılından bu yana Türkiye genelinde uygulanmaktadır. 1998-2012 yılları arasında ağırlıklı olarak Başbakanlık Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu (SHÇEK) ile iş birliği içerisinde uygulanan KİHEP, 2011 yılında SHÇEK'in lağvedilmesinden sonra belediyeler ve kadın örgütleri ile iş birliği içerisinde uygulanmaktadır.

6 https://t24.com.tr/haber/kiz-cocuklarinin-bedeni-sizin-ideolojik-savas-alaniniz-degildir,276 867

7 2010 bu anti-feminist söylemin en yetkili ağızdan dile getirildiği bir dönemece işaret eder. Başbakan R. T. Erdoğan'ın 2010'da kadın örgütleri ile yaptığı toplantıda kadın erkek eşitliğine inanmadığını, bu nedenle fırsat eşitliği kavramını kullandığını, kadın ve erkeğin birbirinin "mütemmimi" olduğu yolundaki sözleri sonrasındaki dönemde yalnızca söylemsel olarak değil, politika ve uygulamalarla da hayata geçirilecektir. Bu politika ve söylem değişimi için bkz. bkz. Öztan, 2014.

8 Türkiye'nin Kadına Karşı Ayrımcılığı Önleme Komitesi'ne Sunduğu Altıncı Periyodik Rapor için STK Gölge Raporu, Temmuz 2010. Bkz. http://kadinininsanhaklari.org/wp-content/uploads/2018/06/CedawTR6.pdf

9 Eğitim-Sen(2016), 2016 Yılsonu Eğitimde Cinsiyetçilik Raporu, http://egitimsen.org.tr/wp-content/uploads/2016/12/E%C4%9E%C4%B0T%C4%B0MDE-C%C4%B0NS%C4%B0YET%C3%87%C4%B0L%C4%B0K-RAPORU-2016.pdf

*Türkiye'de Feminist Yayıncılık Üzerine**

CEMRAN ÖDER

Kendini Avrupa'nın ilk bağımsız feminist yayınevi olarak tarif eden Editions des Femmes, 1973'te Paris'te Antoinette Fouque tarafından kurulur. Fouque, Fransa Kadın Özgürlük Hareketi'nde (Mouvement de Libération des Femmes en France) yürüttükleri mücadelenin sonucu olarak yayınevinin kuruluşunun gerçekleştiğini belirtir.[1] Kuruluş sürecinde editoryal bir deneyimden ziyade, politik bir deneyimin altını çizer. İngiltere'de de durum benzer bir süreci izler. 1972 yılında Carmen Callil kadınların yazdığı bir yayınevi hayaliyle *şirret* bir yayınevi kurar; Virago Books[2] (Londra). 1970'leri takip eden sonraki on yılda feminist yayıncılığın örnekleri dünyanın pek çok ülkesine yayılır; Amerika Birleşik Devletleri New York Üniversitesi bünyesinde yayın yapan Feminist Press (1970), Avustralya'da Spinifex, Güney Afrika'da Flora Nwapa ve Co. ve Sritti ya da Sechaba, Japonya'da Domes, Şili'de Cuarto Propio, Fas'ta Le Fennec, Pakistan'da Shirkat Gah, Nepal'de Asmita ve Hindistan'da Kali ve Yeni Delhi'de Zubaan[3] yayıncılık alanına kadınların sesini doğrudan taşıyan feminist yayıncılardır.

Türkiye'de feminist yayıncılıktan söz edebilmek için Avrupa'ya kıyasla yaklaşık on yıllık bir gecikmeyle gelen ikinci dalga feminist hareketin etkisini beklemek gerekecektir. Avrupa'daki örneklerde olduğu gibi, Türkiye'de feminist yayıncılığın gelişiminde de başlı başına politik mücadelenin tohumları bulunmakla birlikte, neredeyse birbirine paralel eş zamanlı işleyen iki sürecin belirleyici olduğunu gözlemliyoruz. İlki, kadın hareketinde Osmanlı'dan bugüne sesini duyurmanın en etkin araçlarından biri olan *dergicilik*[4] deneyimi olurken diğeri, kısmen bilinçli başlayan, bazı yayınevlerinin feminizmin temel metinlerini Türkçeye çevirmeleriyle oluşturdukları *kadın kitaplıklarıdır*. Her iki süreç de doğrudan feminist bir kitap yayıncılığına aktarılacak olan kültürel sermaye birikimine katkı sağlar. Türkiye'de feminist literatür öncelikle "çeviri" üzerinden ilerlemiş, ardından "telif" (yerli yazarların kitapları) eserler gelmiştir.

1960'ların ikinci yarısında Payel Yayınları'nın Simone de Beauvoir'ın *İkinci Cins*'i (1965) ve Sheila Rowbotham'ın *Kadın'ın Gizlenmiş Tarihi* (1973), Kate Millett'ın *Cinsel Politika* (1973), Shulamith Firestone'un *Cinselliğin Diyalektiği* (1979) kadınların zihnini açan, aradığı soruların yanıtlarını bulduğu yayınlar

(*) Türkiye'de feminist yayıncılığın izini süreceğimiz bu yazı dergicilik ve gazetecilik gibi yazının diğer türlerinden ziyade, odağına kitap yayıncılığını almaktadır. Farklı bir tür belirtilmedikçe yazının tamamında sözü edilen yayıncılık "kitap yayıncılığı"nı betimlemektedir.

arasındadır. Payel ile birlikte Betty Friedan, Marilyn French gibi kadın özgürlüğü klasiklerini çeviren E Yayınları'nı da unutmamak gerekir. Binlerce kadın için belki de ilk "bilinç yükseltme" ve dolayısıyla feminizme ilk adımın atılmasını sağlayan bir "giriş" niteliğindeki yayınlardır bunlar. Emek Ergun'un bu ciltte yer alan makalesinde –"*Türkiye'de Feminizmin Çeviri Kokan Tarihi*"– vurguladığı gibi "çeviri" feminist hareketin tarihi açısından çok kıymetlidir. Literatür oluşturma kaygısı baskındır ve çevirinin temel odaklarından biri feminizmin kavramlarını tanımak, tartışmak ve tartıştırmak böylece kadınların gündemine taşımaktır.

1980-2000 arası dönemde, üniversitelerde Kadın Çalışmaları bölümlerinin açılmasıyla birlikte feminizm odaklı tezler, sunulan bildiriler, konferanslar ve söyleşilerle yoğun bir üretim gerçekleşmiştir. Dolayısıyla tüm bu üretim yazın ve yayın alanını beslemiştir. 1970'lerde yayıncılar tarafından keşfedilen kadın kitaplığı bu defa *bilinçli* olarak feminist metinlerin basılması şeklinde tezahür eder. Feminist kitaplar basan yayınevleri arasında İletişim Yayınları, Afa, Metis Yayınları, Ayrıntı, Sel, Bağlam, Agora, Yazın, Amaç, Pencere, Belge, Yordam, Çitlembik, İz, Avesta, BGST Yayınları, Notabene bulunmaktadır.

Kültür yayıncılarının feminist kitaplar yayınlaması literatüre çok değerli katkılar sunarken yayıncılık alanında bir feminist yayınevinin varlığı çok daha farklı bir anlam taşır. Politik odağı ve üretim yoğunluğu, feminist yayınevini diğerlerinden ayrıştırır. Örneğin; feminizm literatürüne en çok katkıyı sunan yayınevlerinden İletişim Yayınları'nın yaklaşık 35 yılda "Kadın ve Toplumsal Cinsiyet" başlığı dizisi altında altmış sekiz kitap yayınlamış olması karşısında, Ayizi Kitap sekiz yıl içinde altmış üç başlığa ulaşmıştır. Feminist bir yayınevinin yayıncılık alanında varlığı, üretimin yanı sıra yazarı ve okuruyla ilişkilenme biçimi, feminist hareketle olan bağı gibi unsurların beslediği simgesel sermayesiyle de diğer yayıncılardan ayrışır.

Antoinette Fouque, Editions des Femmes Yayınevi'nin kurucusu, aktivist.

Türkiye'de günümüze kadar üç feminist yayınevi oluşumundan söz edebiliriz. Bunların ilki, Kadın Çevresi Yayınları, ikincisi Ayizi Kitap ve üçüncüsü Güldünya Yayınları'dır.

KADIN ÇEVRESİ YAYINLARI

Türkiye'nin ilk feminist yayınevi olarak bilinen Kadın Çevresi Yayınları, YAZKO'dan ayrılan kadınlar tarafından kurulur. Dönem itibariyle dernek kurmanın zorluğu nedeniyle şirket olarak kurulan Kadın Çevresi Yayıncılık, Hizmet ve Danışmanlık Şirketi (1984), ilk feminist yayınevi olmakla birlikte "feminist yayınevi" olarak kurulmaları bilinçli bir tercihten ziyade, koşulların getirdiği bir durum olarak ortaya çıkar. Önce bir kitap kulübü olarak bir araya gelen, okumalar yapan kadınlar aslında dergi çıkarma niyetindedir, ancak bunun için önce feminist literatürü tanımaları gerektiğini fark ederek kitap çevirmeye girişirler. Gülnur Savran bu dönemi ideolojik birikim oluşturma ve bir "mayalanma dönemi" olarak ifade eder.[5]

Şirin Tekeli, bir röportajında YAZKO'daki sürecin başlangıç motivasyonunun "feminizmi öğrenmek" olduğunu belirtirken Juliet Mitchell'in *Kadınlık Durumu* (1985) kitabının çevirisinin aslında feminist literatürle tanışmalarını sağladığını vurgular.[6] Kadın Çevresi Yayınları'nı farklılaştıran temel unsur, alanında bir ilk olmasının yanı sıra bir "okul" işlevi görmesidir.[7] Yayınladıkları kitaplar arasında *Kadınlık Durumu*/Juliet Mitchell (1985), *Evlilik Mahkümları* / Lee Comer (1984), *Feminizm* /Andrée Michel (1984), *Ben Bir Feministim*/Simone de Beauvoir (1986), *Bağır Herkes Duysun*/Kolektif (1988) bulunmaktadır.

Kitap yayıncılığında uzun soluklu olmayan Kadın Çevresi'nin, ardından feminist yayınevlerinin kurulması için neredeyse otuz yıl beklemek gerekecektir.

AYIZI KİTAP

2010 yılında Aksu Bora, Selma Acuner ve İlknur Üstün tarafından kurulan ve altmış üç kitap başlığına (Ocak 2019) ulaşan Ayizi Kitap hem yerli hem çeviri kitaplar basmakla birlikte ağırlıkla yerli eserler yayınlama konusunda hassasiyet gösterir. Dokuz yıl yayın hayatına devam eden *Amargi* dergisi ile feminist yayıncılık deneyimini yaşayan Aksu Bora ve İlknur Üstün, oradaki birikimlerini yayınevine taşırlar.[8]

Ayizi, kadın anlatı/biyografilerden edebiyata, tiyatroya, araştırma-incelemeye değin geniş bir yazın alanına seslenmiştir. Yayıncılığı sadece kitap yayınlamanın ötesinde algılayarak okurla buluşma imkânlarını söyleşiler, atölyeler aracılığıyla yürütmüş ve aynı zamanda yan yana duruşa önem atfeden bir platform da yaratmıştır. Bunun yanı sıra Ayizi'ni bir feminist yayınevi olarak farklı kılan, önce yazarıyla kurduğu ilişki, çalışma biçimi ve kadınlara ilham verecek hikâyeleri, anlatıları bulup yayınlamasıdır.

Yayınevinin kurucularından Aksu Bora, deneyimin kalıcı kılınması amacıyla yola çıkan Ayizi'nin, kadınların anlatacak çok hikâyesi olduğunu, bunun desteklenmesi gerektiğini ve bunun için edebiyatın iyi bir araç olduğunu vurgular.[9] Kadınların desteklenmesi noktası, Ayizi'ni yayıncılık alanında ayrıştıran bir konumda tutar. Yazarı, çevirmeni, editörü gibi kendi ağında bulunan paydaşlarıyla ilişkilenme biçimi bu ayrımın bir boyutu olurken odağına çeviriden çok yerliyi alarak kadınların daha çok yazmasını desteklemesi de diğer boyutu oluşturur.

Bu yazının kaleme alındığı günlerde (Ocak 2019) Ayizi, artık yayıncılığa ekonomik olarak devam edemeyeceğini açıklayarak kapandığını duyurdu. Fakat Ayizi'ni yayıncılık alanındaki diğer oyunculardan ayıran önemli bir ayrım bulunmakta, bu da feminist bir yayınevi olması. Dolayısıyla, Ayizi Kitap'ı ayakta tutacak bir satış sirkülasyonunun sağlanamamış olması feminist hareket ve örgütlülüğünün gücüne dair de bize fikir vermektedir. Feminist bir yayınevinin kapanması yayıncılığın Türkiye'deki durumunun somut göstergesi olduğu kadar, feminist hareketin gücü ve örgütlülüğünün aldığı halin de ifadesi olarak okunabilir.

GÜLDÜNYA YAYINLARI

Yazının girişinde sözünü ettiğimiz gibi dergicilik, feminist yayıncılığa giden yolda kilometre taşlarından biridir. Güldünya Yayınları da Kadın Kültür ve İletişim Vakfı tarafından çıkarılan *Pazartesi* dergisinin getirdiği kültürel ve sosyal sermaye birikimiyle ortaya çıkar. 2014 yılında kurulan yayınevi, adını 2004'te ağabeyleri tarafından katledilen Güldünya Tören'den alır. Feminist teori ve politikanın yanı sıra kadınların kaleminden eserleri basmak yayın politikasını oluşturur. Bugüne kadar (2019) beş yılda on beş kitap yayınlayan Güldünya Yayınları, bağımsız ve küçük öl-

Feminist yayınevleri bir arada olmanın önemine inanıyor. Etkinlikler yayınevlerinin ayrılmaz bir unsuru.

çekli bir yayınevi olarak "feminist teori ve politikanın yanı sıra, kadınların kaleminden özgürlükçü edebiyat, tarih, sanat ve bilimde kadınların görünürlüğü üzerine metinler"[10] basmak olarak belirtir yayın politikasını. Yayınevi'nin kurucularından Ayşe Düzkan, akademinin yön verdiği feminist yayıncılık yerine sadece kuram değil edebiyattan da beslenen ve farklı feminist pratikleri de kucaklayan bir yerde olma düşüncesiyle Güldünya'nın kurulduğunu belirtir.[11] Genel trendler üzerinden yapılan yayıncılığın ötesinde, başka kadınların neler yazdıklarını takip etmenin önemine vurgu yaparak yayıncılık yürütürler. Düzkan, pek çok yayınevi feminist metinler, kitaplar basıyorken bunun da bir piyasa yarattığını, fakat "bazı kitaplar"ın kendine alan bulamadığını ve Güldünya'nın bu alanı oluşturduğunu belirtir. Örneğin, Yeni Güney Asya Feminizmleri (Srilla Roy) Türkiye'de çok da bilmediğimiz özellikle Bangladeş, Hindistan gibi Asya'daki kadın hareketinin sesini duyurur. Bugüne kadar ağırlıklı Batı feminizmini anlatan, kuramları Türkçeye taşıyan kitaplar yerine Güney ve Doğu'daki güçlü feminist hareketleri yansıtma amacını taşıyan Güldünya Yayınları, ağırlıklı olarak çeviri kitaplar basmaktadır.

SONUÇ YERİNE

Kadın Çevresi biraz el yordamıyla girdiği feminist yayıncılık yolunda çok kıymetli bir iş yaparak tüm enerjisini "çeviri" kitaplar yayınlamaya ayırmıştır. Ancak Kadın Çevresi'nin temelde derdi bir feminist yayınevi olarak yola devam etmek olmamıştır. Bir sonraki kuşakla arasındaki temel fark Güldünya'nın da Ayizi'nin de bilinçli olarak feminist yayıncılık yapma tercihleridir. Bu tercih bir yayın politikası belirlemeyi getirirken neden feminist yayıncılık yaptıklarının ve nasıl bir feminist yayıncılık izleyeceklerinin de cevabını ve-

rir. Güldünya ve Ayizi'nin yayıncılık politikaları birbirinden ayrışır. Ayizi, yerel üretimi beslemenin önemine inanarak kadınları teşvik etmeyi düstur edinir. Güldünya ise farklı coğrafyadaki deneyimleri buraya taşımayı önemseyerek daha çok çeviri aracılığıyla ilerler. Emek yoğun geçen üretim sonucunda kapanmak durumunda kalan Ayizi'nin ardından Güldünya halihazırda varlığını devam ettiren tek feminist yayınevidir.

Bir feminist yayınevinin varlığını sürdürebilmesinin ve dahası güçlenerek bunu yapabilmesinin yollarını araştırırken Birleşik Krallık'taki durumun bizim açımızdan güçlü bir örnek oluşturabileceğini öne sürebiliriz. Güçlü bir feminist yayıncılık geleneği olan Birleşik Krallık'ta, feminist yayıncılığın varlığını sürdürebilme koşullarının başında elbette yayıncılığın sektörleşmiş olması geliyor. **Feminist kitabevleri, feminist okuma grupları, kitap kulüpleri ve bir feminist edebiyat ödülünün –*The Fawcett Prize*– varlığı dinamik bir okur profili yaratıyor. Her yıl Birleşik Krallık çapında kutlanan *Feminist Kitaplar İki Haftası* (2019 yılında 4-18 Mayıs tarihlerinde gerçekleşti) etkinliğe katılan kitabevlerinin on beş gün boyunca vitrinlerini feminist yayınlara açmasını sağlıyor. Yayınlanan kitaplar görünür kılınırken kitabevleri feminizmle ilk kez tanışacak yeni okurları da kucaklamış oluyor. Dolayısıyla, hem yayıncılığın bir sektör olarak gelişimi hem de feminist hareketin dinamizmi feminist yayıncılığın uzun soluklu olmasına imkân veriyor. Örgütlülükle bağını koparmayan, kadın hareketiyle kol kola yürüyen, farklı feminizmleri ve kadın deneyimlerini paylaşacak feminist yayınevlerini ayakta tutmanın yolu, okur ayağını güçlü tutmaktan ve kuşkusuz feminist hareketin örgütlenme gücünden geçiyor.** ❐

DİPNOTLAR

1 **Tarihçe "Femmes": https://www.desfemmes.fr/historique/ (erişim 11.10.2018).**

2 **Kira Cochrane, "Has Virago Changed the Publishing World's Attitude Towards Women?", *The Guardian*, 14 Mart 2013 (erişim 5.09.2018).**

3 **Ayrıntılı bir feminist yayıncılık listesi için bkz. https://www.library.wisc.edu/gwslibrarian/publishers/ (erişim 11.10.2018).**

4 Bu topraklarda kadınların yazıyla ilişkisi Cumhuriyet'le başlamadığı gibi sadece Türklerden ibaret bir alan da olmamıştır. Rum kadınların çıkardığı ve Osmanlı'nın da ilk kadın dergisi olarak bilinen Eufrosyne (Marou) Samartzidou'nun çıkardığı *Kypseli* (1845), Elbis Gesaratsyan'ın çıkardığı Ermeni kadınların dergisi *Gitar* (1862), Hayganuş Mark'ın öncülüğünde çıkan Ermeni kadın dergisi *Hay Gin* (1919), ilk Müslüman Türk kadın dergisi olarak bilinen ***Şükûfezar* (1886), Ulviye Mevlan'ın çıkardığı feminist dergisi *Kadınlar Dünyası* (1913), Seza Polar'ın çıkardığı Çerkes kadınlarının dergisi *Diyane* (1920) önemli ve kendi alanındaki ilk örnekler arasında geçmektedir. Kürtçe feminist kadın yayıncılığı ise sesini çok daha geç, 90'ların sonunda duyurabilmektedir. *Roza*, bu anlamda ilk feminist Kürt Kadın dergisi olarak anılmaktadır.**

5 **Gülnur Savran'dan aktaran Filiz Koçali, "Kadınlara Mahsus Gazete Pazartesi", *90'lar Türkiyesinde Kadın Olmak*, İstanbul: 2014, İletişim Yayınları, s. 73-85.**

6 Esen Özdemir, "Şirin Tekeli ile **Söyleşi: Karı Kuvvetleri'nden Feminist Harekete". Son güncelleme 30 Ekim 2018. http://www.5harfiller.com/sirin-tekeli-ile-soylesi-kari-kuvvetlerinden-feminist-harekete/**

7 Handan Koç, "Feminizmin Yeni Yüzyılı İçin Geriye Doğru Bakış", *21. Yüzyıl Feminizmi'ne Doğru*, ed. Aynur Özuğurlu (Ankara: Notabene Yayınları 2016), s. 193-213.

8 https://catlakzemin.com/ayizinin-hikayesi-feminist-yayinevi-deneyimi-uzerine/?fbclid=IwAR24fKMdpuFDi6w-goWhHqwghPc3sbvpbC5EWdg_VMJlhw7jMku7x_31Gnw (20 Nisan 2019)

9 **Aksu Bora ile röportaj, http://t24.com.tr/k24/yazi/ayizi-kitap,1835 (erişim 10.10.2018).**

10 **http://www.arkakapak.com/1936/ (erişim 11.11.2018).**

11 **https://t24.com.tr/k24/yazi/guldunya-yayinlari,1760 (erişim 10.03.2019).**

Türkiye'de Feminizmin Çeviri Kokan Tarihi

EMEK ERGUN

Türkiye dediğimiz çok-dilli, çok-kültürlü coğrafyada feminizmin tarihi, bir çeviri tarihidir aslında. Hele de bu coğrafyanın, kıtalararası bir köprü, kültürlerarası bir kesişme alanı olarak kurgulandığını, inşa edildiğini ve deneyimlendiğini düşünürsek, bu topraklarda doğup büyüyen feminist politikaların yollarının da şüphesiz çeviriden geçtiğini anlamak çok zor olmaz. Zira kesişme noktalarında hayat, bilhassa çeviri sayesinde döner; farklılıklar çeviri sayesinde tanınır ve hatta kutlanır, ortaklıklar çeviri sayesinde keşfedilir ya da yaratılır. Kısacası diller ve kültürler arasındaki eşikler ve sınırlar, çeviri sayesinde aşılır ve ayırıcı olandan birleştirici olana dönüştürülür. Feminizmin de kamusal ve özel ayrımı yapmadan, hayatın her alanını kökten değiştirmeyi hedefleyen, *kolektif* ve *sınırötesi* bir eşitlik, özgürlük ve adalet arayışı olduğunu kabul edersek, çevirinin feminist hareketler için ne kadar yapıcı, besleyici, birleştirici ve dönüştürücü bir rol oynadığını anlamamız daha kolay olur.

Bunu göz önünde bulundurarak, bu yazımda, kendi feminist ve çevirmen gözümden gördüğüm kadarıyla, çevirinin, Türkiye'de örgütlenmiş olan feminist hareketlere kattıklarını irdeleyeceğim. Bu, zaten bildiğiniz ya da bildiğinizi sandığınız, hatta bizzat yaşadığınız bir tarih olabilir. O zaman burada dillendireceklerim, zihninizde yer edinmiş feminist tarih anlatımını biraz sarsabilir. Nitekim amacım da küçük ya da büyük, öyle bir sarsıntı yaratmak. Sonuçta çeviri, hayatımızın ne kadar içine işlemiş olursa olsun, tarihe genelde politik anlamda dönüştürücü bir eylem olarak kaydedilmez – hatta kimi zaman tarih yazmasına karşın tarihe hiç geçmez. Bu yazıdaki feminist tarihe müdahale girişimim de Türkiye örneği üzerinden çevirinin bu işlevini açık etmeyi amaçlıyor. Çünkü çevirmenlerin görünmez emeğinin tanınması, hem o görünmezliği yaratan mekanizmalara dur diyebilmemizi sağlar hem de çevirinin politik bir eylem olduğunu ortaya çıkarıp özgürlük mücadelelerine daha çok hizmet etmesini teşvik eder. Çünkü sıkça tekrarladığımız sloganın da dediği gibi, "Biz çevirmezsek dünya dönmez."

Peki dünya üzerinde konuşulan binlerce dil ve o dillerin ördüğü binlerce kültür arasındaki iletişim trafiğinin emekçileri olan, yani dünyayı döndüren çevirmenler, nasıl oluyor da politik tarih anlatılarında yok sayılabiliyorlar? Neden yok sayılıyorlar? Bu sorunun cevabını vermek için, Türkiye'de feminist hareketin '80 darbesi sonrasındaki gelişimine odaklanacak, bu hareketin (yeniden) doğuş sürecinin feminist tarihyazımında nasıl anlatıldığını inceleyeceğim. Bu örnek bize, çevirinin, sanıldığının aksine basit bir dilden-dile kopyalama tekniği değil, yaratıcı bir politik üretim biçimi olduğunu gösterecek. İncelememin ilk bölümünde Kadın Çevresi'nin faaliyetlerine yoğunlaşırken ikinci bölümünde bu tarihçenin *İsyan-ı Nisvan* belgeselinde nasıl anlatıldığına bakacağım. Çevirinin yadsınamaz derecede yapıcı bir rol oynadığı '80-sonrası feminist doğuş sürecinin tarih metinlerine nasıl aktarıldığını incelemek, politik tarihyazımına dair kimlik ve aidiyet endişelerini ortaya çıkarması açısından da aydınlatıcı olacak. Çeviriyi "kopya" adde-

derek, özgüne (orijinal) karşı konuşlandıran egemen söylemi göz önünde bulundurduğumuzda, yukarıda bahsettiğim görünmezliğin ve inkârın kaynağını da bu kimlik ve aidiyet endişelerinde bulabiliriz. Yazının ikinci bölümünde bu endişeleri ve bunların belgesele yansımalarını eleştirdikten sonra, yazımın son bölümünde feminist hareketin "başlangıç hikâyesinin" çeviriyi dıştalamadan anlatmasının önemine değineceğim. Kadın Çevresi'nin çeviri-odaklı bir şekilde incelenmesi, feministlerin farklı tarihsel koşullarda edindiği politik deneyim ve derslerin sınır ötesi yayılımında çevirinin ne kadar kilit bir rol oynadığını açıkça gözler önüne serer. Dolayısıyla feminist çevirinin politik gücü, sadece yerel kadın hareketlerini fitillemesi, zenginleştirmesi, dönüştürmesi ya da yeniden canlandırmasında değil, aynı zamanda kültürlerarası politik paylaşımları sağlayarak ulus ötesi dayanışma ve örgütlenme pratiklerinin de önünü açmasında yatar. Yazımı, feminist çevirinin hem feminist hareketlerin hem de feminist aidiyet hissinin sınırlarını genişleten bir mekanizma olduğunu vurgulayarak bitireceğim.

KADIN ÇEVRESİ: KENDİNİ BULMA EYLEMİ OLARAK FEMİNİST ÇEVİRİ

1990'lardan bu yana, Türkiye'de '80 sonrası feminist hareketin tarihini anlatan zengin ve kıymetli bir bilgi birikimi oluşturuldu (Berktay, 1998; Bora ve Günal, 2009; Çakır, 2005; Ovadia ve Doğu, 2013; Özdemir ve Bayraktar, 2011; Tekeli, 1990; Tekeli, 2017). Bu yayınlarda, 12 Eylül sonrasının siyasi şiddet, yasak ve kısıtlamaların ortasında, örgütlü ve dizginlenemez bir kadın hareketinin filizlenmesi, birçok tarihçi tarafından bir paradoks olarak yorumlandı. Önceleri Türkiye'nin ilk kadın hareketi olarak nitelendirilen bu hareket, '90'larda başlayıp 2000'li yıllarda devam eden feminist tarih çalışmalarının Osmanlı kadın hareketini keşfetmesiyle birlikte farklı bir tarihsel boyut kazandı (Demirdirek, 1993; Durakbaşa, 2000; Çakır, 1996; Ekmekçioğlu ve Bilal, 2006; Zihnioğlu, 2003). Osmanlı'nın son zamanlarından Cumhuriyet'in kuruluş yıllarına sarkan bu kadın hareketinin, Atatürk yönetimi altında bastırılmasının ardından uzunca bir süre, "modern" Türkiye'de kadın hakları mücadelesine aslında gerek olmadığı, çünkü Atatürk'ün zaten kadınların bütün haklarını tanıdığını iddia eden Kemalist söylem, milliyetçi ideolojinin bir parçası olarak tekrar edilip durmuştu. Türkiye'de yeniden örgütlü bir kadın hareketinin ortaya çıkması için aradan uzun bir zaman geçmesi, kısmen de olsa, bu milliyetçi söylemle açıklanabilir. Ne ilginçtir ki, bu unutulmuş tarihin ortaya çıkarılması ve milliyetçi ezberin bozulması da çeviri sayesinde olmuştur. Osmanlı kadın hareketi, yeni Türkiye'nin, dil "reformuyla" geçmişini unutturup kendisine Osmanlı'dan bağımsız (ve yüzü Batı'ya dönük), "özgün" bir ulusal kimlik oluşturma çabası dahilinde bastırılınca, Osmanlıca kayıtlarda saklı kalmış ve ancak '80 sonrasında yapılan çeviri-bazlı feminist tarih araştırmaları sayesinde, "devlet feminizmi" savıyla kadınları kayıtsız şartsız kendine bağlamayı amaçlayan milliyetçi belleği aksatmaya başlamıştır. Bu araştırmalarda, çevirinin feminist tarihyazımına katkısı açıkça pek ifade edilmemiş olsa da Türkiye'de feminist hareketin hem milliyetçi ideolojiyi sorgulamasında hem de feminist geçmişini keşfetmesinde çevirinin önemli bir rolü olduğu inkâr edilemez.

1980 darbesi sonrasında, erkek-egemen sol hareketten nasibini almış kadınların başlattığı bağımsız örgütlenme sürecinin en önemli ilk feminist oluşumu, bir kadın kooperatifi olarak kurulan, Türkiye'nin ilk feminist yayınevi, Kadın Çevresi oldu. 1983'te yazarlar ve çevirmenler kooperatifi YAZKO'nun çıkardığı *So-*

mut dergisinde yazdıkları feminist içerikli "4. Sayfa" ile işe koyulan (ve derginin tirajını 5 binden 35 bine çıkaran) 5 kadının da aralarında bulunduğu 13 aktivist, 1984'te, "Ev içinde ve ev dışında, ücretsiz ve ücretli çalışan kadınların emeğine dayalı ve bu emeği değerlendirme" amacıyla, darbe sonrasının siyasi örgütlenme yasakları altında Kadın Çevresi'ni bir yayıncılık, hizmet ve danışmanlık şirketi olarak kurdu (Tekeli, 1989: 38). Kadın Çevresi'nin, Şirin Tekeli, Stella Ovadia, Gülnur Savran, Yaprak Zihnioğlu, Gülseli İnal, Ferai Tınç ve Şule Aytaç gibi bilinen feminist isimlerden oluşan çeviri grubu, 1984'ten itibaren, dünyaca ünlü feminist klasikleri Türkçeye çevirip yayımladı (Simone de Beauvoir'ın *Ben Bir Feministim*, Juliet Mitchell'in *Kadınlık Durumu*, Andrée Michel'in *Feminizm* ve Lee Comer'ın *Evlilik Mahkûmları* başlıklı kitapları). 1970'lerin sonlarında, Kate Millett, Shulamith Firestone ve Simone de Beauvoir tarafından kaleme alınmış başka feminist klasikler de Türkçeye çevrilmişti. Ama çeviriye açıkça politik bir işlev yükleyerek, feminist bir bilinçle ve sistematik olarak girişen, ilk Kadın Çevresi'ydi. Çeviri grubunun üyeleri arasında özellikle Şirin Tekeli, çevirinin politik değerinin farkında olan bir isimdi. Örneğin, 2016'da *5Harfliler'e* verdiği röportajda, feminizmi, üniversite eğitimi için Fransa'ya gittiğinde keşfettiğini anlatan Tekeli, şunları söyler:

> *Esen Özdemir: Simone de Beauvoir'ı biliyor muydunuz o yıllarda?*
>
> *Şirin Tekeli: Hayır, bilmiyoruz çünkü Simone çevrilmemiş ki. ... Simone'u Fransızcayı söktükten sonra keşfettim ve* İkinci Cins *başucu kitabım oldu. Ama bu çok ilginç bir soru. Sartre, Camus bir sürü önemli yazarı çeviriyorlar ama Simone'u çevirmiyorlar. Niye? Muhtemelen kadın olduğu için. ... Varlık Yayınları birçok önemli yazarı çeviriyor ama Simone'u çevirmiyor. Çok ilginç değil mi?*

Ayşe Düzkan tarafından çevrilen önemli bir yapıt.

Feminist eserlerin uluslararası dolaşıma girmesinde feminist çevirmenlerin girişiminin önemini vurgulayan Tekeli'nin bu sözleri, kendisinin (ve diğer feminist çevirmenlerin) daha sonra hem Kadın Çevresi bünyesinde hem de başka yayınevleri için yaptığı feminist çevirilerin politik kıymetini gözler önüne sermektedir çünkü bu çeviriler sayesinde, Türkçede yeni feminist kavramlar, kuramlar ve söylemler üretilmeye başlamıştır ya da Koray'ın dediği gibi, feminizm "dile gelmeye" başlamıştır (2013: 37).

Feminist çevirilerin yaratmaya başladığı feminist terminoloji ve literatür birikimi özellikle, uygulamada zaten başlamış olan feminist bilinç yükseltme ("küçük grup") pratiklerinin vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Tekeli'nin (2017: 270) dediği gibi, "1982 başında oluşan ilk yayın kolektifinin olsun, sonradan oluşan ve gerçek işlevi bilinç yükseltme olan öbür grupların olsun, bilinç yükseltme grupları olduklarını biz zamanla, Batı literatürünü daha iyi tanıdığımızda keşfettik."

Bir başka deyişle, bilinç yükseltme gruplarının Türkiye'de daha "bilinçli" ve sistematik bir şekilde uygulanmaya başlamasının ardında, çeviriyle Türkçeye taşınan feminist bilinç yükseltme literatürü vardı. Işık'ın belirttiği gibi, "Kadın Çevresi'nin yayımladığı bir dizi çeviri kitap, Batı'nın ikinci dalga feminist yükselişinin düşünsel ve pratik ürünlerini yerel yeni dalga feminist harekete taşımakta, bilinç yükseltme gruplarının gündemi üzerinde belirleyici etkiler yapmaktaydı" (2009: 44). Dahası, '80'lerde yapılan çeviriler, sonraki 10 yıl içinde Kadın Araştırmaları'nın kurumsal düzlemde bağımsız bir akademik alan olarak gelişmesine de yardımcı olmuştur. Timisi ve Gevrek'in dediği gibi, "Bu eserler 1990'lı yıllarda gelişen ve bugün üçüncü kuşak feministler olarak adlandırdığımız akademik feminizmin gelişmesine yol açmışlardır" (2009: 38). Kısacası, 1980'lerde Kadın Çevresi öncülüğünde başlayan feminist çeviri akımı, kadın hareketini hem sokakta hem de akademide destekleyen ciddi bir söylem gücü oluşturmuştur.

Çeviri yoluyla Türkçede feminist bir dilin yaratılmasının ve zenginleştirilmesinin belki de en güzel iki örneği, "erkek egemen" ve "cinsel taciz" kavramlarıdır. "Erkek egemen" Kadın Çevresi'nin Juliet Mitchell'in *Kadınlık Durumu*'nu kolektif olarak çevirirken ürettiği bir sözcüktü. Kitabın çevirmenlerinden Şule Aytaç (2005: 43), bu sancılı çeviri sürecini ve yeni bir feminist sözcük dağarcığı yaratmanın kadın hareketi için taşıdığı önemi şöyle ifade eder:

> *... dedik ki, bir kere Türkçede "feminizm dili" yok. Yani Juliet Mitchell'in ya da Kate Millett'in kullandığı kavramların harfiyen çevirisiyle, Türkiye'de feminizm anlaşılmaz, kadın hareketi oluşamazdı. Biz de Mitchell'in çalışmasını kavramları oluşturmak için kullandık. ... Dolayısıyla, bir an önce çevirelim diye acele etmemeye karar verdik; çünkü buradan feminist bir dil oluşturacaktık. Mesela, henüz "erkek egemen" diye bir kavram yoktu Türkiye'de. Bir toplantıda, sanırım ben önermiştim; kabul edildi ve o andan itibaren kullanılır oldu.*

Bugün "erkek egemenliği" kavramı hem feminist dağarcığımıza hem de gündelik dilimize o kadar yerleşmiş durumda ki köklerinin çeviride ve çevirmenin yaratıcı emeğinde yattığını hatırlamamız zordur; özellikle de feminist repertuvarımızın başka dillerin feminist birikimleriyle zenginleştirildiği gerçeği, tarihyazımında tanınmadığında. Kadın Çevresi'nin çeviri sürecinde ürettiği feminist kavramların kimisi "zaman aşımına" uğrayıp tedavülden kalkmış gibi görünse de aslında açtıkları eleştirel söylem ve eylem alanlarıyla bugün hâlâ hayattadırlar. Tekeli (2016) buna şöyle bir örnek verir:

> *Kitabı* [Kadınlık Durumu] *çevirirken de feminist literatürün terminolojisini öğrendik. Üzerimizde feminizmi Türkçeleştirmek sorumluğu vardı. Bu yüzden her kavramı nasıl çevireceğimiz üzerine uzun tartışmalar yaptık. ... Çevirdiğimiz kavramların birçoğu yerleşti, bazıları ise zamanla değişti. Örneğin, bizim bilinç yükseltme dediğimiz şeye şimdiki genç feministler farkındalık çalışması diyorlar. Her kavram günlerce tartışıldı. Çok verimli, son derece birbirimize yaklaştıran, güç kazandıran bir süreç oldu.*

Feminist tarihyazımında ne kadar göz ardı edilirse edilsin, ataerkil düzene karşı tutarlı ve kalıcı bir eleştirel bakış açısı getirmemiz ve bu bakış açısını baskın erkek söyleme kurban etmeden ifade edebilmemiz, bu tür feminist kavramların yaratılıp tedavüle sokulmasından geçmiştir. Ayşe Gül Altınay'ın anlattığı "cinsel taciz" kavramının tartışmalı "çeviri kokan" geçmişi ve buna rağmen bugün kadına karşı şiddet söyleminin vazgeçilmez terimlerinden biri haline gelmiş olması, bunu açıkça gösterir (2009: 325-325):

"Cinsel taciz" de hepimizin bildiği, sık sık kullandığı bir söz. Oysa Feminist *dergisinin Mart 1990 sayısına bakınca görüyoruz ki "sarkıntılığa karşı" yürütülmesi planlanan kampanyanın isminin ne olacağı uzun uzun tartışıldıktan sonra "cinsel taciz"de karar kılındığı zaman tanıdık olmayan, zor anlaşılır bir ifade olduğu için çok eleştirilmiş. Handan bu sayıdaki yazısında o süreci şöyle anlatıyor: "Mesela benim gönlüm kampanyanın adının 'bedenimiz bizimdir' olmasından yanaydı. Bir de 'cinsel taciz' diyenler vardı. Cinsel taciz lafı bence pek kolay anlaşılmıyordu. Yabancı dilde kullanılan bir sözün Türkçesi, kolay anlaşılır olmayan bir tercümesiydi"* (s. 17). *Sonunda kampanyanın adı "bedenimiz bizimdir, cinsel tacize hayır" oldu. Bugün "cinsel taciz" başka bir dilden tercüme bir laftır diyecek kaç kadın vardır bilmiyorum. Belli ki onu "bizim" yapmışız bile.*

Bu örneğin de gösterdiği gibi, özellikle İngilizce ve Fransızca gibi Batı dillerinden Türkçeye çevrilen bazı terimler, feministler arasında, kulağa "yabancı" geliyor ve "anlaşılmıyor" endişesine yol açsa da terimlerin yerel feminist söylem ve eylemlerle etkileşime girmesine fırsat tanınmış; tabiri caizse, terimlere politik olarak sahip çıkılmıştır. Bu endişe, feminizme sıkça yöneltilen "burjuva ideolojisi" ya da "Batı emperyalizmi" gibi erkek-egemen eleştirilerde de dile getirilmiştir. Kadın Çevresi'nin (ve feminist hareketin) başlangıç noktası olarak görülen *Somut*'taki 4. Sayfa'ya, dönemin ünlü yazarlarından Tomris Uyar'ın yönelttiği ve yine *Somut*'ta yayınlanan "Hangi Kadın?" (4 Mart 1983) başlıklı eleştirisi, bu endişeyi en net gösteren örneklerden biridir. 4. Sayfa'daki feminist yazıların Türkçesini "tutuk" bulan Uyar, yazısında şöyle sorar: "Zamanında Batı'da önemli sayılan haklı çıkışları, yeniden gözden geçirmeden, sıcağı sıcağıymışçasına aktarmak, ölü doğmaya mahkûm etmek yerine özgün yapıtlar verilemez mi?" (2013: 140). Türkçede henüz yeni yeni geliştirilen feminist söylemi, Batı'dan "ithal" edilmiş, "bizden" (bize ait) olmayan bir söylem olarak nitelendiren Uyar'ın, çeviriyi, özgün eser karşısında "ölü doğum" olarak konuşlandırmasına en güzel cevabı Stella Ovadia (2013: 207), 4. Sayfa'daki "Kim Korkar Feminist Olmaktan?" (29 Nisan 1983) başlıklı yazısıyla vermiştir: "Gelelim, eleştirilerin içeriğine: Yazıların dili bile batı kokuyor demeye getiriyor T. Uyar. Kimi dil batı kokar, kimi dil erkek! Biz kendimize dil arıyoruz ne batı kokan ne erkek kokan bir dil. Bunu oluşturmak zaman alacak kuşkusuz!"

Cevabında, deneysel ve deneyimsel bir süreç olan yeni bir feminist dil yaratmada çevirinin rolünü inkâr etmeyen Ovadia, "kendi dilimiz" derken hem erkek-egemenliğinden hem Batı'nın jeopolitik egemenliğinden azade, var olan iktidar ilişkilerine hizmet etmeyen bir direniş söylemi yaratmaktan bahsetmektedir. Ovadia'nın cevabı maalesef, feminizme yöneltilen "çalıntı" suçlamalarını durdurmamış, feministler de farklı ifadelerle hareketi "çeviri kokuyor" ithamlarına karşı savunmayı sürdürmek zorunda kalmıştır. Tekeli, 2016'daki *SHarfliler* röportajında buna başka bir örnek verir: "Tabii solcular bize çok sık feminizmi yabancı ülkelerden taşıyorsunuz diyorlardı. Ayşe (Düzkan) buna çok güzel bir cevap vermişti: Marksizm sanki Konya Ovası'nda mı doğdu, diye yazmıştı." Kendisi de feminist bir çevirmen olan Düzkan'ın, "Marksizm de çeviridir" cevabı manidardır çünkü çeviriyi yok saymak ya da inkâr etmek yerine, feminizme saldıran politik oluşumun köklerinin de çeviride yattığını söyler. Böylece çevirinin bir "suç unsuru" olmadığını vurgulayan Düzkan, tam tersine çeviriyi, Marksizm ve feminizm gibi uluslararası direniş hareketlerinin olağan bir parçası olarak konumlandırır. Bu ve benzeri açıklamalar-

da, dönemin feministleri arasında, çeviriyi hor gören ya da çeviriden utanan bir tutum (henüz) alınmadığı görülür.

1982 yılında YAZKO Kadın Dizisi'nin tanıtımı için düzenlenen ve feminist hareketin "kamuya açılmasında" büyük önem taşıyan dört günlük Kadın Sorunları Sempozyumu'na, konuşmacı olarak dünyaca ünlü feminist Simone de Beauvoir'ın değil de Giséle Halimi'nin davet edilmesinde de yine feministlerin kendilerini çeviriden değil, Batı'dan uzaklaştırma çabasını görürüz. Şirin Tekeli'nin 2016 röportajında söylediği gibi, "O dönem feminist olduğumuz için sürekli Batı kopyacılığı yapmakla suçlanıyorduk. Giséle ise Tunus kökenli, insan hakları uzmanı avukat bir feministti, dolayısıyla bu suçlamayı geçersiz kılabilecek biriydi." Halimi'nin (Şirin Tekeli'nin şözlü çevirisiyle) sempozyuma katılması, feministlerin "*Batı* kopyacılığı" suçlamasına karşı aldığı bir önlem olsa da suçlamanın ne kadar önüne geçebildiği tartışılır, özellikle de sempozyuma damgasını vuran şu gelişme düşünüldüğünde: "Sempozyumda önemli bir şey daha oldu, Giséle Halimi bizim o dönem söylemeye cesaret edemediğimiz 'feminizm' lafını ilk kez bu sempozyumda telaffuz etti" (Tekeli, 2016). *Somut* sayfasında kendilerini feminist olarak tanıtmaktan çekinen kadınların, sempozyumdan sonra "feminizm" gibi hem çeviri hem Batı kokan bir sözcüğü açıkça sahiplenmesi, gitgide artan cesaretlerine işaret ettiği gibi, çevirinin bir başka getirisine de işaret eder: Çeviri bazen bizim söyleyemediğimizi, bizim adımıza başkasının söylemesini ("suçu üstlenmesini") sağlar. Şirin Tekeli'nin *İsyan-ı Nisvan* (2008) filmindeki açıklaması gibi, "Biz şeyi biliyorduk, feminizm dediğimiz anda herkes cepheden karşı çıkacak. Dolayısıyla bunu bizim adımıza bir yabancı kadın telaffuz etti. ... Ve bunu bilerek geldi Giséle. Bu rolü üstlenmek üzere geldi." Sempozyumda söz ağızdan çıkmıştır bir kere ve ne kadar çeviri kokarsa koksun "feminizm" artık "bizim" de olmuştur. Sempozyumdan sonra *Somut*'la iplerini koparan feminist grubun daha da büyüyerek 1984'te Kadın Çevresi'ni kurması ve kolektif feminist çeviri projelerine girişmesi, kurucu ekibin öteki üyelerinin de çeviri konusunda Ovadia ve Tekeli'yle benzer fikirler taşıdığını, çeviriye "bizden değil" diye sırt çevirmek yerine, Türkçeye aktarılan başka coğrafyaların feminist birikimlerinin "kendimizi bulma" sürecinde dilimize güç katabileceğine inandığını (en azından şimdilik) gösterir.

Türkçede, patriyarka, toplumsal cinsiyet, cinsiyetçi, cinsiyet ayrımcılığı, ev-içi emek, bilinç yükseltme, kesişimsellik ve hatta feminizm gibi, kuramsal ya da linguistik yolculuğu başka dillerde başlayıp doğrudan ya da dolaylı olarak "bizim" olmuş sayısız benzer feminist kavram vardır. Bu terimlerin kimisi başka coğrafyaların feminizmlerinden esinlenilerek üretilmiş, kimisiyse başka dillerden ödünç alınmıştır; ama sonuçta hepsi "bizim" feminist dağarcığımızın vazgeçilmez birer parçası olmuştur. Üstelik çevirinin feminist politikalara kattıklarının içinde kavramlardan çok daha fazlası vardır. Çevirilerle tanışma imkânı bulduğumuz farklı feminist ve queer kuramlar (ve bunların bize sordurttuğu yeni sorular), sosyal medya üzerinden dünyaya yayılan *#metoo(#bende)* gibi farkındalık yaratma hareketleri, diğer coğrafyalardan esinlenilerek örgütlenmiş feminist eylemler (Örneğin, 8 Mart Dünya Kadınlar Günü eylemleri ve gece yürüyüşleriyle ve ilki 1968'de ABD'de yapılan ve 2001'de Türkiye'de gerçekleştirilen güzellik yarışması basma eylemleri), "özel olan politiktir" gibi feminist sloganlar ve kurumsal feminist yapılaşmalar (örneğin, kadın sığınma evleri ve akademide Kadın Araştırmaları) gibi sayısız feminist oluşum ve deneyimde, çevirinin doğrudan ya da dolaylı rolü olduğunu göz ardı edeme-

yiz. Buna karşın, Türkiye'de feminist hareketin hem zemininin hem de hâlâ yükselmekte olan duvarlarının harcının kısmen çeviriyle karıldığı, feminist tarih anlatılarında açıkça itiraf edilmez. Yazı ve konuşmalarında çeviriye nispeten daha fazla yer veren Şirin Tekeli ve Şule Aytaç'ın anlatılarında bile çoğu zaman, Kadın Çevresi süreci anlatılırken çeviriden kısaca bahsedilir.[1] Bu şekilde çeviriyi arka plana atarak nesilden nesile aktarılan feminist hareketin doğuş hikâyesi, 2000'li yıllara geldiğimizde de çeviriyi görmezden gelmeye devam etmiştir. 2008'de, Kadın Çevresi'ni merkeze alarak bu doğuş hikâyesini izleyiciye sunan ve feminist bellek inşasında çok önemli bir yer edinen *İsyan-ı Nisvan* (2008) belgeselinin incelenmesi, feminist tarihyazımında çevirinin kimi zaman umursamaz, kimi zamansa bariz düşmanca bir tavırla neden görünmez kılındığını anlamamız açısından son derece öğreticidir.

İSYAN-I NİSVAN: *ÖTEKİ'YLE KARŞILAŞMA EYLEMİ OLARAK FEMİNİST ÇEVİRİ*

Kadın Çevresi'nin feminist hareketin örgütlenmesinde oynadığı başrolü vurgulamak ve yeni nesil feministlerin politik geçmişlerinden hem haberdar olmalarını hem de ilham almalarını sağlamak için hazırlanan, Filmmor Kadın Kooperatifi'nin yapımcılığını üstlendiği ve Melek Özman'ın yönetmenliğini yaptığı *İsyan-ı Nisvan* (Kadınların İsyanı) belgeseli, 2008'de seyirciyle buluştu ve kısa zamanda büyük ilgi gördü. Odağında 1981-1984 yılları, yani feminist hareketin "başlangıç yılları" olan (Yaşartürk, 2008), dışarıdan sponsor desteği alınmadan, tamamıyla gönüllü feministlerin maddi katkılarıyla ve emeğiyle dört yılda tamamlanan ve bugün feminist bir klasik olarak düşünebileceğimiz bu önemli belgesel, Filmmor'un internet sayfasında şöyle tanıtılır:

Isyan-i Nisvan: *Feminist belleğin inşasında çevirinin izleri.*

1970'lerdeki ikinci dalga feminist hareket tüm dünyayı etkilemiş, 1975 dünya kadın yılı ilan edilmiş, Türkiye'de de kadınlar, kadınlık konuşulur olmuşken YAZKO (Yazarlar ve Çevirmenler Kooperatifi) yine kadınların salık vermesiyle kadınlarla ilgili bir dizi kitabı Türkçeye çevirmek ister. Bu çeviri çalışmasını yapmak üzere buluşan ama öncesinde de kadınlık durumuna hal çare ararken yolları çakışmış kadınlar çeviri yapmaktan kısa bir süre sonra vazgeçer çünkü "feminist bir hareket oluşturmak" olur artık amaçları...[2]

Bu kısa tanıtım metninde çeviriden defalarca söz edilse de çeviri, feminist hareketin oluşumuna katkısıyla değil, harekete engel olma potansiyeliyle anılır. Çeviri seyirciye, hareketi canlandıran, besleyen, "kendimizi" bulma sürecinde, sesimize ses, dilimize dil katan bir güç olarak değil, feminist hareketin oluşabilmesi için *vazgeçilmesi gereken* bir faaliyet olarak sunulur. Çeviriyi, sadece "kazara" bir grup feministi bir araya getirdiği için

olumlayan ve feminist tarihimizin rastlantısal ve mecburi bir başlangıcıymış gibi kurgulayan tanıtım metnindeki bu "mahcup" ton, belgeselin geneline de hâkimdir ve filmin feminist coşkusunun bilhassa yükseldiği anlarda daha da belirginleşir.

Örneğin, filmin başında Kadın Çevresi üyelerinin yaptığı sohbette, Şirin Tekeli, dönemin feministlerinin çeviriye bir anlamda "mecbur" kaldığını şöyle açıklar: "Çeviriden başlıyoruz çünkü yok, malzeme yok. Çünkü o zaman, mesela, biz Osmanlı kadınlarını bilmiyoruz. Kayıp, o tarih kayıp. Dolayısıyla nereden başlayacağız? Çeviriden başlayacağız." Yukarıda da sözünü ettiğim "mahcup" ton, Tekeli'nin sözlerine (ve onu takip eden sohbete) hâkimdir. "Neden çeviri?" sorusu sorulmaksızın getirilen bu özür mahiyetindeki açıklama, çevirinin egemen kültürde, taklitle, eksilmeyle (kayıpla), hatta ihanetle özdeşleştirilmesinden ve bu yüzden gerekçelendirilmesi gerekmesinden kaynaklanır. Kısacası, bu ve benzeri tarih anlatılarında, çeviri geçmişinden dolayı saldırı altında olduğunu hisseden feminist hareketin, kendini savunmak ve bağımsız politik varlığını *meşru* kılmak için, "başlangıç hikâyesini" de aynı egemen çeviri söylemini tekrarlayarak –çeviri geçmişini büyük ölçüde yok sayarak– kurguladığını görürüz. Burada, Tekeli'nin bu dönemi "meşruluk arayışı dönemi" olarak tanımladığını hatırlatmak önemlidir: "Meşruluk arayışı dönemine iki önemli gelişme damgasını vurdu: Birincisi, 1983 başında YAZKO'nun çıkardığı haftalık dergide, *Somut*'ta feminist kadınlara bir sayfa önerilmesiydi; diğeri de o deneyin uzantısında Kadın Çevresi'nin kurulması" (2017: 272). Baskın zihniyetin çeviri konusunda yinelediği, "gerçek değil, kopya" suçlaması düşünüldüğünde, temelleri çeviriyle kurulmuş bir kadın kurtuluş hareketinin meşruluğunun ve "rüştünü ispat" ettiğinin kanıtlanmasının güçlüğü de ortaya çıkar (Tekeli, 2017: 276-277). *İsyan-ı Nisvan*'ın çeviriyi sindirmeye yönelik tarihsel yaklaşımı, çeviri düşmanı olan bu egemen söylem çerçevesinde düşünülmelidir.

"Evet, dünümüzde de, bugünümüzde de çeviri var" itirafını feminist tarihyazımında neden görmediğimizi anlamamızı sağlayacak ilk ipucu da aslında Tekeli'nin sözlerindeki Osmanlı kadın hareketi vurgusunda gizlidir. Tekeli, bağımsız feminist örgütlenme aşamasında "yabancı" kaynaklara başvurulmasını, kendi topraklarımızda ortaya çıkmış ("özgün", "orijinal", "otantik") kadın hareketinin ve o hareketin ürettiği feminist söylemlerin henüz bilinmemesiyle açıklar. Osmanlı döneminde ortaya çıkan kadın isyanlarından haberdar olsaydık çeviriye mecbur kalmazdık, anlamına gelen bu gerekçelendirme seyirciye, çeviriyi kısa süreliğine kullanılmış geçici bir çözüm olarak sunar.[3] Nitekim, belgesele "Kadınların İsyanı" yerine, Osmanlıca "İsyan-ı Nisvan" isminin verilmesi de "bize ait olan" ("çeviri olmayan") bu geçmişe sahip çıkmayı ve Osmanlı kadın isyanıyla '80 sonrası kadın isyanı arasında bir bağ kurmayı amaçlar. Yani, ironik bir şekilde, çeviriye karşı, en hafif deyimiyle "mesafeli" bir tutum sergileyen belgesele, anlaşılması için yine çeviri gerektiren bir başlık seçilmiştir.

Çeviriyi "ötekinin sözü" olarak "kendi sözüne" karşı konumlandıran genel algıyı yansıtan bu bakış açısı, Kadın Çevresi sohbetinin geri kalanını da şekillendirir (*İsyan-ı Nisvan*, 2008):

> *Yaprak Zihnioğlu: "Kitabı bölüm bölüm bölüştürdük ve başladık çeviri yapmaya. Okurken biz tabii bir yandan kendimizi düşünmeye başladık ve birdenbire, bir dakika, biz ne yapıyoruz ya, ya biz kendimizi niye konuşmuyoruz, diye bir soru soruldu. Bunu kimin sorduğunu hatırlamıyorum. ... Kendimizi konuşmalıyız dedik ve çeviriyi bıraktık."*

Stella Ovadia: "Ondan sonra da zaten işler çığırından çıktı."

Yaprak Zihnioğlu: "Ve isyan başladı."

Çeviri yapmayı bırakmalarını hem bir "kendini bulma" ve aydınlanma anı hem de feminist isyanın başladığı an olarak ifade eden Kadın Çevresi üyeleri, çeviriyi yalnızca ötekiyle özdeşleştirdiği için, "kendilerinin" de çeviri sürecinin içinde olduklarını, ötekinin sözüyle kendi sözlerini harmanlayıp yeni bir feminist söylem yaratırken isyanı zaten çoktan başlatmış olduklarını göz ardı eder. Belgeselde, Yaprak Zihnioğlu'nun Kadın Çevresi kurulmadan önce Stella Ovadia'ya yazdığı mektubun anlatıldığı bölümde, bu göz ardı etme daha da keskinleşir. Gruptaki kadınların (ve başlatmakta oldukları siyasi hareketin) kimlik arayışının anlatıldığı bu bölümde Ovadia, Zihnioğlu'nun mektubunu şöyle hatırlar: "Stella, bize çeviri grubu diye seslenme. Biz kadın kurtuluş hareketi başlatıyoruz. Bu kadar basit" (*İsyan-ı Nisvan*, 2008). Çeviriyle feminizmin birbirinin dışında duran, hatta birbirini dışlayan eylemler olarak görüldüğü bu söylem çerçevesinde, hareketin bağımsız kimliğini ilan edebilmesi için çeviriden uzaklaştırılması gerekmektedir. *İsyan-ı Nisvan*'ın, feminizmi, çeviriyle birlikte olan değil de çeviri sonrasında olan bir hareket olarak göstermesinin nedeni bu kimlik kaygısında gizlidir.

Böylece belgeselde (ve feminist tarihyazımının genelinde) "yabancıya", "bizden olmayana", "ötekine" ait olarak kurgulanan çeviri, "feminist dağarcığımızı geliştirme" işlevini gördükten sonra görevini tamamlamış kabul edilip tarih anlatısının dışına itilir. Bir başka deyişle, feminizmin doğuş hikâyesinde çeviri, "isyanın başlamasıyla biten" (ya da "bitişiyle isyanın başladığı") eylem olarak yerini alır. Oysa gerçekte ne çeviri feminist hareketi bırakır ne de feminist hareket çeviriyi. Üstelik bu çeviri gerçekliği sadece Türkiye'deki feminizm için değil, başka coğrafyalardaki feminist hareketler için de geçerlidir – özellikle de küreselleşme denilen sürecin sınır ötesi iletişimi ve alışverişi (her ne kadar eşitliksiz de olsa) son derece yoğunlaştırdığı bu yüzyılda. Ayrıca feminist hareketlerin "içine kapanık" kalmaması, kendilerini sürekli yenileyebilmesi için, sınır ötesi karşılaşmaları sağlayan çeviri gereklidir de. Kısacası, feminizmin büyümesi, çoğalması ve yayılması için çeviri şarttır. Belgeselde Şule Aytaç'ın söylediği şu sözler, aslında çevirinin "ötekiyle" "kendinin" birbirini dönüştürdüğü ortak bir anlam yaratma süreci olduğunu biraz da olsa tanımaktadır: "Okudukça ne kadar büyük bir haksızlık içinde yaşadığımızı daha fazla keşfettik. Aramızda konuştukça o isyan dalgası büyüdü. Çünkü hepsi çok somuttu ve hepimiz yaşıyorduk bunu" (*İsyan-ı Nisvan*, 2008). Çeviri sürecinde "ötekinin" anlatısını dinleyerek "kendi" deneyimlerimizi yeni eleştirel söylemler çerçevesinde farklı bir gözle görmeye başlamak ve böyle bir sınır ötesi dayanışma halinde oluşan feminist farkındalığı yerel "küçük gruplarda" tartışarak büyütmek ve yaymak, aslında tam da çevirinin temel politik gücüne işaret eder. Bu yüzden 1980'lerde feminist bilinç yükseltme gruplarıyla çevirinin iç içe gelişmesi bizi şaşırtmamalıdır. Nitekim Türkiye'de feminist hareket, çeviriyle (hem çeviri yapmak hem çeviri okumakla) bilinç yükseltme pratikleri arasındaki bu iş birliğinden doğmuştur.

Kısacası, Türkiye'de feminist hareketin doğuşunda ve gelişiminde bu kadar merkezî rol oynayan çevirinin, feminist tarihyazımından ve *İsyan-ı Nisvan* belgeselinden bir anlamda dışlanmasının en büyük nedeni, çevirinin baskın zihniyette ikili bir karşıtlık çerçevesine oturtularak "orijinal" esere karşı konumlandırılmasında yatar. Yani çeviri, yerli ve özgün olmayan anlamına gelir. Bu durumda da kendisine bağımsız bir alan ve

meşru bir kimlik oluşturma aşamasında, feminist hareketin çeviriyle ilişkilendirilmesi bir tehdit olarak algılanmıştır. Türkiye'de feminist tarihyazımında gördüğümüz çeviri inkârı, bu tehdide verilmiş bir cevap olarak düşünülmelidir. *İsyan-ı Nisvan*'da gördüğümüz paralel tavır da feminist hareketi hem asıl olanın taklidi hem de "yerli malı olmayan" olarak kurgulanan çeviriden uzaklaştırma çabasıdır. Çünkü "kadın kurtuluş hareketinin" politik meşruluğunun ancak böyle tanınabileceği düşünülmektedir. Bu yüzden de Kadın Çevresi'nin çeviri etkinliklerine kısaca değinildikten sonra, belgeselin büyük bir kısmı, kurucu feministlerin "yerel" ("özgün") eylemlerine odaklanır. Hem '80 darbesi sonrasının ilk yürüyüşü hem de ilk kitlesel kadın yürüyüşü olan 1987 Dayağa Karşı Dayanışma Yürüyüşü'yle başlayan bu eylemler arasında, aynı yıl yapılan Kariye Kadın Şenliği ve Geçici Modern Kadın Müzesi, 1988'deki Mor İğne Kampanyası ve Kadın Çevresi'nin tanık mektuplarından derleyerek hazırladığı (ve Kariye Şenliği'nden elde edilen gelirle yayımladığı) *Bağır! Herkes Duysun* kitabı, 1989'da düzenlenen 1. Kadın Kurultayı ve bunun sonunda yayımlanan "Kadınların Kurtuluşu Bildirgesi" özellikle vurgulanır. Çeviri eylemlerinden bahsederken anlatıya hâkim olan "mahcup" ton belgeselin bu bölümünde duyulmaz. Tam tersine, feministlerin "dışarıdan ithal etmediği" sokak eylemleri öyle bir coşku ve kutlama havasıyla anlatılır ki kadın kurtuluş hareketinin çeviriyle başlayıp çeviriyle devam ettiği ve daha da önemlisi, sokak eylemlerinin tasarlanması ve uygulanmasında çeviriyle üretilmiş feminist kavram ve kuramların etkisinin olduğu unutulur. Oysa, '80'lerdeki feminist sokak eylemlerinde sıkça yankılanan, "Bağır, herkes duysun" sloganının hemen yanı başında, duymasak da yankılanan bir, "Çevir, herkes duysun" vardır. Feminist çeviri, sınırları aşarak birbirimizi duymamızı, bir araya gelerek birlikte haykırmamızı sağlar; yani kadınların seslerini, sözlerini birleştirerek feminist dayanışmanın önünü açar. Ve bu isyankâr üretkenliğiyle tanınmaya değerdir.

SONUÇ: DAYANIŞMA EYLEMİ OLARAK FEMİNİST ÇEVİRİ

İsyan-ı Nisvan (2008), Stella Ovadia'nın 1984'te Kadın Çevresi kurucularına yazdığı bir mektubundaki, "Tarihi anlar yaşıyoruz. Kimse farkında değil" ifadesinin içerdiği deneyimleri coşkulu bir görsel kurguyla ekranlara taşımıştır. Gerçekten de belgeselde gördüğümüz kadınlar tarih yazmıştır. Dolayısıyla, *İsyan-ı Nisvan*, birebir tanıklıklarla Türkiye'de feminizmin politik bir harekete dönüşmesinin başlangıç hikâyesini anlatarak, hem feminist tarih ve bellek inşasına önemli bir katkıda bulunur hem de yeni nesil feministleri bu geçmişe götürerek tarihsel devamlılıkları gözler önüne serer. Hatta film, bu tarihsel devamlılığı vurgulayarak, "Kadınların emeği ve birikimiyle hazırlanan bu film, yolumuzu açan tüm kadınlara armağan..." sözleriyle biter (*İsyan-ı Nisvan*, 2008). Bugün *İsyan-ı Nisvan*'ı izleyenler, devraldıkları feminist mirasın oluşum sürecini gördüklerinde, kendilerini, yaklaşık 40 yıl önce (yeniden) başlayan feminist mücadelenin devam eden bir parçası olarak görürler. Bu anlamda *İsyan-ı Nisvan*, feministlerin aidiyet hissini güçlendirici bir niteliğe sahiptir ve bu nedenle son derece kıymetli bir görseldir.

Çeviriyi büyük oranda sildiği için belgeseli (ve genel olarak feminist tarihyazımını) eleştirmem aslında tam da bu yüzdendir. Başlangıç hikâyesinin çeviriye karşı sergilediği dışlayıcı tutum, sadece feminist tarihi eksik (ve kısmen yanlış) anlatmakla kalmaz, bugün hâlâ hareketi besleyen çeviri emeğini görünmez kılarak, çeviri konusunda politik bir farkındalık oluşmasını zorlaştırır. Böyle bir farkındalık olmadan da çevirinin feminist bir

misyonla yapılması, yayımlanması ve okunması güçleşir – yani, feminist siyasetle çeviri siyaseti arasındaki iş birliği sekteye uğrar. Sonuçta çeviri, sanıldığı gibi bir kopyalama tekniği değil; bir yeniden yazma sanatıdır. Dil bilmenin de ötesinde, yaratıcılık ister. Emek ister. Ve siyasi farklılık yaratmak için siyasi farkındalık ister.

Daha da önemlisi, doğuş hikâyesinin çeviriyi "bizden" görmeyerek, "özgün" feminist eylemlere yoğunlaşması ve politik kimliğini sadece bu yerellik söylemi üzerinden kurgulaması, kısıtlı bir aidiyet hissi yaratır çünkü çevirinin vurguladığı sınır ötesi feminist paylaşım ve dayanışmaların önemi geri planda kalmış olur. Oysa çevirinin feminist mücadelede vazgeçilmez bir yeri olduğunu tanırsak kendi yerel hareketimizin de küresel bir feminist oluşumun bir parçası olduğunu tanıyabiliriz. Bir başka deyişle, "ben" (orijinal) ve "öteki" (çeviri) arasında olduğu hayal edilen karşıtlığın tuzağına düşmeyerek, çeviri geçmişimizi ve bugünümüzü (hareketimizin, "öteki" feminizmlerden beslenerek kendisini oluşturduğunu) kabul eden bir feminist tarih söylemi yaratırsak hareketimizi ulus ötesi bir feminist ilişkilenme halinde tanımlamış oluruz. Çeviriyi "bağrına basan" ve hem yerel farklılıkları hem de sınır ötesi ortaklıkları öne çıkaran bu söylemin yaratacağı aidiyet hissi de sınırları aşan ve küresel dayanışmayı vurgulayan türden olur. Tekeli'nin 2016'daki röportajında söylediği gibi, "Feminizm gerçek anlamda enternasyonalist bir harekettir, dolayısıyla her yerle alışveriş içindedir. Bizim ortaya çıktığımız yıllarda sadece Batı'da vardı. Ama şimdi feminizmden söz ederken Asya'ya da Hindistan'a da Afrika'ya da bakmak gerekiyor. Feminizm her yere yayıldı ve her yerde de farklı şekilde yorumlanıyor." Tekeli'nin burada sözünü ettiği politik alışveriş ve yayılma, çeviri sayesinde olmuştur, olmaya da devam etmektedir. Tekeli'nin dediği gibi, feminizmin farklı coğrafyalarda farklı yorumlandığını hatırlarsak, çevirinin önemini kavramamız da kolaylaşır çünkü çeviri, o farklılıklarla yüzleşmemizi, böylece kendimize yeni bir gözle bakabilmemizi ve bu süreçte ortaklıklar keşfetmemizi sağlar. Feminist dayanışma dediğimiz tam da böyle kurulur. Çeviri bize, kendimizle öteki karşı karşıya değil, yan yana, hatta iç içe olduğunu, oluştuğunu hatırlatır.

Farklı bir kültürel mekândan (ve bazen zamandan) çeviriyle kendi kültürel mekânımıza seyahat eden politik bir metnin anlamı, çevirmen ve okurun dışında değil, onlarla, onların yerel ve bireysel anlamlandırma mekanizmalarından geçerek oluşur. Çeviri dediğimiz eylem de zaten bir anlatının, başka bir coğrafyanın, başka bir dilin, başka bir kimliğin belleğinden süzülerek yeniden dillendirilmesidir. Yani, çeviride öteki de vardır, "kendimiz" de varızdır – birbirimize karşı olarak değil, birlikte. Hem göç halindeki anlatının hem de o anlatıyla karşılaşan çevirmenle okurun geçirdiği bu dönüşüm sürecinde, kayıplar da olur, kazanımlar da; bazı sözler anlamını korur;

bazı sözler anlamını yitirir; bazı sözlerse yeni anlam kazanır. Sonuçta çeviri, birbirinden farklı dillerin, kültürel-politik birikimlerin ve öznelliklerin karşılaşmasıdır ve bize, o farklılıklarla tanışıp onlarla oluşma, dönüşme ve yenileşme olanağı yaratır. Kadın Çevresi üyeleri (ve onları takip eden sayısız feminist çevirmen), yaptıkları çevirilerle bu olanağı yaratmış, Türkiye'de feminist hareketin oluşmasını ve dönüşmesini sağlamıştır.

Üstelik, Kadın Çevresi'nin bıraktığı feminist çeviri mirası, onların izinden giden sayısız feminist çevirinin, yayının, kitap dizisinin ve belki de en önemlisi Ayizi Kitap ve Güldünya Yayınları gibi feminist yayınevlerinin yolunu açmıştır.[4] Bu yayınevleri, dünyanın farklı coğrafyalarında yeşeren feminist hareketlerin eserlerini Türkçeye çevirerek Türkiye'deki feminist hareketin kendisini sürekli güncellemesine ve kendine yeni dayanışma alanları açmasına destek olmaktadır. Bu nedenledir ki Kadın Çevresi'ne "çeviri grubu" diye hitap etmek bir hakaret değil, övgüdür. Bu topraklarda yeşeren feminist hareket de çeviri kokar çünkü dünyadaki diğer feminist hareketler gibi, bizimki de ulus ötesi bir ilişkiler ağında doğmuştur. Bu çeviri gerçeğini kabullenip kutlayan bir feminist tarihyazımını hem Türkiye'de feminist isyanın fitilini ateşleyen Kadın Çevresi çeviri grubuna hem de onların misyonunu devralmış yeni nesil feminist çevirmenlere borçluyuz. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu bağlamda, Tekeli'nin *Birikim* dergisindeki, "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme" başlıklı makalesi, ilginçtir çünkü makaledeki 46 maddelik "Kısa Kronoloji" kutucuğundaki maddelerden 2 tanesi çeviri konuludur: birincisi, 1978'de çevrilen 3 feminist kitabı; ikincisi de 1983'te Kadın Çevresi'nin kuruluşunu konu eder (Tekeli, 1998: 340-343).

2 http://filmmor.org/isyan-i-nisvan/ (erişim 1 Aralık 2018).

3 Oysa daha önce de belirttiğim gibi, Cumhuriyet reformlarıyla yaratılan dil kopukluğu yüzünden, Osmanlı kadın hareketini bilmek için de çeviriye "mecburduk." Ayrıca, Osmanlı döneminde aktif olan Ermeni feminist kadınların eserleriyle tanışmamız da çeviri sayesinde olmuştur (Ekmekçioğlu ve Bilal, 2006).

4 Türkiye'de feminist çeviri faaliyetlerini tanıtıp inceleyen kaynaklar için, Bozkurt (2014) ve Göl'e (2015); feminist çeviri örnekleri için de Emek Ergun'un çevirdiği Blank (2008) ve Ayşe Düzkan'ın çevirdiği Solanas'a (2002) bakınız.

Edebiyatta Feminist Söz: Akıldan Kalbe Yazmak (1872-1923)

SENEM TİMUROĞLU

Modern Osmanlı-Türk Müslüman kadın edebiyatı, Türkiyeli kadınların birey olma, özgürleşme yolculuğunun ilk durağıdır. Bu edebiyatın içinden Osmanlı-Türk Müslüman kadın hareketi doğmuştur. Kadınlara eğitimin[1] kapılarının açılması, soru soran bir kadın kuşağı doğurur. Kız öğretmen okullarıyla birlikte, kadınlar öğretmenlik mesleğini icra etmeye başlar; böylece uzun yıllardır men edildikleri bir alana, aklın alanına girmiş olurlar; bilgiyle aralarındaki ilişki değişirken hem maddi olarak hem itibar bakımından güçlenirler. Eğitim fırsatının kendilerine verdiği bu güvenle, özellikle İstanbul'da yaygınlaşan özel matbaaların çıkardığı dergi ve gazetelere okur mektupları göndermeye başlarlar. 1868 yılından itibaren belirmeye başlayan ilk imzalar, kadınların bu dönemde kendi fikirlerini kamusal alanda söyleyebilme cesareti kazanmış olduklarının bir kanıtıdır.[2] Erkek aydınlar kendilerine "iyi eş" olacak modern "yeni kadın"ı yaratmak adına kadınların eğitimini destekler. Ancak kadınlar, kendi eğitimlerine, kendilerini var etmek üzere sahip çıkarlar. Dergiler, okumuş kadınların mecrasına dönüşür. Kadınların birbirleriyle temas ettikleri, yoksul olduğu için eğitim imkânlarından mahrum kalan kız çocuklarını okuttukları, kadınları eğitim ve çalışma yaşamına girmeleri için örgütledikleri, çocukların ve kadınların eğitim içeriği konusunda tartıştıkları ve kadınların edebiyatının yeşerdiği mecralar olur. Bu mecradan bir Osmanlı kadın hareketi doğar.[3] Bu hareketin dinamikleri, Avrupa'daki Birinci Dalga Feminist Hareket ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki farklı milletten kadınların özgürlük mücadelesiyle birlikte örülür.

Osmanlı kadın edebiyatı ve hareketi, Avrupa'daki kadın edebiyatı ve hareketinin zihinsel birikimiyle iç içe, etkileşim halinde bir külliyattır. Modern eğitim şansını yakalamış, çoğunluğunu Osmanlı üst sınıf ailelerin kızlarının oluşturduğu kadın yazarlar, Avrupalı kadın seyyahlarla dostluklar kurmuş, fikir alışverişlerinde bulunmuş, özellikle Fransa basınını ve edebiyatını takip etmiş, Avrupa'da kadınları ilgilendiren gelişmeleri, kendi ülkelerindeki kadın okurlarla buluşturmuşlardır.

Yabancı basın, Osmanlı kadın yazarlarla ilgili yurtdışında prestijli gazetelerde birçok haber yapmaktan geri durmamıştır.[4]

Osmanlı-Türk Müslüman kadın hareketi, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki farklı milletten kadınlarla da etkileşim halindeydi. Osmanlı-Türk-Müslüman kadınlarla Osmanlı İmparatorluğu içinde Ermeni, Rum, Yahudi, Arap, Çer-

Şair Nigâr (Taha Toros Arşivi, Şehir Üniversitesi).

kes, Kürt kadınların aşağı yukarı aynı dönemde ilk kadın dergilerini çıkardıklarını ve ilk kadın derneklerini kurduklarını söyleyebiliriz. Ermeni kadınları, kadın hareketinin öncüleridir.[5] Osmanlı İmparatorluğu'nda yayınlanan ilk kadın dergisi, 1845'te Efrosini Samarcidis'in (Samartzidou) çıkardığı ilk Rum kadın dergisi *Kypseli*'dir (*Petek*). İmparatorluk'ta bir kadın editörün çıkardığı ikinci kadın dergisi, ilk Ermeni kadın gazeteci Elbis Gesaratsyan'ın 1862'de yayınladığı *Gitar*'dır. Üçüncü dergi ise, 1886'da Arife Hanım'ın yayınladığı, yazı kadrosu kadınlardan oluşan ve bir Müslüman Türk kadının çıkardığı ilk dergi olan *Şükûfezar* oldu. 1908 yılında çıkan *Demet* dergisinin ilk sayıdan başlayarak, "Ermeni kadın yazarları,[6] Müslüman kız kardeşlerine" tanıtmayı amaç edinmesinden farklı milletlerden kadınların birbirlerinden haberdar olduğunu anlamaktayız.

Ben bu yazıda, gayrimüslim kadınların edebiyatını ele almıyorum. Zira söz konusu edebiyat, ayrı bir yazıyı hak edecek kadar geniştir. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan farklı milletten kadınların yapıtları arasında yapılacak karşılaştırmalı çalışmaların çoğalması bize yeni kapılar açacaktır.

MODERN TÜRK EDEBİYATININ ÖNCÜ KADINLARI (1877-1908)

Tanzimat döneminden itibaren, yeni edebiyatta erkek yazarlarla eş zamanlı olarak güçlü kadın yazar kalemleri de belirmeye başlar. 1908'den önce ünlü olmuş kadın kalemler, Nigâr Hanım (1862-1918); Fatma Aliye (1862-1936); Makbule Leman (1865-1898); Emine Semiye (1866-1944), Fatma Fahrünnisa'dır (1876-1969). Jön Türk liderlerinden ağabeyi Ahmet Rıza'nın yanına Paris'e kaçan ilk kadın gazeteci/yazar Selma Rıza ise (1872-1931), yazılarını *Meşveret* gazetesinin, Fransızca eki olan *Mechveret Supplément Français* ve Türkçe yayınlanan *Şurayı Ümmet* başlıklı gazetelerde yazacaktır. 1908 yılında Meşrutiyet ilan edildiğinde ülkeye dönen Selma Rıza, o tarihten sonra kadın hareketi içerisinde etkin olur.[7]

Öncü kadın yazarlar, evlerinde eğitim görebilme şansına erişmiş, dönemin aydın üst sınıf bürokratlarının kızlarıdır. Makbule Leman'ın babası, IV. Murad'ın genel müdürü Hacı İbrahim Efendi'dir. Fatma Aliye ve Emine Semiye, hukukçu Ahmet Cevdet Paşa'nın kızlarıdır; Şair Nigâr'ın babası, Macar Osman Paşa'dır. Fatma Fahrünnisa, Ahmet Vefik Paşa'nın torunudur.[8] Selma Rıza, diplomat Ali Rıza Bey'in kızıdır.

Türkçenin ilk kadın yazarı Zafer Hanım[9] dışında,[10] Tanzimat'ta ünlü olan kadın yazarlar, "terakkiyat-ı nisvaniye" olarak adlandırdıkları kadınların ilerlemesi, aydınlanması, özgürleşmesi hareketini bilinçli ve programlı bir politik mücadeleyle yürütürler. Matbaa ve gazete sahiplerinin, eleştirmen ve yazarların erkek olduğu, ayrımcı ve cinsiyetçi, kadın düşmanı

bir dünyada birbirlerine sıkıca sarılırlar; birbirleri hakkında iltifatkâr yazıların izini sürdüğümüzde tam bir kız kardeşlik dayanışması örgütlemiş olduklarını, birbirlerini koruyup kolladıklarını, kamuoyu önünde birbirlerine saygınlık kazandırdıklarını görürüz.

Hepsi, en uzun süreli kadın dergisi *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin yazarıdır. Gazete, kadın yazarların etrafında bir araya geldikleri, bir dayanışma ağı ördükleri mecra olacaktır. Kadın süreli yayınları Abdülhamid tarafından büyük olasılıkla dünyaya modern bir padişah imajı vermenin bir aracı olarak desteklenmektedir. Gazetenin öncü kadın yazarlarından bazıları, Şair Nigâr, Makbule Leman ve Fatma Aliye şefkat nişanıyla ödüllendirilmiştir. Yazarlar arasında Selma Rıza ve Emine Semiye, Jön Türk hareketine yakın, Abdülhamid'e mesafeli yaklaşırlarken Şair Nigâr ve Fatma Aliye'nin Abdülhamid rejimini eleştirmek konusunda temkinli davrandığını söyleyebiliriz. Yaşama bakışları, politik tutumları birbirlerinden oldukça farklı olan bu kadın yazarların aralarındaki farklı görüşlere rağmen derin ve yakın dostluklar kurabilmiş olması çok değerlidir. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde faal bir üye olan Emine Semiye ile 1908 devrimini hoşnutsuz karşılamış Şair Nigâr'ın yirmi altı yıllık yakın dostlukları, edebiyatta kadınlar arası dostluğa ilham olacak bir arkadaşlıktır. Emine Semiye, basılan tek yapıtı *Sefalet* (1908) romanını, Şair Nigâr'a ithaf etmiştir.

Modern şiirin ilk kalemlerinden Makbule Leman (1865-1898) yaşamının son on dört yılını hastalıklarla boğuşarak geçirmiş, otuz üç yaşında hayata veda etmiştir. Makbule Leman, *Hanımlara Mahsus Gazete*'de yazmaya başladığında, kendini kadın yazarların dayanışması içinde oldukça güçlü ve iyi hissedecektir. İlk defa yazmaya başladığında, gazete çıkmadan on üç yıl önce edebiyat dünyasına girdiğinde kendini yalnız hissettiğini dile

Fatma Aliye (Taha Toros Arşivi, Şehir Üniversitesi).

getirmiştir: "Ben bundan on iki, on üç sene mukaddem (önce) meydan-ı matbuatta ilk hatve-i müstereddidanemi attığım zaman kendimi pek tenhalık içinde bulmuş ve kuvvetim kesilecek bir hale düçar olmuştum" (31 Ağustos 1895, *Hanımlara Mahsus Gazete*, aktaran Sema Uğurcan, s. 19). Kadın okuyucularla buluşma şansını, *Hanımlara Mahsus Gazete*'de bulan Makbule Leman, 1895 yılında gazetenin o dönemde kadın yazarlar için anlamını bize yansıtabilecek şu satırları yazmıştır:

> *Gitgide ne şanlı şereflı bir cemiyete vasıl oldum (ulaştım). İşte o cemiyete bir cevelangâh-ı teavün (yardımlaşma yeri) olmak üzere şaşaa-i muvaffakiyeti göz kamaştıran Hanımlara Mahsus Gazete ser levhasıyla (başlığıyla) bir gazetenin dahi küşadını (açılışını) görür görmez, nidayı meserretle (sevinç nidasıyla) oraya can atmak için kalemi elime aldım* (aktaran Sema Uğurcan, s. 20).

Hanımlara Mahsus Gazete, kadınlar için adeta bir vaha olmuştur. Gazetenin geniş

Selma Rıza (Taha Toros Arşivi, Şehir Üniversitesi).

bir kitleye ulaştığını ve çok sattığını söyleyebiliriz, zira gazetenin sahibi, kadın hakları mücadelesiyle yakından uzaktan ilgisi olmayan, sadece kâr amacı güden, *Malumat* ve *Servet-i Fünun* gazetelerinin de sahibi olan Baba Tahir'dir. Gazetenin okunduğuna önemli bir diğer kanıt, birçok kadın yazarın yapıtını dönemin matbuat kapitalizminin en önemli buluşu tefrika[11] usulüyle yayınlamış olmasıdır. Ayrıca, bünyesinde kurulan kütüphane matbaasından tefrika edilen yapıtları basması da okuyucu ilgisini bize göstermektedir. Gazetenin öncü kadın yazarları, 1908'den sonra serpilecek feminist cereyanın tohumlarını bu gazetede kendilerini güvende hissederek, cesaretle ekmişlerdir.[12] 1908 yılından sonra ünlenecek Halide Edip[13] ilk romanını, Yaşar Nezihe ilk şiirlerini *Hanımlara Mahsus Gazete*'de yayınlamışlardır. Bu anlamda, gazete kadınların edebiyatının bir okulu, öncü kadın yazarlar da gelecek nesilleri yetiştiren ustalar olmuşlardır.

Hanımlara Mahsus Gazete'de kadınların eğitimi ve çalışma hakkı üzerine yürütülen tartışmalarda pişen fikirler, Ulviye Mevlan'ın kişisel servetini ortaya koyarak çıkardığı *Kadınlar Dünyası* dergisi (1913-1922)[14] döneminde, derginin organı olarak kurulan Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti'nin (Osmanlı Kadın Hakları Savunma Derneği) örgütlenmeleri sayesinde hakikate dönüşecektir.[15] *Hanımlara Mahsus Gazete*, kadın edebiyatının yeşerdiği bir mecrayken *Kadınlar Dünyası*, Türk feminizminin icraatlarının mecrası olacaktır.

Kadınlar Dünyası'nda kadınların kaleminden eleştiri yazılarının yer almaya başlaması dikkat çekicidir. Eleştiri yazılarının imzaları, Nimet Cemal, Emine Seher Ali, Mehpare Osman ve Rabia Selahattin'e[16] aittir. Dergide şiirleriyle öne çıkan Yaşar Nezihe ve Halide Nusret Zorlutuna[17] kadın edebiyatının iki önemli ismi olarak Cumhuriyet'e kalacaktır.[18] Dergide araştırılmayı, yayınlanmayı bekleyen, Ulviye Macit'in *Şermende* adlı romanı tefrika edilmiştir.

Kadınlar Dünyası'ndaki eleştiri yazıları, bu dönemde bir kadın edebiyatı eksikliğine işaret etmektedir. Nimet Cemil, "Edebiyat" başlıklı yazısında,[19] cılız bir edebiyattan şikâyet eder. Fatma Aliye ve Şair Nigâr'ın yalnız kaldığı bir dönemden sonra, nihayet Halide Edip'le kadınların yeni bir edebiyat dünyasına dâhil olduklarını, Halide Edip'i Nezihe Muhiddin ve Aziz Haydar'ın[20] takip edeceğine inandığını belirtmektedir. Mehpare Osman, Türkçe edebiyatı, yurtdışındaki kadın edebiyatıyla karşılaştırır. 1908 devrimi sonrası kadın edebiyatının cılız kaldığını yerine müstehcen edebiyatın geldiğini belirtir:

> *Zavallı memleketimiz her şeyde olduğu gibi bundan da mahrum değil mi? Bizde kadınlık namına çıkan kitaplar, Bab-ı Ali caddesinde bulunan kitapçıların camekânlarından arz-ı didar eden ve hükûmet tarafından ahiren neşr ve tabı men*

edilen muhal namus ve izzet kitapları değil mi? Yazık![21]

Emine Seher Ali, "Edebiyata Bir Nazar"[22] başlıklı yazısında, kadınları yazmaya teşvik etmek üzere bir "cemiyet-i edebiyye" kurulmasını önermektedir.

1908'e kadar edebiyat dünyasında tanınmış kadın yazarların, devrim sonrası daha az yazdıklarını gözlemleriz. 1912 ile 1922 arasında süren on yıllık savaş kadınların edebiyattaki etkinliğinin azalmasına neden olmuştur. Her iki süreli yayında edebi üretimde bulunan araştırılmayı bekleyen, araştırmalarım sonucu ulaşabildiğim diğer isimleri burada anmak isterim: Raife Binnaz,[23] Ayşe Zekiye,[24] Fahrünnisa Fahrettin,[25] Fehime Nüzhet,[26] Ruhsan Nevvare,[27] Salime Servet Seyfi,[28] Sadiye Vefik,[29] Gülsüm Niyazi.[30]

Yaşar Nezihe (Taha Toros Arşivi, Şehir Üniversitesi).

İKİ ANA EĞİLİM: AKIL VE KALP

Roman ve şiirlerde iki ana eğilimin oluştuğunu görürüz. Birinci eğilim, aydınlanmanın akılcı değerleriyle uyumlu benlikler oluşturma amacıyla kaleme alınan romanlardır; kahramanları son derece güçlü, dayanıklı, dik, inatçı kadınlardır. Romanlarda kadın okur akılcı, bilimsel yönlerle aydınlatılır. Kadınların eğitimi ve maddi bağımsızlığı en önemli konulardır. Kadınların güçlenmesi ve özgürleşebilmesinin yolunun ancak hislerini denetleyebilecek yeteneği kazanmasından ve aklını kullanmasından geçeceği inancı baskındır. Bu eğilimdeki kadın yazarların amacı, kadınların esir tutuldukları, kapalı kaldıkları özel alandaki güç ilişkilerini dönüştürmelerini ve oradan dimdik, yalnız ve güçlü çıkabilmelerini sağlamaktır.[31]

İkinci eğilim ise, kadınların duygularını, öfkelerini, acılarını, üzüntülerini, tutkularını, arzularını, fantezilerini, erotizmi, aşkı keşfe çıktıkları bir edebiyattır. Bu edebiyatın öncü kaleminin yeni edebiyatın şiir türünde yapıtlar vermiş Nigâr Hanım olduğunu düşünüyorum. Nigâr Hanım'ın kadınlığını merkeze koyan şiirlerindeki santimantal hava ve estetik mazoşizmin kendinden sonra gelen kuşağın bazı kadın şair ve yazarlarını etkilediğini görüyoruz.[32] Nigâr Hanım'ın şiirinin çizgisini takip eden yapıtlarda kadınların patriyarkal tahakküme karşı zayıf yanlarını tanımak için yola çıktıklarını, kendi karanlıklarına ayna tutarak aklın dışındaki alanı, bilinçdışını sergileme cesareti gösterdiklerini düşünüyorum. Osmanlı kadın edebiyatı bu iki eğilimde gelişirken dünyada ve ülkedeki siyasi gelişmeler ve 1912'den itibaren, on yıl sürecek savaş ortamı yapıtlara bir üçüncü seyir kapısı açmıştır; "vatan sevgisi", "milliyetçilik" duyguları kadınların dünyasında ve yapıtlarında belirmiştir. Ancak, bir erkek ideolojisi olarak milliyetçiliğin yapıtlardaki konumunu kadınların edebiyatındaki bir özgünlük saymaktansa bir zorunlu şablon olarak telakki ettiğimden bu temayı, bu yazıda ele almayacağım.

Fatma Aliye

BEYHAN UYGUN AYTEMİZ

Tanzimat dönemi yazarlarından Fatma Aliye Hanım (İstanbul, 22 Ekim 1862-İstanbul, 13 Temmuz 1936), kendisinden önce *Aşk-ı Vatan*'ı (1877) yayımlayan Zafer Hanım'ın varlığına karşın edebî üretimindeki süreklilik göz önüne alınarak Türk edebiyatının "ilk kadın romancı"sı olarak nitelenmektedir. Fatma Aliye gerek yaşamı -özellikle de bir kadın yazar olarak kendini inşa ve edebiyat ortamında varlığını kabul ettirme süreci– gerekse yazdıkları aracılığıyla Tanzimat döneminin özgül tarihî ve toplumsal koşullarında Osmanlı toplumunda kadın olma deneyimi hakkında dikkate değer veriler sunar. Yazar; gerek Ahmet Mithat'la birlikte kaleme aldığı *Hayal ve Hakikat* (1892) ve sonrasında yayımladığı *Muhadarat* (1892), *Refet* (1898), *Udi* (1899), *Levayih-i Hayat* (1899) ve *Enin* (1910) gibi kurmaca gerekse *Hanımlara Mahsus Gazete*, *İkdam*, *Sabah* ve *Tercüman-ı Ahval* gibi dönemin yayın organlarında yayımladığı yazılarının yanı sıra *Nisvân-ı İslâm* (1892) ve *Taaddüd-i Zevcat'a Zeyl* (1899) gibi kurmaca dışı yapıtlarında "kadın sorununu" metinlerinin temel içerik malzemesi olarak yapılandırır.

Tanzimat dönemi devlet adamlarından hukukçu ve tarihçi Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895) ile Adviye Rabia Hanım'ın kızı olan Fatma Aliye'nin Ali Sedat isimli bir ağabeyi vardır, yazar Emine Semiye ise kız kardeşidir. Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı olarak entelektüel bir aile ortamında büyümek, ağabeyi Ali Sedat'ın aldığı özel dersleri takip etme ve babasının kütüphanesinden faydalanma şansına sahip olmak, Fatma Aliye Hanım'ın eğitiminin şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Babasının desteğiyle Arapça, Farsça ve Fransızcanın yanı sıra edebiyat, felsefe, fizik, kimya, matematik ve tarih dersleri de alan Fatma Aliye; babasının görevi sayesinde Halep, Yanya, Şam ve Beyrut'ta bulunmuştur.

Fatma Aliye, 1878 yılında Kolağası Faik Bey ile evlenir. Evlenmeden önce "bu hâl-i tabiinin kendilerine mani-i tahsil olacağını düşünerek" kaygıya kapılan yazarı zaman haklı çıkarır çünkü "Faik Paşa zevcesinin elinde ilk defa olarak roman kitaplarını görünce itiraza kalkışıp, bir muhaddere için bunların mütalaasındaki mehalikten bahsetmeye başla[r]. Onları yırtıp atmaya kadar bile davran[ır]." (Ahmet Mithat Efendi, 2016: 75) Fatma Aliye, eşinin tavrında yıllar sonra meydana gelen yumuşama sonucu George Ohnet'nin *Volonté*'sini *Meram* (1899) adıyla

ÖZGÜRLÜK YOLUNDA AKLIN AŞKA ÜSTÜNLÜĞÜ

Avrupa'daki aydınlanma feminizminin yüceltti̇ği gibi aklı, kadınların esaretten kurtulması açısından anahtar kabul eden yapıtların başında, 1892 yılında yayımlanan Fatma Aliye'nin ilk romanı "faydalı bilgiler" anlamına gelen *Muhadarat* yer alır. Fatma Aliye, Ahmet Mithat ile birlikte yazdıkları *Hayal ve Hakikat* adlı ilk romanının, "Hayal" kısmında duygularına yenik düşmüş bir kadını kurgulamıştır. Karşılıksız aşk yüzünden "histeri" hasta-

Türkçeye çevirir ve babası Ahmet Cevdet Paşa'nın çeviriyi çok beğenerek onaylaması sonucu "Bir kadın" imzasıyla yayımlar. Ahmet Mithat Efendi tarafından kaleme alınan *Fatma Aliye Hanım Yahut Bir Muharrire-i Osmaniyenin Neşeti* (1893) başlıklı biyografi de yazarın edebiyat dünyasında bir "muharrire" olarak varlığına meşruiyet kazandırır. Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin ilk kadın üyesi olan yazar, aynı zamanda Cemiyet-i İmdadiye adlı örgütü kurarak 1897 Osmanlı-Rus Savaşı'nda şehit ve gazi olanların ailelerine yardım etmek için kampanyalar başlatır. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra yazı hayatından uzaklaşan Fatma Aliye, dört kızının en küçüğü İsmet'in Notre-Dame de Sion'dan mezun olduktan sonra yurtdışına çıkması, din değiştirmesinden dolayı sağlık sorunları yaşar ve 1936 yılında vefat eder.

Fatma Aliye

FATMA ALİYE: BİR OSMANLI KADIN YAZARIN EDEBİ OTORİTESİNİ İNŞA MÜCADELESİ

"Tanzimat Fermanı"nın ilanıyla yoğunlaşan modernleşme çabaları çerçevesinde Osmanlı kadınının gerek özel alandaki rol ve sorumluluklarını gerekse kamusal alandaki varlığını düzenleme çabaları yoğunlaşmıştır. Osmanlı modernleşmesinin yüklenicileri konumundaki erkek yazarların/aydınların toplumun modernizasyonunu tartışırken odaklandıkları temel meselelerden biri şüphesiz bu modernizasyon projesine kadınların nasıl entegre edileceğiydi. Bu çerçevede Tanzimat romanının ilk örneklerinden itibaren aile ve kadın meselesinin temel izleklerden biri olarak ele alındığını görüyoruz. Dönem romanlarında bir yandan Osmanlı erkeğinin Batı medeniyetiyle sağlıklı bir ilişki kurmasının yolları araştırılırken diğer taraftan modernleşmeyi özünü koruyarak yaşamına içkinleştirmeyi başarmış erkeğin inşa edilecek ailede doğru kadınla bir araya getirilebilmesinin koşulları tartışılır.

Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi* adlı incelemesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyılda "siyasal, sosyal ekonomik, eğitim, hukuk ve düşünsel alanda ortaya çıkan değişimlerle yapısal bir dönüşüm geçir[diğini], bundan Osmanlı kadını[nın] da etkilen[di-

lığına yakalanan ve ölen, bu "zayıf" kadın karakterden sonra, kendi ismiyle tek başına yayınlayacağı ilk yapıtı *Muhadarat*'tan itibaren yalnızca aklına güvenen güçlü kadınlar yaratacaktır. Romanlarda, duygularına esir düşerek hastalanıp ölenler ise erkek karakterler olacaktır.

Fatma Aliye, okura kalplerinin değil beyinlerinin emri altına girmeyi önerir. Böylece "aşk denilen kahraman, şu genç kızı tamamıyla mağlup edip de istediği gibi kullanamaz" (*Muhadarat*, s. 131). Fatma Aliye, romanlarında yalnız ve güçlü kadınların tek başlarına kurdukları ya-

ğini]", "Osmanlı kadınının konumu[nun], modernleşmeye paralel olarak değişmeye başla[dığını]" belirtir (Çakır, 1996: 22). Fatma Aliye de gerek içine doğduğu sınıfın kendisine sağladığı ayrıcalıklı konum gerekse eğitiminin sağladığı düşünsel birikim sayesinde modernleşme hareketinin temel sorunsallarından biri olan kadın meselesi üzerine düşünen ve yazan öncü kadınlardandır. Kurmaca eserlerinin yanı sıra çeşitli gazete ve dergilere yazdığı yazılarda, *Tercüman'ı Hakikat*'te tefrika ettikten sonra kitaplaştırdığı ve Batı'nın Osmanlı kadınına bakışındaki Oryantalist tavrı eleştirdiği *Nisvân-ı İslâm*'da evlilik, çokeşlilik, cariyelik, kadının örtünmesi ve eğitimi gibi konuları ele alır. Zihnioğlu'na göre "Fatma Aliye, İslâm medeniyeti ile Batı uygarlığı arasında kadınlığa ilişkin eleyici seçim ve tartışmalara bir yanıt olarak 'İslâm kadını' referans çerçevesini oluşturdu. *Nisvân-ı İslâm*'daki tartışmalar, Aliye'nin İslâm kadını kavramını, daha çok Avrupa'ya yani dışarıya karşı savunduğunu düşündürüyor. Bu sembolik tanım, Batılıların yaşam tarzı, âdet ve geleneklerine karşılık aydınlanmış/ilerlemeci İslâmî göreneği/kültürü temsil ediyordu." (2016: 48) Yazar, *Taaddüd-i Zevcat*'a *Zeyl*'de de Mahmut Esat Efendi'nin *Malumat*'ta yayımlanan "Taaddüd-i Zevcat" yazısıyla hesaplaşır. Mahmut Esat, yazısında çok eşliliğin insan doğasında bulunan eğilimden kaynaklandığını, şeriatın da bunu meşrulaştırdığını öne sürer. Fatma Aliye ise *Zeyl*'de çokeşliliğin insan doğasındaki eğilimle temellendirilemeyeceğini ve İslâmiyet'in buna belirli koşullarda cevaz verdiğini vurgular. Kurmaca dışı yapıtlarında dinî normlarla uyumlu bir söylem benimsediği gözlemlenen Fatma Aliye'nin "kadın meselesi"ne yaklaşımı, kurmaca yapıtlarından Ahmet Mithat ile birlikte yazılan "Bir kadın" müstearının kullanıldığı *Hayal ve Hakikat*'e ve hemen sonrasında yayımlanan *Muhadarat*'a odaklanarak dahi saptanabilir.

Fatma Aliye'nin bir kadın yazar olarak edebiyat dünyasına adım atarken hamiliğini yapan Ahmet Mithat'la, bir anlamda "manevi ve edebî babası"yla ilişkisinin nasıl biçimlendiğini gösteren *Hayal ve Hakikat*, Ahmet Mithat'a ait "İfade" başlıklı bir sunuşla başlar. Yapıtın, Vedad'ın "muharrire"ye yazdığı 'Vedad" başlıklı mektup ile "muharrire"nin Vedad'ın yaşamını ve ölümle sonlanan aşkını anlattığı "Hayal" bölümü Fatma Aliye; Vefa'nın "muharrir"e yazdığı "Zeyl /Vefa" başlıklı mektup ile "muharrir" tarafından yazılmış "Histeri-Hystérie" başlıklı makaleyi kapsayan "Hakikat" bölümü ise Ahmet Mithat tarafından kaleme alınmıştır. Fatih Altuğ, metnin yazarları arasındaki "baba-kız ilişkisi" hakkında şunları söyler: "Metnin eş-yazarları arasındaki ilişkinin baskın modu, birbirinin yazı-

şamları anlatır. *Udi*'de aldatıldığını öğrenen Bedia, kocasından ayrılarak ud çalıp geçimini sağlar; *Refet*'te Refet, annesi ölünce eğitimini tamamlayıp kendisiyle evlenmek isteyen zengin talibini reddeder, öğretmenlikten kazandığı parayı biriktirip bir kız arkadaşıyla birlikte işleteceği bir dükkân açma planları yapar. *Enin*'de Sabahat, evleneceği adamın kendisini aldattığını öğrenince, yalnız kalmaktan, evde kalmış bir kadın olmaktan korkmaz, nişanı bozar, evlenme fikrini yaşamından çıkarır. Kadın kahramanların hepsi, kadın okura cesaret ve akıl verir,

sına eşit koşullarda *eşlik* etmekten çok baba-kız ilişkisi üzerine kuruludur. [....] Tefrikada ve kitapta kendi adını metne nakşedemeyen, imzasını metne atamayan, yalnızca 'anonim bir kadınlık' haliyle temsil edilebilen Fatma Aliye'nin toplumsal ve simgesel varlığı ancak baba(sı)nın adı dolayımıyla / *sayesinde* / *gölgesinde* gerçekleşir." (Altuğ, 2015: 11)

Büyükannesinden başka kimsesi olmayan Vedad'ın babasından kalan mirası idare eden komşuları Hüseyin Sabri Efendi'nin büyük oğlu Vefa'ya duyduğu aşkın, gençlerin nişanlılığının, Hüseyin Sabri Efendi'nin yaşamını yitirmesiyle birlikte ertelenen evlilik planlarının, Vefa'nın babasının acısını bahane ederek çıktığı seyahatin ve bu terk ediliş üzerine Vedad'ın ölüme sürüklenmesinin anlatıldığı ilk bölümdeki Fatma Aliye'nin söyleminin yerini metnin ikinci bölümünde Vefa'nın Ahmet Mithat'a hitaben yazdığı mektubundaki söylem alır. Mektupta, ilk bölüme konu olan ve Vedad'ı ölüme sürükleyen süreci Vefa'nın nasıl deneyimlediği açığa çıkar. Vefa, eğitimine odaklanarak yurtdışına gitmek, din ve devletine faydalı bir doktor olmak istemekte ve evliliği bu arzularının gerçekleşmesinin önünde engel olarak görmektedir. İlk bölümdeki aşk deneyimi erkek karakterin mektubunda bir "vehim" üzerine bina edilmiş "hayal"e indirgenir. Üstelik Vefa mektubunda ilk bölümün "muharrire-i fâzıla"sına (Ahmet Mithat ve Fatma Aliye, 2015: 102) yaptığı göndermeler aracılığıyla Vedad'ın "vehim ve hayali"nin yanı sıra kadın yazarın söylemini de tashih eder. Vefa'nın mektubunu takip eden "İsteri-Hystérie" başlıklı makalesinde ise Ahmet Mithat, histeri ile kadın arasındaki ilişkiyi çözümleyip histeriden korunma yolları hakkında bilgiler vererek Vedad'ın "aşkını tıbbi söylemin nesnesi yapar" (Altuğ, 2015: 27).

Berna Moran; *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1 Ahmet Mithat'tan Ahmet Hamdi Tanpınar'a* başlıklı incelemesinde Tanzimat romancılarının metinlerinde "karşıt iki kadın tipi sergile[diklerini" belirterek "[b]u iki tipten birincisine 'kurban tipi', ikincisine de 'ölümcül kadın tipi' diyebiliriz" der (Moran, 1998: 31-32). Fatma Aliye'nin de söyleminin Ahmet Mithat'ın söylemince belirlendiği/kuşatıldığı bu ilk roman denemesinde yarattığı Vedad'ın dönem romanlarındaki "kurban tipi"ne karşılık geldiği söylenebilir. Ahmet Mithat'ın, yazarın edebiyat kamuoyuna tanıtılmasında ve bir kadın yazar olarak edebiyat dünyasında görünme konusunda yaşadığı endişelerin giderilmesinde önemli bir rol oynadığı yadsınamaz. Peki, *Meram*'ı "öz babası" Ahmet Cevdet Paşa'nın onay ve aracılığıyla *Hayal ve Hakikat*'i ise "manevi ve edebî babası" Ahmet Mithat sayesinde edebiyat dünyasıyla bu-

onlara çaresiz olmadıklarını gösterir. Kadının kurtuluşu ne aşkta ne ölümdedir, sadece aklını kullanmasındadır. Kadınlar esaretten eğitim alarak ve meslek sahibi olarak kurtulacaklardır.

Kadın yazarların kaleminde evlilik kurumu, kadınların esaretini pekiştirdiği ve özneleşme, birey olma imkânlarını ellerinden aldığı için eleştirilmektedir. Selma Rıza (1872-1931), 1896'da yazdığı ancak döneminde yayınlamadığı, ismini Fransız devriminin erkekler arası kardeşlik ilkesine atıfla koyduğu *Uhuvvet* romanında, erkeklerle kadınlar arasında yeni bir ilişki-

luşturabilmesi onun edebî üretiminde nereye kadar belirleyici olmuştur? Fatma Aliye'nin Ahmet Mithat'ın etkisinden/gölgesinden sıyrılarak kendi otoritesini kurma süreci hakkında *Hayal ve Hakikat*'ten hemen sonra kaleme aldığı *Muhadarat* önemli ipuçları sunar. İlk metinde "akıl, mantık, hakikat"i simgeleyen erkek karakter Vefa'nın "öteki"si olarak kurgulanan ve "duygu, mantık dışılık, hayal" ile özdeş kılınan kadın karakter Vedad'ın yerine *Muhadarat*'ın odağında Fazıla gibi "akıl, zekâ, mantık, irade ve gerçekçiliği" aracılığıyla karşısına çıkan tüm güçlüklerin üstesinden gelerek kendi ayakları üstünde durmayı başaran bir kadın vardır.

Fazıla romanın ilk iki bölümünde ikinci eşi Calibe'nin –ki Moran'ın "ölümcül kadın tipi" nitelemesini sonuna kadar hak eden bir karakter olarak kurgulanmıştır– oyunlarına kapılarak kızını kötü bir evliliğe mahkûm eden baba Sai Efendi'nin ve ilk eşi Remzi'nin "kurban"ı olarak kurgulanır. Toplumun kadın konusundaki hassasiyetinin ayırdında bir yazar olarak Fatma Aliye, bu metinde Fazıla'nın şahsında hem babası Sai Efendi'ye hem de saygısını hak etmediği halde zevci olduğu için haklarını teslim ettiği ilk eşi Remzi'ye karşı tavırlarında özenli bir kadın karakter çizer. Fazıla komşuları Münevver Hanım'ın oğlu Mukaddem ile nişanlıdır ancak nişan Calibe'nin oyunlarıyla bozulur. Fazıla, baba evinden kurtulmak için Remzi ile evlenir ancak bu evlilik eşlerin birbirinin dengi olmaması, Remzi'nin çocuk sahibi olmayı arzu ettiğini öne sürerek odalık alması nedeniyle Fazıla için sürdürülemez bir hal alır. Remzi'nin ikinci bir odalık talebinde bulunmasıyla evliliğini bitirme kararı alan ancak babasının evine de kabul edilmeyeceğini öğrenen Fazıla kendisi için tek çıkış yolunun intihar olduğunu düşünse de dinin yasakladığı intiharı gerçekleştirmeyerek kendisini bir hizmet cariyesi olarak sattırır. Romanın üçüncü bölümünde okur gözlerini yeni bir dünyaya yeni bir karakterle, Peyman'la birlikte açar. Geride bırakılan kimlikle birlikte romanın ilk iki bölümünde kendisini kuşatan kişi ve koşulların "kurban"ı konumundaki Fazıla mecazen ölmüş ve Peyman olarak yeniden doğmuştur.

Romanda mekân ve olay örgüsünün İstanbul'dan Beyrut'a doğru genişlemesi, Fazıla için yeni bir kimliği ve o kimlik dolayımında yeni bir hayatı/varoluşu inşa edebilmek adına elzem görünmektedir. Bu noktada Osmanlı aile ve toplum yapısının kadını nasıl bir cendereye aldığı aslında net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Yaşamını kendi başına idame ettirecek maddi güce sahip olmadığı için kadın erkeklerin iradesine tâbi kılınmakta ve aldatılmayı, çok eşliliği sineye çekmekle

lenme tarzı önermektedir; kadınlar arası kardeşliği ve erkeklerle dostluğu aşktan üstün tutar. *Uhuvvet*'in kahramanı Meliha, Selma Rıza gibi yüksek eğitimlidir; Paris'te felsefe doktorasını tamamlamıştır. Osmanlı-Türk Müslüman kadın aydınları temsil eden Meliha, "evlenme gibi insanların ihtiyacından olan esirliklere atılır kadınlardan olmayıp gayet feylesof huylu" (s. 242) biridir. Selma Rıza'nın yirmi yaşında kaleme aldığı romanda, kardeşlik, politik bir ilke olarak yer almaktadır. Geleneksel ataerkil kültürün annesi Sabiha'yı felakete sürüklediğine tanık olan Meliha,

ölüm arasında bir tercih yapmak durumunda bırakılmaktadır. Metnin görünür yapısında baba ve eş olarak erkeğin kadın üzerindeki hakları olumlanırken Fazıla'nın deneyimleri aracılığıyla bu hakların Fazıla gibi zeki ve akıllı bir kadını dahi intiharın eşiğine getirebildiği görülür.

Zengin bir ailenin iki kızına dadılık yapan Fazıla'nın yolu aşk nedeniyle yakalandığı hastalığın tedavisi için Beyrut'ta bulunan Mukaddem'le tekrar kesişir. Gerek Mukaddem'in gerekse refakat ettiği genç kızların ağabeyi olan ciddi ve çalışkan Şebib'in aşkına nikâhı altında bulunduğu kocası Remzi'nin ölüm haberini alıncaya değin mesafeli duran Fazıla; geçmişi tümüyle geride bıraktığını gösteren bir tercih yaparak Şebib'le evlenir. Üstelik Şebib'in kız kardeşlerinden birinin Mukaddem diğerininse kendi erkek kardeşi ile yuva kurmalarını sağlar. Şebib'in Fazıla'ya duyduğu aşkı tetikleyen de zaten Fazıla'nın bunların tümünü olanaklı kılan aklı, zekâsı ve edebidir.

Muhadarat; gerek cazibelerine kapıldıkları Calibe gibi kadınların eline iradelerini teslim eden Sai Bey gibi "güçten düşmüş" babaların gerekse babaların yokluğunda Münevver Hanım gibi kadınların ve onların Mukaddem gibi zayıf oğullarının ayakta tutmakta aciz kaldıkları Osmanlı ailesinin,[1] Fazıla gibi "erkek"le özdeşleştirilen "akıl mantık ve irade"yi temsil etme gücüne sahip bir kadın karakter tarafından onarıldığı ve yeniden tesis edildiği dünyası aracılığıyla Fatma Aliye'nin *Hayal ve Hakikat*'teki Ahmet Mithat'ın eril söylemi tarafından kuşatılmışlıktan bağımsızlaşarak metin içi otoritesini kurma yolundaki çabalarına ışık tutan bir metindir. Yazar, *Muhadarat*'ı izleyen *Refet*, *Udi*, *Levayih-i Hayat*, *Enin* gibi yapıtlarında da "akıl ve mantık"ı önceleyen, duygularını kontrol altında tutabilen, çalışarak kendi ayakları üstünde durabilen, evliliği bir kadın için tek erek olarak görmekten uzak kadın karakterler inşa ederek ataerkil edebiyat geleneğindeki "kadın-erkek" karşıtlığıyla hesaplaşmayı ve Tanzimat romanında eril söylemin belirlediği baskın kadın stereotiplerini dönüştürmeyi sürdürür. ❐

DİPNOTLAR

1 İlk dönem Osmanlı romanlarındaki baba yokluğunun ve bundan kaynaklanan otorite boşluğunun Osmanlı ailesi/toplumu üzerindeki etkileri için bkz. Jale Parla, *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

yeni nesilden umutludur ve "kardeşlik denilen manevi tesellinin dünyayı her zaman sıcak tutacağına" (s. 351) inanır. Selma Rıza, romanda özellikle cehalet, odalık ve kölelik ahlâkının kadınlarda yarattığı yoz ahlâkı gözler önüne serer. Kadınların, eğitimden ve meslek hayatından mahrum bırakılarak erkeklerin keyfi yönetimi altında şiddete maruz kaldıklarını vurgular. Bu tema birçok romanda işlenir.

Fatma Fahrünnisa'nın *Dilharap* romanının kahramanı Mazlume, evliliğinde kocasının eziyet ve zorbalığına maruz kalmıştır. İçkiye ve kadınlara düşkün Razi,

Halide Nusret Zorlutuna (Taha Toros Arşivi, Şehir Üniversitesi).

diğer kadın yazarların romanlarındaki erkek kahramanların tipik bir örneğidir. Patriyarkanın aşk ideolojisi ve evlilik kurumunun kadınlar için tekinsiz olduğu vurgulanmaktadır. Evlilik, Mazlume'nin dediği gibi bir esarettir: "Her şeyden önce hayatımı hür bir şekilde geçirmekten mahrum olacağım" (s. 52). Mazlume'nin babası "kadınların ilim ve fen öğrenimi lüzumsuzdur" şeklindeki boş fikrin insanların zihinlerinde yürürlükte olmasından mı bilinmez, Mazlume'nin bilim ve bilgi öğrenimine fevkalade kabiliyetine dikkat etmemiş, ona yüzeysel bir eğitim sunmakla yetinmiştir" (s. 36). Fatma Fahrünnisa, kız çocuklarının kendilerini gerçekleştirmeleri için onlara fırsatlar sunulmadığını, evlendirilerek ise kocanın keyfi zulmü altında hayatlarını geçirdiklerini okura göstermek için bu romanı kaleme almıştır.

Emine Semiye, *Gayya Kuyusu* adlı romanında, evin efendisi tarafından tecavüze uğrayan ve sokağa atılan, evsiz kalarak fuhuşa sürüklenen bir genç kadının hikâyesini anlatmaktadır. Yekta, tıpkı Selma Rıza'nın *Uhuvvet* romanındaki Sabiha gibi, evdeki diğer kadınların iftiraları sonucunda kendini sokakta bulmuştur. Kadın yazarlar romanlarında, eğitimli, erdemli, güçlü ideal kadın karakterlerin karşısına, ataerkil kültürü benimsemiş, bu kültürde kendine yer edinmeye çabalayan, bu kültürün yarattığı yoz ahlâka sahip, cahil, sinsi, kurnaz ve gösterişçi kadınları koyarlar. Ev içi cinsel sömürü ve şiddeti tematize ederken erkekler ile iş birliği yapan bu kadınlar da ana karakterlerin başına gelen felaketlerden sorumlu tutulurlar. Ancak erkeklerin sorumluluklarına yapılan vurgu daha fazladır. *Gayya Kuyusu*'nda, Samih şöyle der:

> *Ben onları sefil eden maceralarını dinledim de kendi vicdanım önünde erkekliğimden utandım. Vaktiyle namuslu olan bu zavallıları bu aşağılık hale getiren bizler değil miyiz?* (s. 128).

Kadınların başından geçen trajedilerin diğer kadınlara aktarılması için bir başka kadının kalemine emanet edilmesi *Dilharap*, *Udi* ve *Gayya Kuyusu* romanlarının çerçeve hikâyesini oluşturur. Osmanlı-Türk kadın romancıların yapıtlarında eğitimin yanında yeni kadın bilgisini gelecek kuşaklara aktarma işlevi vardır. Öncü kadın yazarlar, kadınların mağduriyetlerini, kadınlara yapılan haksızlıkları ve kadınların uğradıkları şiddeti kaleme alırlar.

Yukarıda ele aldığım birinci damar, bir nevi bilinç yükseltme işlevi gören didaktik yapıtlardır. İkinci çizgiyse, kadınların duygularını kamusal alana açtıkları, tutkularını, öfkelerini, acılarını, arzularını cesurca dile getirdikleri Şair Nigâr şiirinin izinde, aşk ideolojisinin mercek altına alındığı, tartışıldığı yapıtlardan oluşur.

YENİ KADININ KALEMİNDEN YENİ AŞK

Modern şiirin ilk kadın şairlerinden Şair Nigâr (1862-1918), aşkı yaşamının ve şii-

rinin[33] merkezine koyan ilk Osmanlı-Türk Müslüman kadın aydındır. Avrupa'da kadın yazarların, erkek isimlerinin arkasına gizlenerek yazdığı bir dönemde, gerçek kimliğini saklamadan duygulanımlarını edebiyat kamusuna açması dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda çok cesur bir harekettir. Nigâr Hanım'ın bir diğer özelliği, özneliğini günlük[34] tutarak inşa etmiş olmasıdır. Nazan Bekiroğlu'nun, günlüklere dayanarak yazdığı monografide belirttiği gibi, sadece şiirleriyle değil, giyimi ve yaşam tarzıyla yaşamını bir sanat yapıtına dönüştürmesi ve böylece dönemin İstanbul'unun modern kadınlarına ilham olması bakımından da özgür kadınların öncüsüdür. Kışın oturduğu Osmanbey'de, yazın kaldığı Rumelihisarı'ndaki konakta dönemin kadın-erkek aydınlarını birlikte kabul ettiği Salı toplantıları bir nevi edebiyat salonu işlevi görmüştür. Bu anlamda, edebiyat kamusunda erkek ve kadın aydınları[35] buluşturan ilk mecradır.

On üç yaşında İhsan Bey'le evlendirilen Şair Nigâr, mutsuz evliliğini bitirdikten sonra tüm yaşamını sevme ve sevilme özlemi çekerek yalnız bir kadın olarak geçirir. Şiirlerine yansıyan esas trajedi, çocuklarıyla toplum ve ruhuyla bedeninin arzuları arasında sıkışmış bir kadınlık deneyimidir. Fuad Köprülü'nün belirttiği gibi, "edebiyatımızda canlı ve samimi eserler bırakabilen hemen ilk şairemizdir" (s. 55). Fantezi ve arzularını bir kadın özne olarak şiire dönüştürebilme yeteneği ve cesaretine sahiptir. Son kitabı *Aks-i Sada*'da yer alan "Fıtratım" şiirinde yaşamının merkezine aşkı koyduğunu şu dizelerle ifade eder: "Sevilmeyi severim lezzeti hayatın odur/ Alakasız yaşamam bir dakika ben lakin/ Soran da var ise ancak odur benim halim/ Sevilmeden geçemem maye-i hayatımdır/ Onunçün eyler ona hep taallûk amalim" (aktaran Nazan Bekiroğlu, s. 307).

Şiirde Şair Nigâr'ı takip eden, hece vezniyle şiir yazan ilk Türk kadın şair İhsan

İhsan Raif (Taha Toros Arşivi, Şehir Üniversitesi).

Raif'tir (1877-1926). Yusuf Ziya Ortaç, "İhsan Raif, aşkı anlatırken erkek kadar hür bir kadın" (aktaran Cemil Öztürk, s. XVI) değerlendirmesinde bulunur. Dört kez evlenmiş[36] İhsan Raif'in şiirleri tıpkı Şair Nigâr gibi otobiyografiktir. 1914 yılında yayınlayacağı *Gözyaşları*[37] adlı kitabındaki şiirlerin en özgün yanı, hece ölçüsüyle aşk şiirleri yazmış olmasıdır. Türkçü şairler heceyi çoğunlukla vatan şiirleri için kullanırken İhsan Raif lirik şiire uygulamaktadır. Şiirlerinde erotik ton, yoğun olarak görülmektedir. Bu anlamda, kadın edebiyatı içinde oldukça cesur satırların sahibidir; "Aydın Olsun" şiirinde şöyle demektedir: "Yaseminden sana yatak sereyim/ Aşk bağının goncasını dereyim/ Kavuşayım muradıma ereyim/ Bülbül ötsün aydın olsun dideler" (Cemil Öztürk, *İhsan Raif Hanım*, şiirleri, s. 84).

Şair kadınlar arasında önemli bir başka isim, sınıfsal farklılığıyla dikkati çeken, edebiyat kamusuna, kültür dünyasına alt sınıftan girebilme başarısını gösteren Yaşar Nezihe'dir (Bükülmez) (1882-1971).

Güzide Sabri.

İlk iki şiir kitabı *Bir Deste Menekşe* ve *Feryatlarım*[38] üç çocuğuyla[39] terk edilen bir kadının yoksulluk içinde zorlu yaşamının izleriyle doludur.

Şiirden başka, "hissi roman" olarak adlandırılan romanlar, kadınların mahrem dünyalarını ifade etmelerinin, erotik arzularını, fantezilerini keşfetmelerinin alanı olmuştur. Boyun eğmedikleri erkeklerin aşkına muhtaç olmanın benliklerinde yarattığı çatışmanın, güçlü olmak için direnirken aşkın yarattığı kırılganlık ve zayıflığı tanıma ve kabul etmenin, bu zayıflığı kabul ederek güçlenmenin, tutkuların, öfkenin ya da bencil istekler, hırs ve rekabet, kıskançlık gibi olumsuz duyguların dilini bulmanın alanıdır. Bu yapıtlarda patriyarkal ideolojinin melek ve şeytan olarak ikiye böldüğü ve evrensel hakikat olarak sunduğu kadınlık bilgisine karşı, çelişkileriyle, ikircikli arzuları ve iç çatışmalarıyla karanlık ve aydınlık yönlerin bir arada bütünlendiği birçok farklı kadınlık yer alır. İdeal eş ve annelik kurumlarına sıkışarak kadınlığını bastırma temasının ise Şair Nigâr'ın şiirlerinden geldiği düşünülebilir. Bu bastırma, kadın karakterlerin yakalandıkları hastalıklarda kendini ifade eder.

Güzide Sabri'nin *Ölmüş Bir Kadının Evrak-ı Metrukesi* romanında evlilik dışı aşk yaşayan kadın karakter, aşkını gizler, verem olarak ölür. Güzide Sabri'nin karakterinin içine düştüğü çaresizlik derin melankoliye yol açar; verem hastalığıyla dışa vurulur. Gizli aşkı günlüklerine yazarak kızına miras bırakan kadın, romanın devamı olan *Nedret*'te kızının bu aşkı onaylamasıyla günahkâr "şeytan kadın" klişesinden özgürleşir. Halide Edip de "kötü kadın" temasını *Handan* romanında işler. En yakın arkadaşının kocasına âşık, evli bir kadın olan Handan, delirerek ölecektir.

Fatma Aliye'nin romanları çizgisinde somutlaşan aydınlanma feminizminin erdemli, akılcı kadınlıklarının yanında, bu karakterler bilinçdışının eşiğinde gezerler; erdem abidesi olmanın yükü altında ezilen benliklerinin "feryatları"nı[40] yazarlar.

Şiirlerde ve romanlarda aşk, evlilik kurumu dışında yer almaktadır. Kadın yazarların tahayyül ettiği aşk, patriyarkal aile kurumunun sınırları dışındadır. Bu ayrımı en çok Suat Derviş'in[41] (1905-1972) yapıtlarında görürüz. Evlilik çıkarlara dayalı bir sözleşme ve küçük insanlara has bir kurumken aşk, insanın en yüce duygusudur.

Osmanlı-Türk kadın yazarlar, bu coğrafyanın kadınlarının özneleşmesi yolunda çok önemli bir yol açmışlardır. Osmanlı kadın hareketi ve edebiyatı bir özgürleşme, kadınların kendi bedenleri ve sözlerine sahip çıkma, deneyimlerini onurlandırma ve tarihe bırakma çabasıdır. Ölümsüzlüğe kazıdıkları adları nesiller boyu yeniden keşfedilecek ve her defasında bizlere güç verecektir. ❐

DİPNOTLAR

1 1858'de kız ortaokulu, 1869'da sanayi okulları, 1870'te Kız Öğretmen okulları açılır.

2 1868'de *Terakki* gazetesinde "Üç Hanım" imzasıyla, kadın okur, mektubunda, erkeklerle aynı parayı vermelerine rağmen, vapurlarda kendilerine ayrılan yerlerin kötülüğünden yakınır.

3 Bkz. Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yayınları, 1994. Serpil Çakır, *Kadınlar Dünyası* dergisi etrafında Osmanlı feminizminin ilkelerini yorumlar.

4 Osmanlı-Türk kadın yazarların Avrupalı kadın yazarla ilişkileri ve Avrupa basınındaki yankıları konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Senem Timuroğlu, *Kanatlanmış Kadınlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

5 Bu konuda ayrıntılı bilgi için: *Bir Adalet Feryadı, Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar*, der. Melissa Bilal, Lerna Ekmekçioğlu, İstanbul: Aras Yayınları, 2006.

6 Tanıtılan kadın yazarlar, Madam Zabel Asadur, Madam Sırpuhi Düsap Paşa, Madam Zabel Yesayan'dır. (bkz. Aynur Demirdirek, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışı*, Ankara: Ayizi Kitap, 2016.)

7 Ayrıntılı bilgi için bkz. Taha Toros, "İlk Türk Kadın Gazeteci Selma Rıza", *Skylife*, S: 130, 1994, s. 60-66.

8 Ayrıntılı bilgi için bkz. Fatih Altuğ, "Deneyim ve Duygulanım Aktarımı Olarak Roman: Fatma Fahrünnisa'nın Dilharap'ı", önsöz, *Dilharap*, İstanbul: Koç Yayınları, 2017.

9 Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Zehra Toska. "Zafer Hanım ve Aşk-ı Vatan". *Aşk-ı Vatan*. Giriş, çevrim yazı, sadeleştirme: Zehra Toska. İstanbul: Oğlak Yay, 1994.

10 1890 yılında kim olduğunu henüz bilmediğimiz "Bir Hanım" imzasıyla *Rehyâb-ı Zafer* romanı yayınlanmıştır. Bu keşifle ilgili bkz. Zehra Toska, "Bilinmeyen İlk Kadın Romanlarından Biri: Rehyâb-ı Zafer". *Kültür: Osmanlıda Kadın Özel Sayısı*, sayı 16 (Güz 2009): 126-129. Roman, araştırılmayı beklemektedir.

11 Sırasıyla Emine Semiye'nin *Terbiye-i Etfale Dair Üç Hikâye*, Fatma Fahrünnisa'nın *Dilharap* romanı ve *Küçük Hikâye*, (1896-1897); Emine Semiye'nin *Bikes*; Şair Nigâr - *Sefahat-i Kalp* (mektup roman); Emine Semiye'nin *Muallime;* Fatma Aliye'nin *Levayi'h-i Hayat* (1899); Halide Edip'in *Çingene Kız*; Güzide Sabri'nin *Münevver* (1902-1903) romanı tefrika edilir. Tanınmayan imzalar ise, Tefrika Roman projesiyle gün yüzüne çıkan Bint-i Safvet Rana'nın, *Ahiretlik* ve P. Fahriye'nin, *Dilfikar* romanlarıdır. Ayrıntılı bilgi için, projenin Osmanlı'daki kadın edebiyatıyla ilgili buluşlarını irdeledikleri makalesine bkz. Ali Serdar ve Reyhan Tutumlu, "Tefrikalar Bağlamında Edebiyat Kanonunda Kadın Romancıların Konumu", *Sanatın Gölgedeki Kadınları*, der. Özlem Belkıs ve Duygu Kankaytsın, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.

12 Emine Semiye, 1896'da *Hanımlara Mahsus Gazete*'de yayınlanan mektubunda, başlangıçta gazetedeki yazılarını hayranlıkla okuduğu hanım yazarlar arasına katılma gücünü kendinde göremediğini söylemektedir. Ancak bir süre sonra Emine Vahid müstear adı arkasına gizlenerek, ilk hikâyesi "Bir Mütehassisenin Tefekkûratı"nı, ardından kendi adıyla *Terbiye-i Etfale Dair Üç Hikâye'yi* tefrika etmeye cesaret edebilmiştir. Üzerindeki çekingenliği atar atmaz, gazetenin çocuk terbiyesi konusunda "muharrire-i mahsusa"sı unvanını alacaktır (aktaran Şefika Kurnaz, 54).

13 Halide Edib, "Halide" imzasıyla on beş yaşında kaleme aldığı ilk romanı *Çingene Kız*'ı bu gazetede yayınlar.

14 Prof. Dr. Serpil Çakır, *Kadınlar Dünyası* dergisini arşivden çıkararak Cumhuriyet öncesinde bir kadın hareketi olduğunu keşfetmiş, böylece Türkiyeli kadın hareketi tarihinde bir paradigma değişikliği yapmıştır.

15 Dergi, çalışma ve eğitim hakkıyla ilgili kazanımlar sağlamıştır. 1913 yılında yedi Müslüman kadının ilk kez Telefon Idaresi'nde memur olma hakkı kazanması derneğin, lobi çalışmaları ve dergide yayınlanan yazılar sonucu gerçekleşmiştir. Bir diğer kazanım, yine dergi ve derneğin çalışmaları sonucunda 1914'te kadınlar için ilk üniversite açılmasıdır.

16 Rabia Selahattin, "Büyük Kadınlar" başlığı altında, Madame de Staël, George Sand, Madame de Sévigné, Carmen Sylva, George Eliot, Madame Roland, Charlotte Corday, Madame de la Fayette ve Sarah Bernhardt'ı tanıtmıştır. *Kadınlar Dünyası*'ndaki edebiyat üretimi üzerine, bir yüksek lisans tezi yapılmıştır, bkz. Sabanur Yılmaz, "Devrin Kadın Edebiyatına Katkısı Bakımından Kadınlar Dünyası", yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, 2009.

17 NusretülKazimi imzasıyla dokuz şiir, Yaşar Nezihe altmış dokuz şiir yayınlamıştır (Sabanur Yılmaz).

18 Dergide *Şermende* romanı tefrika edilen Ulviye Macit, yazar Mesadet Bedirhan, şair Meliha Cenan ve şair Nevvare Şükran günümüz okuruyla buluşturulmayı beklemektedir.

19 Nimet Cemil, "Edebiyat", *Kadınlar Dünyası*, no. 148, 20 Haziran 1911 (aktaran Sabanur Yılmaz).

20 Aziz Haydar, *Kadınlar Dünyası* yazarlarındandır; Erenköy Kız Lisesi'ni kuracaktır.

21 Mehpare Osman, "Kadınlarda Edebiyat", *Kadınlar Dünyası*, no. 97, 6 Temmuz 1911.

22 Emine Seher Ali, "Edebiyata Bir Nazar", *Kadınlar Dünyası*, no. 71, 13 Haziran 1911.

23 Raife Binnaz, *Remziye*, İstanbul Yıl: 1895, Matbaa: Malûmat Matbaası, Dizi/Seri: Şems Kitabhanesi, Cep Romanları: 7, Sayfa: 32, Katalog: BDK-ÖZEGE; 16725.

24 Ayşe Zeklye'nln 1909 yılında yayınlanan *Bir Pederin Hatası* adlı romanı Latln harflerine aktarılmıştır: Ayşe Zekiye, *Bir Pederin Hatası*, Latin harflerine aktaran Hûlya Bulut, İstanbul: Homer, 2018.

25 Senem Timuroğlu Bozkurt, "Ayşe Zekiye ve Fahrünnisa Fahrettin'in Yapıtlarında Osmanlı Kadın Mücadelesinin Değişen Yüzü", *13. Uluslararası Kültürel Çalışmalar Sempozyumu*, Ege Üniversitesi, İzmir, 4-6 Mayıs 2011. Fahrünnlsa Fahrettin'in hikâyeleri Latin Harflerlne aktarılmıştır: Nuran Özlük, *Kadın Yazarlarımızdan Fahrünnisa Fahrettin'in Hlkâyeleri*, İstanbul: YediGece Kitapları, 2019.

26 Fehime Nüzhet'in, *Bir Zalimin* Encamı, 1908 yılında yayınlanan 4 perdelik bir piyestir. *Adalet Yerini Buldu*, İstanbul: Karabet Matbaası, 1910.

27 Ruhsan Nevvare, *Jön Türk* adlı piyesi Tahsin Nahid'le birlikte yayınlamıştır. *Jön Türk*, (Tahsin Nahit ile), İst.: Asaduryan Matbaası, 1909.

28 Salime Servet Seyfi, *Bir Hatıra-ı Pejmürde*, İstanbul: Sancakcıyan Matbaası, 1912.

29 Sadiye Vefik, *İlk Aşkı*, İstanbul: Ebüzziya Matbaası, 1921, Sayfa: 71+1 Katalog: ÖZEGE; 8763

30 Gülsüm Niyazi, *Son Basamak*, 1925.

31 Bu çizginin temsilcileri olarak burada, Selma Rıza'nın *Uhuvvet* (1892); Makbule Leman'ın *Makes-i Hayal* (1897); Fatma Aliye'nin *Muhadarat* (1892), *Levaylh-i Hayat* (1897-1898); *Refet* (1898); *Udi* (1899) ve *Enin* (1910); Emine Semlye'nin *Terbiye-i Etfale Ait Üç Hikâye* (1895); *Hiss-i Rekabet* (1896); *Bikes* (1897); *Mükâfat-ı İlahiye* (1896); *Sefalet* (1897); *Muallime* (1899-1901) ve *Gayya Kuyusu* (1920); Fatma Fahrünnisa'nın *Dilharab* (1896) romanlarını sayabiliriz.

32 Bu çizgide, Nigâr Hanım, *Efsus 1* (1887); *Efsus 2* (1890), *Aks-i Seda* (1899); Güzide Sabrl'nin *Münevver* (1902-1903); *Ölmüş Bir Kadının Evrak-ı Metrukesi* (1905); *Nedret* (1922); Halide Edip'in ilk romanlarından *Heyula* (1909) ve *Handan* (1912); Nezihe Muhlis'in *Şebah-ı Tebah* (1911); Yaşar Nezihe'nin *Bir Deste Menekşe* (1913); İhsan Raif'in *Gözyaşlarım* (1914); Suat Derviş'in *Kara Kitap*'ını (1920) sayabillrlz.

33 Yapıtları: *Efsus 1* (1887); *Efsus 2* (1896); *Niran* (1896) (Hanımlara Mahsus Gazete kütüphanesinde basılır); *Aks-i Sada* (1899); *Elhan-ı Vatan* (1910). Tüm şiirlerinin, 2015 yılında çevrlmyazısı yapılmıştır: Şair Nigâr Hanım, *Toplu Şiirleri*, haz. Refika Altıkulaç Demirdağ, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2015.

34 Yirmi defterden oluşan Aşlyan Müzesi'nde bulunan günlüklerinden bir seçme, oğlu tarafından yayınlanmıştır. *Hayatımın Hikâyesi*, İstanbul: Ekin Basımevi, 1959.

35 Recaizade Mahmut Ekrem, Ahmet Mithat, Ahmet Rasim, Süleyman Nazif, Ruşen Eşref, Celal Sahir, Rıza Tevfik, Cenab Şahabeddin, Madam Gülnar, Ressam Mihri, Leyla Hanım, Fatma Aliye, Emine Semlye gibi isimleri sayabiliriz (aktaran Nazan Bekiroğlu, s. 188-189).

36 Babasının dayatmasıyla yalnızca on üç yaşındayken gerçekleşmiş Mehmet Ali Bora ile olan on beş yıllık ilk evliliğinden Ahmet Hikmet Bora (1891-1970); Hatice Mehrûba Atay (1895-1984) ve Mehmet Akif Bora (1899-1972) adlarında üç çocuğu olmuştur; aşk ve nefret hislerinin tümünü şlirlne yansıtan İhsan Raif, ilk eşine olan hislerini şu mısralarla dile getirir: "Sabreyle Ali, bir gün olup mat olacaksın; Ölsen dahi sen lanet ile yad olacaksın" (Ill. Defter, sağ kapak içi Cemil Öztürk, *İhsan Raif Hanım*, s. 11) Mehmet Ali Bora'dan boşanıp iki yıl gibi kısa süren ikinci evliliğinden sonra evlendiği dönemin ünlü yazar ve *Rübab* dergisinin yönetmeni Şahabettin Süleyman'la yaşadığı altı yıllık aşk ilişkisi, dağ kürü için birlikte gittikleri Isviçre'de Şahabettin'in İspanyol gribine yakalanarak iki üç gün içinde ölmesiyle noktalanacaktır. İhsan Raif, bu ani ölümden kısa bir süre sonra İsviçre'de Şahabettin Süleyman'la birlikte tanıştıkları sonradan Müslüman olacak ve adını Hüsrev olarak değiştirecek Bel adında Strasburglu bir şairle dördüncü evliliğini yapacaktır. Bu aşk ilişkisi şairin döneminde oldukça başarılı bulunan ve bestelenen şiirleriyle değil, hakkında çıkan dedikodularla anılmasına neden olur. Son eşiyle İsviçre'de yaşayan şair, Fransa ve Belçika gibi Avrupa ülkelerini de gezer. Son yolculuğu ise tedavi için gittiği Paris olur. Orada geçirdiği bir apandisit ameliyatı sırasında kırk dokuz yaşında ölür. Rumelihisarı Kabristanı'na defnedilir.

37 Kitap, "Gözyaşları", "Feryatlar", "Yelsler", "Garip Demler", "Sevdalar" başlıklarıyla beş bölüme ayrılmıştır.

38 Bu konuda ayrıntılı bir yazı için bkz. Hazal Halavut, "Yaşar Nezihe'nin Hayatta Kalma Hikâyesi", *Kadınlar Hep Vardı*, haz. Feryal Saygılıgil, Ankara: Dipnot Yayınları, 2017.

39 Suad ve Sedad adlı iki oğlunu kötü yaşam koşulları yüzünden verem hastalığından kaybeder.

40 Şair Nigâr, İhsan Raif, Yaşar Nezihe'nin şiirlerinin adlarında feryat sözcüklerlnln yer alması bir rastlantı olmasa gerek; inlemeden çığlığa birçok seviyede seslerini duyurma çabasının dile yansımış hali.

41 ilk romanı *Kara Kitap* 1920'de yayınlanır.

Erken Cumhuriyet Dönemi Romanında Feminist Söz

TÜLİN URAL

Bu yazıda erken Cumhuriyet döneminde, 1923-1939 arasında[1] Türkiye'de basılmış romanlarda feminist bir sözün üretilip üretilemediği; üretildi ise bu sözün kimler tarafından seslendirildiği ve daha da önemlisi, tüm bu sözle nelerin anlatılabildiği ve anlatılamadığı, dolayısıyla bu sözün imkân ve sınırlılıkları incelenmektedir. Bu nedenledir ki bu yazı büyük ağırlıkla dönemin kadın yazarlarının metinleri üzerinde duracaktır.[2] Temelde, edebî alanın üretim boyutuna odaklanmaktadır.[3] Bu bağlamda hem kanonik hem popüler edebiyatta üretilen kodlar analiz edilecektir.

Peki ama edebiyat böyle bir inceleme için uygun bir araç sayılabilir mi? Neden bu dönemin feminist pratiğine bakmak yerine, edebî pratiğine de bakmak anlamlıdır? Başka bir deyişle edebiyat, feminist bakış açısından işe yarar mı? Ne işe yarar?

Esasen bizler edebiyat üzerinden inşa edilen kodların peşine düşeriz, onları nasıl ortaya çıkaracağımızı ve nasıl bir bütünlük içinde anlamlandırabileceğimizi tartışırız, çünkü çok derinde iki büyük varsayım taşırız: Edebiyat içinden çıktığı toplumsal evreni yansıtır ve daha da önemlisi onu kuran temel söylem alanlarından biridir. Öyleyse edebî çözümleme çabalarının gerisinde çoğu kez, sadece edebiyatı değil, o sırada toplumda neler olup bittiğini anlama hevesimiz de vardır. Kuşkusuz ki bu, feminist bir perspektiften bakıldığında, bilhassa kadınları ilgilendiren birçok yeni yasanın çıktığı, birçok kurumsal adımın atıldığı, en önemlisi yeni bir hayatın en çok kadınlar etrafında tartışıldığı erken Cumhuriyet dönemi açısından çok daha anlamlı olacaktır.

Buradan devamla modern edebiyat ya da roman, stilistik yönlerini bir yana bırakırsak sadece olay örgüsü ve karakterler aracılığıyla dahi belli bir "yaşam ideali" ortaya koyar. Bir parça da "nasıl yaşamalıyız?", "anlamlı bir hayatı nasıl kurarız?" (ya da bazen "anlamlı bir hayat neden imkânsızdır?") sorusuna yanıt arar. Ve tam da bu sorulara yanıt ararken yeni kimlikler ve öznellikler önerir.

"Hayatın anlamı nedir?" sorusuna yanıt arayan ve veren; yeni kimlikler öneren (ve yine bazı olasılıkları dışarıda bırakan) –politika ve hatta bilim gibi– edebiyat dışı söylemler de mevcuttur elbette. Ancak modern edebiyat, örneğin politikanın çoğu kez niyet etse dahi, ancak çok daha dolaylı ve kaba saba bir şekilde yapabildiği bir şeyi çok daha doğrudan ve incelikle yapar: Yeni kimliklerin duygularını, özellikle de ağza alınması yasaklı alanlardaki duygularını, başta da arzularını dile getirir ve işler. Bu anlamda edebiyat bir bakıma öznelliklerin ve kimliklerin "hikâye edilmesi" faaliyetidir. Ve insanlar kimliklerini kurarken kullanacakları hammaddenin bir kısmını da basbayağı edebiyat okuyarak devşirirler. Bu nedenle, edebiyat aynı zamanda hegemonik mücadelenin sürdüğü bir alandır.[4] İşte tam da bu özelliği, kimlikleri kurmaktaki özel yeri, mahremiyet de dahil olmak üzere öznel sayılan alanı hem nakletmesi hem de etkileyebilmesi, feminist bir okuma için edebiyatı bilhassa verimli bir alan haline getirir.

Öyleyse, biz de okumamıza gönül rahatlığıyla başlayabiliriz artık. Ancak fe-

minist sözün içeriğini, güzergâhını, kırılma noktalarını anlamak yönündeki yolculuğumuza çıkmadan önce, dönemin kanonik edebî söyleminden nasıl bir kopuşu temsil ettiğini (ya da hangi noktalarda bu söyleme teyellendiğini) görebilmek, başka bir deyişle feminist sözü yerli yerine oturtabilmek için, erken Cumhuriyet döneminde sıkça karşımıza çıkan, yaygın ve bir hayli dayanıklı bir kodu çözmekle başlamalıyız: Bir kadınlık alameti olarak züppelik...ya da tersi...

BİR ZÜPPELİK ALAMETİ OLARAK KADINLIK[5]

Osmanlı'dan erken Cumhuriyet dönemine geçişle beraber, kanonik edebiyatta kadın karakterlerin temsilinde çok önemli ve çarpıcı bir değişim yaşanır: Tanzimat'ın çoğu erkek, ama yeterince erkek olamamak "zaafiyetinden" muzdarip; yani kadınsı, hatta çocuksu, yetim ve gülünç züppeleri kadın muadilleriyle yer değiştirecektir. Erken Cumhuriyet dönemindeki kadın karakterlerin bir kısmı, artık Tanzimat dönemi romanındaki kadınlar gibi güçsüz ve pasif kurbanlar değil; aktif ve eyleyen züppelerdir. Bu kadın züppeler de Tanzimat döneminden kuzenleri gibi, "kendi kimliği"ne yabancılaşmış, taklitçi Batı hayranlarıdır. Yine erkek muadilleri gibi, temel bir züppelik alametiyle malul, hep aşırılık içindedirler. Ancak erken Cumhuriyet döneminde züppelik yeni bir boyut kazanmış; bizzat kadınlığın özel bir kipi, kadın doğasında bulunduğu vehmedilen kapılmaya ve aşırılığa yatkınlığın göstereni halini almıştır: Erken Cumhuriyet'in yeni model züppeleri, sadece züppe oldukları için değil, kadın oldukları için, kimliklerini yitirme endişesini unutup modern hayatın sathî çağrısına kapılırlar. Çünkü yazarlarımıza göre kadın oldukları için, süse püse düşkündürler ve bu yüzden de asıl önemli olanı, kimliğin özünü oluşturan derinlikleri ayırt edemez, değersiz dış görüntüye kanarlar.[6]

Tanzimat dönemi erkek züppeleriyle erken Cumhuriyet dönemi kadın züppeleri arasındaki son derece çarpıcı diğer bir fark daha var: İlk tip gülünç, ikinciler ise düpedüz kötüdür. Dolayısıyla bir kimlik arayışının şafağında, milliyetçiliğin baharında, olmak ve görünmek, taklit etmek meseleleri etrafında şekillenen bir roman evreninde, bu dönemin kadın züppeleri, bu tehlikeli yolculuklarında Tanzimat döneminin erkek züppelerinden bile ileriye gider ve kötülüklerini hainliğe kadar vardırabilirler (Moran, 1988: 267). Ve sonunda hep bir felakete sürüklenirler.

İyi ama felâket denince ne anlaşılır? Osmanlı'da modern anlamda roman ortaya çıktığından bu yana felaket denince, ailenin dağılması anlaşılmaktadır. İşte bu temel çerçeve Cumhuriyet tarafından da olduğu gibi devralınır. Yozlaşmanın bir yanı, elbette, tam da Tanzimat'ın erkek züppeleri ya da Madame Bovary gibi, modernliğin, mobilyalar, gramofonlar ya da son moda kıyafetler gibi aslında değersiz ve şeklî süsü püsü için hesapsızca para harcamaktır. Hem de bu kez bu süflî meraklar, Tanzimat romanlarındaki gibi har vurup harman savuracak mirası olmayan orta sınıf aileleri veya (muhtemelen Tanzimat dönemindeki züppe dedeler veya Batı taklidi yeni terfi usulleri, bazen de meşrutiyet gibi yeni icatlar nedeniyle kaybedilen mevkiler yüzünden) mirasını zaten yitirmiş konakları vurur. Kaldı ki kadın karakterlerin züppeliklerinin bir diğer işareti de artık ev işini boşlamaları, çocuklarıyla ilgilenmemeleri, Batılı eğlencelere kapılıp "kadınlık görevlerini" ihmal etmeleridir.

Ancak erken Cumhuriyet dönemiyle beraber yozlaşmanın kalbinde duran asıl alamet, kadın karakterlerin namuslarını kaybetmesi, adeta önemsiz bir şeymiş gibi harcayabilmeleridir. Namus

Edip'in kadın kahramanları "Güçlüyüm diye bana iradeden ibaretmişim gibi bakmayın. Aynı zamanda kadınım ve arzularım var" der.

derken de tam olarak kadınların evlenmeden bekâretlerini kaybetmeleri ve birtakım kadınlı erkekli ortamlarda, gece gündüz demeden ve ağırbaşlı davranmayı hiç önemsemeden eğlenip durmaları kastedilir. Zirâ modernleşme arzusu artık millî kimlik yaratma hedefiyle kesişmektedir ve bu iki hedef arasındaki gerilim, zihinlerde de romanlarda da kısa devreler oluşturmaktadır. Ancak bizim açımızdan asıl önemli nokta, bu gerilimin cinsiyetlendirilmiş niteliğidir: Millî kimlikle ilgili ince ayarların sürekli gözden geçirildiği bu devirde asıl felâket, kadının modernleşme telaşına düşüp namusunu yitirmesi ise, kadınlarımızın namusunun millî kimliğimizin özünü oluşturan asıl nitelik olduğunu söyleyebiliriz (Ural, 2001).

Tam da bu yüzden, Nurdan Gürbilek'in isabetle tespit ettiği üzere, erken Cumhuriyet dönemi romanında Batı'ya kapılma, bilhassa erkek yazarların kalemlerinde dile getirildiği haliyle ağır ve cinsiyetlendirilmiş bir etkilenme endişesini yansıtır (Gürbilek, 2004). Bu yazarlar, sürekli tekrarlanan bir kalıp içinde, kadın karakterlerini modernleşmeden aşırı etkilenen kötücül züppeler olarak kurgularken etkilenmekten, kimliğini yitirmekten duydukları derin korkuyu yansıtırlar. Böylece kendi her şeyi bilen eril dillerini de korumaktadırlar (Parla, 1996: 165).

MİLLİYETÇİLİĞİN GÖLGESİNDE...

Ama biz kadınlar, bu dilin hiç de yeni ve orijinal olmadığını, aslında çiğnene çiğnene yavanlaşmış tatsız tuzsuz bir lokma olduğunu, sıkça da boğazımıza oturduğunu bizzat kendi yaşam öykülerimizden biliriz. Ve de feminist bir zaviyeden bakıldığında mevzu, modernliğe değil de asıl bu orijinalite iddiasına kanıp kanmamaktadır aslında. İyi yazarların külyutmazların kumaşından değilse de görünenin arkasını, yaşamın ya da insanların bölünmüşlüğünü, çelişkilerini ve çaresizliğini sezenlerden; bu çelişkileri yazının asıl malzemesi haline getirenlerden, böylece ideallerin değil de hakiki deneyimin peşine düşenlerden çıktığını akılda tutarak, bu erkek iddialarının kadın yazarların satırlarında nasıl bir hal aldığına bakmak, feminist sözün peşindeki yolculuğumuza başlamak için iyi bir nokta olabilir.

Halide Edip ile başlayalım. Halide Edip kendini millî davanın bir neferi olarak gördüğü ve dönemin birçok yazarı gibi şahsî meselelerden angaje edebiyata kaydığı Kurtuluş Savaşı yıllarına gelmeden önce, tereddütlü, çok boyutlu, aşkta kendini gerçekleştirme olanaklarını arayan, ancak aradığını bulamayan ve büyük bir hayal kırıklığına düşen ilk kadın karakteri, Handan'ı yaratır. *Handan*'la beraber ilk kez, kadınları evlenilecek ve eğlenilecek kadınlar, ideallerin tezi ya da antitezi kukla karakterler, yani dünyevî zevklere düşkün hafif aşifteler ve kendini aileye adamış fedakârlık abideleri diye bölmeye düşkün Türkiye edebiyatında, erdemlerle kadınsı arzuların aynı kadın karakterde birleşmesi olasılığı doğar.

Ancak sonrasında, kişisel sorgulamaları bırakıp kendini politik bir davaya adaması ile beraber, dönemin birçok yazarı gibi kayıp idealine kavuşarak büyük bir dönüşüm yaşayan Adıvar'ın kadın kahramanları da aynı dönüşümden etkilenecektir. Halide Edip, *Sinekli Bakkal* ile bu kez Rabia tipinde, yerliliği yüceltecek; kadın kahramanını güç ve irade ile donatacak; böylelikle ona kimliğin taşıyıcısı olarak ayrıcalıklı bir yer verirken erkek meslektaşlarının aksine onu, eyleyen, hayatındaki erkekleri etkileyen, ancak hiç de züppe olmayan bir aktör olarak tanımlayacaktır. Tam da bu güç sayesinde Rabia, Cumhuriyet'in ideal ailesini, kadın ve erkeğin aşka değil de sevgiye dayanan arkadaşça birlikteliği üzerinde yükselen aileyi kurabilecektir (Sirman, 2000).

Aynı güçlü kadın *Tatarcık*'ta da karşımıza çıkar. Bu romanda Rabia'nın oğlu Recep, büyümüş, olgun, yakışıklı ve karakterli bir genç olarak resmedilir. İşte bu delikanlı; bir erkekten farksız, sportmen, ilerleme yanlısı, öyle ki yaşadığı küçük boğaz köyüne modern ve medeni yaşamın gereklerini öğretmeye kararlı, eğitimli, çalışkan ve görev duygusu ile dolu, dikbaşlı ve bağımsız Lale'de aradığı kadını bulacaktır. Lale modernliği süslü ve serbest bir yaşamdan ibaret sayan küçük hesapçı Zehra karşısında "doğru" modernliği simgeler: Çalışır, para kazanır, kadınlığın tek gayesinin evlilik olamayacağını gösterir; ama yine de roman, arkadaşça ve sevgi üzerine kurulu bir evliliğin vaadi ile noktalanır.

Lale de tıpkı Rabia gibi, tehditkâr olmayan, son derece dürüst, güven verici bir baba tarafından büyütülmüştür ve babasına karşı derin bir bağlılık duymaktadır. Kendine güveni biraz da bu baba-kız bağına dayanır. Halide Edip, tüm "erkek gibi" hallerine rağmen Lale'nin de pekâlâ delikanlıların ilgisini çekebileceğini, Cumhuriyet'in ideal evliliği için en uygun aday olabileceğini şu sözlerde anlatır: "Çünkü (erkek) kendisiyle omuz omuza dövüşen, el ele yuva yapan, her sahada yoldaş olan kadını da sever. Çekirdek halinde olmakla beraber Lale'de kuvvetli kadın, arkadaş kadın hassaları da mevcuttur" (Adıvar, *Tatarcık*: 116).

Tatarcık bir yandan da dönemin belli başlı erkek tiplerini sergiler: Sportif, entelektüel, zengin, yoksul, para düşkünü, çapkın, hatta komünist genç erkeklerden oluşan bir grubun kamp macerası etrafında, kızlı erkekli eğlenceler, yemekli toplantılar, başka bir deyişle modern yaşamın mümkün kıldığı serbest bir hayat anlatılır. Ancak Halide Edip bu yaşamın getirdiği gerilimlerin ve arayışların da farkındadır: Örneğin, evliliklerin nasıl ince hesaplarla kurulduğu açıkça dile getirilir. Daha da önemlisi kadınların modern hayat içinde giderek daha fazla bağımsızlık kazanmasından bir hayli rahatsız olan Haşim ile diğerleri arasındaki diyalog, erkeklerin modern yaşama katılan kadınlarla eşit olmak konusundaki tutumlarına ilişkin bir tartışmayı sergiler:

> *Haşim: (Lale'yi ve onun çalışmasını kastederek) Erkeğin ağzından lokmasını alan kadın!*

– Erkeğin kazancını yutan, erkeği esir gibi incisi, boncuğu için çalıştıran, istismar eden, odalık ruhlu, tufeyli kadın daha mı iyi Haşim?

– Elbet... çünkü o muavenet istemez, onu her dairede, her sahada rakip olarak karşımızda görmezsiniz, onu isterseniz evine kaparsınız.

– Mantar atmal O biçim kadın en az eve kapanandır.

– Hiç olmazsa ona sahipsin (Adıvar, *Tatarcık*: 168).

Kuşkusuz ki hakiki bir duygu deneyimini yansıtan Handan'ın aksine, Rabia ve Lale, milliyetçiliğin etkisi altında, bütünlüklü ve ideal kadınlar olarak resmedilirler. Ancak yine de Rabia veya Lale ile Handan arasında önemli bir ortaklık vardır: Tüm bu karakterler –yazarlarının erdemden anladığı minvalde– erdemli, akıllı, arzulu ve aktif kadınlardır. Daha da önemlisi tüm bu romanlarda erkeklerin aslında erdem timsali falan olmadıkları, kadınları falan denetleyemeyecekleri, hatta kadınların denetimine muhtaç oldukları hatırlatılır.

Kemalizm'in sınırı ise işte tam buradadır. Kadın evet Batılı görünmeli, ama erkeklerin kontrolünden çıkmamalı, hele ki onu kontrol altına almaya kalkışmamalıdır. Halide Edip işte bu sınırı ihlal eder. Kadınları iyi anneler ve görev duygusu yüksek hanımefendiler ile aileleri felakete sürükleyen, şehvet düşkünü şuursuz züppeler olarak ikiye bölen klişeleri aşan karmaşık kadın karakterleri ile erkek bakışının koyduğu sınırları zorlar. İyi kadınların hep pasif, aktif kadınların ise hep erdemsiz olduğu bir edebiyat ortamında Halide Edip, hayatının sahibi olan vatansever ve erdemli kadın karkterler kurgular. Bununla da yetinmez, Batılılaşmanın vaat ettiğini hakikaten de kadınların güçlenmesi olarak algılar ve bunu gelenekle birleştirir. Böylece hiç akla gelmeyen, gelmesinden rahatsızlık duyulan olasılıkları dile getirmiş olur. "Anlamlı bir hayat nasıl yaşanır?"a bilinenden farklı ve gene verili tanımlara kolay kolay sığdırılamayacak bir yanıt verir. Bu kurgu içinde artık fazlalık olan kadınlar değil, erkeklerdir.

Bu yüzden karakterleri gibi karmaşık olan, döneminde kadın üzerine geliştirilen kategorileri zorlayan yazarlığını da politik şahsiyetini de alıntılayamaz Kemalizm. Hem görkemli Batılılığı ile bir model hem bir hain kabul edilir; fakat karakterleri gibi o da güçlü ve aktif bir şahsiyet olduğundan kanondan da tamamen dışlanamaz. Yine de kimseye yaranamayacaklardandır. Muhafazakârlar, uygarlık tasavvurundaki Doğu ve İslâm vurgusuna rağmen "evrenselciliği" nedeniyle onu benimsemezler; Kemalistler ise, onu ancak ikircikli bir şekilde, rezervler koyarak kabullenirler.

Benzeri bir ideal kadın modeli, yani süsten püsten arınıp modern yaşamın asıl gayesini kavramış güçlü ve aktif bir başka kadın karakter, bu kez bir erkek yazarın kaleminden süzülerek *Ankara*'da da karşımıza çıkar. Rabia gibi içinden çıktığı alt sınıfa özgü, özden gelen bir sabit yerlilik taşımasa, başlangıçta birçok kararsızlıklar ve tereddütler yaşasa da Selma Hanım romanın ütopik üçüncü bölümünde, entelektüel Neşet Sabit ile beraberliğinde, milliyetçilik ülküsü sayesinde Batılılaşma yolunda edindiği sakıncalı fazlalıklardan kurtularak ideal bir karaktere dönüşecek ve aynen Rabia gibi, arkadaşça ve mutlu bir evlilik kurabilecektir. Selma Hanım, bir görüntü olmaktan çıkıp milletin ilerlemesi için kullanılacak, dolayısıyla gene bir görev duygusu ile iç içe yaşanacak doğru modernliğin, kadın üzerinde (ve bilhassa kadın üzerinde) nasıl tezahür edeceğini şu sözlerle örnekler: "Rue de la Paix'nin kanunlarına esir bir süslü kukla olmak için değil, yeni Türkiye'nin kuruluşunda ve kalkınışında kendisine düşen ciddî ve ağır vazifeyi görmek için isteyecekti, kullanacaktı" (Karaosmanoğlu, *Ankara*, 135).

Tüm bu romanlarda da modernlik anlayışı halen, bir önceki bölümde tarif ettiğimiz denkleme göre, züppeliği reddetmek önceliği etrafında oluşmuştur; dolayısıyla halen Batılılaşmaya içkin bir tehlike olasığını imâ ederler. Bu "doğru modernleşme" anlayışında da ayırt edici olan, millî bir karakter taşımasıdır. Ancak bu kez "millî karakter" pekâlâ kadınlar tarafından, hem de bir erkeğin yönlendirmesine, yol göstericiliğine ihtiyaç duymadan da taşınabilir. Yine de kadın karakterde arzu ve erdemin birleşmesi halen mümkün olamayacaktır. Elbette bu romanlar güçlü ve toplumda aktif kadınlardan bahis açarken, kadınların sadece ulusun anneleri veya balolarda rejimin modernliğini sergileyecek bedenlerden ibaret olmadıklarını söylerken feminist bir sözü dillendirmektedirler. Ancak yine de bu romanların üzerine milliyetçiliğin devasâ gölgesi düşmüştür ve onların ürettiği feminist söz, "erkek gibi" kadın karakterler aracılığıyla kurulurken yine de kendinden büyük bir idealin peşindedir. Bu nedenle ki bu romanlar, kadın deneyiminin gerilimli hakikatini aramaktan uzaktırlar. Halen kurgu, millî olanı yansıtan, bir tür modernliğin kandırmacaları yerine doğru modernliği sergileyen "ideal" kadınlar etrafında şekillenir. Bu idealin sınırları halen kadınların şehveti ve iffeti ile çizildiğinden, demek ki kadınları erdemliler ve aşifteler diye ikiye bölen çıkışsız bir erkek fantazisi etrafında oluştuğundan, fantazi de zaten derin millî endişelerden kaynaklandığı için, kadın deneyiminin bütünlüğünü bu romanlarda bulmak imkânsızdır.

POPÜLER ROMANLARDA BİR BÜTÜNLÜK OLASILIĞI VAR MI?

Döneme damgasını vuran, ideal kadınlarla züppeler arasındaki ayrışmada da okuyabileceğimiz milli ve modern geriliminde, popüler aşk romanı, kanonik modelin tam tersi bir konumda durarak tercihini açıkça modernden yana koyar. Aslı Güneş bu durumu şu sözlerle ifade eder: "Medeniyet ve milliyet kavramlarından hangisinin esas alınacağı, millî terbiyeye mi yoksa Batılı muaşerete göre mi davranılacağı konusunda tam anlamıyla bir mücadele yaşanmaktadır. Ve bu mücadelenin başlıca silahları, Batılı adab-ı muaşeret kitapları ile millî terbiye veren kılavuz kitaplardır..; cephelerinden birini adab-ı muaşeret kitapları ve popüler aşk romanları, diğerini de kanon metinleri ve millî terbiye kitapları oluşturur" (Güneş, 2005: 36-37).

Bu anlamda popüler romanın kadın kahramanları, dönemin ortak kabullerinin bir hayli dışına çıkarak, son derece çarpıcı bir biçimde, modern bir hayat yaşadıkları halde yozlaşmaz, aksine modern yaşam sayesinde güçlü bir karakterle donanırlar. Öyle ki muazzam bir garbiyatçı fantezi içinde, Avrupa'ya tercihan güzel sanatlar okumaya gidip sergiledikleri doğru ve dozunda modernlik sayesinde Batılıları dahi kendine hayran bırakan, bu arada "yeni Türkiye"nin de tanıtımını yapan, güzelliğinden çok sağlam karakteri sayesinde aristokrat ya da burjuva kökenli üst sınıftan Avrupalı gençleri dahi kendine âşık eden, ama sonunda gene de bir Türk genciyle evlenmeyi seçen genç kızlar dönemin popüler romanlarında sık sık karşımıza çıkar.[7]

Ancak Güneş'in de belirttiği üzere, popüler aşk romanlarının asıl kalıbı, istisnasız her durumda varlıklı çevrelerde büyümüş, nadiren görüldüğü gibi varlığını yitirmiş dahi olsa içinden çıktığı nezih çevrenin alışkanlıklarını devam ettiren kadın karakterlerin, hemen hemen her zaman modern hayat karşısında serserilige sapan kuzenlerini ehlileştirip sonra da onlarla evlenmesidir: "Artık millî ahlâk hassasiyetleriyle kurgulanan aşk ve cinselliğin yerini, bürokratik elitin incelmiş davranış biçimleriyle şekillenen ve bu anlamda ahlâkî referanslarını medeniyet

kurallarının kendisinden alan aşk ve cinsellik almıştır" (Güneş, 2005: 71). Elbette arada bolca modern yaşama özgü rahatlıklar, eşyalar, moda, monden tavırlar ve görgü anlatılır ve tüm bu efsunlu atmosfer, bu romanların asıl okurunu oluşturan genç kızların muhayyilesini, muhtemelen sonradan kuracakları evlerde ve evliliklerde uyarlamayı hayal ettikleri düşlerle doldurur.

Ancak popüler roman alanında bu genel kalıbın dışında eserler de karşımıza çıkar. Bu bağlamda *Cumbadan Rumbaya* bilhassa ilginç bir örnek teşkil edecektir (Ural, 2001: 103-104). Sağ muhafazakâr kimliğiyle bilinen Peyami Safa kendi adıyla yazdığı kanonik romanı *Fatih-Harbiye*'de "kızını dövmeyen dizini döver" mesajı verirken popüler romanları için kullandığı Server Bedi mahlasıyla yazdığı *Cumbadan Rumbaya*'da (*Sinekli Bakkal*'ın Rabia'sı gibi alt sınıf kökenli) kahramanı Cemile'yi bir hayli hırçın, ancak dobra ve akıllı bir karakter olarak kurgular. Cemile hayatın gerçek değerleri ve anlamının monden hayatta olmadığını hem de hiçbir erkeğin rehberliğine ihtiyaç duymadan keşfedecektir. Ama asıl önemlisi Server Bedi, Cemile'nin sevdiği genç ile baş başa görüşmelerini bir iffetsizlik değil, dürüstçe yaşanan bir aşkın ve Cemile'nin yalansız karakterinin alameti olarak yorumlayacak, böylece yaygın namus kodunu bir hayli zorlayacaktır.

İlk baskısını 1938'de yapan *Kadıköyü'nün Romanı*'nda da Safiye Erol, genel kabul gören kodlar açısından aynı anda birçok sınırı birden zorlar. Roman bir taraftan, (aynen *Tatarcık*'ta olduğu gibi) farklı sınıflardan gelen gençlerin, tam da bir köy gibi yüz yüze ilişkilerin hâkim olduğu 30'lar Kadıköy'ünde yaşadıkları bir hayli serbest hayatı anlatır. Geceyarısı kızlı erkekli yemekler yenilen, kayıklarla mehtap sefalarına çıkılan bu hayat, kuşkusuz ki modern yaşamanın vaatlerine ilişkin arzuları uyandırmaktadır. Öte yandan roman, hayli çizgi dışı bir aşk üçgeni üzerine kuruludur: Herkesin hayran olduğu güzel dul Bedriye Hanım; spora meraklı, son derece yakışıklı, ancak hem geldiği geleneksel ailenin hem de kırık bir aşk hikâyesinin etkisi altında kadınlara saygı duymayan, bilhassa modern kadınları ancak cinsel bir vasıta olarak gören Burhan ve annesi Bedriye'nin arkadaşı olduğu halde genç kadına âşık olan, çalışkan şair ve gazeteci Necdet. İşte bu garip üçgen içinden, Safiye Erol, okuru olan genç kızlarla, aşk meselesi etrafında oluşabilecek hemen tüm ikilemleri, son derece yaratıcı biçimde tartışır: Kadınların evlenilecek ve gezip tozulacak kadınlar olarak sınıflandırılması ve bunun kısırlığı; aşk evliliğine karşı mantık evliliği; yakışıklı, güçlü, cinsel çekimi yüksek, ancak başına buyruk, kadınlarla kalıcı bir bağlılık kuramayan, kadınlara değer vermeyen bir erkeğe karşılık entelektüel, duygusal ve bir kadını samimi bir aşkla sevebilen erkek; şahsî zevklerle sosyal davalar arasında sıkışan zamane gençleri; hatta cinselliğin gücü, çekimi, tuzakları ve tehlikeleri gibi yasaklı konular (öyle ki bir tecavüz sahnesi dahi yer alır kitapta; Erol, *Kadıköyü'nün Romanı*: 177).

Bu bağlamda, Bedriye'nin Burhan ile tutkulu bir aşka dayanan evliliğinin ardından yaşanan derin hayal kırıklığı genç kızlara kendilerine değer vermeyen ve eşiti görmeyen erkeklerden uzak durmaları yönünde verilen bir nasihattir aslında. Ancak asıl ilginç hikâye ve kıymetli hayat dersi, Bedriye'nin kayınvalidesi Mihriban Hanım'dan gelecektir. Bu güngörmüş hanım, geçmişte de pekâlâ tutkulu aşkların yaşanabileceğini hatırlatan serüvenini anlatırken tutkunun kadınları nasıl bir felakete doğru sürükleyebileceğini ve erkeklerin güçlü kadınlara yönelik kinini dile getirir:

> *Erkekler bizi, yani senin ve benim gibi kadınları, ölesiye sevseler bile yine icâbında terk ederler. Biz efendi ka-*

dınlarız, bizim şahsiyetimiz vardır... (Eşref-i mahlûkat olan erkeğin gözü keskinmiş, âmenna inandık. Her şeyi iyi görürler. Yalnız nüfuz edemedikleri ve hiçbir zaman nüfuz edemeyecekleri bir şey varsa o da ızdırabımızın derinliğidir) Nebile Hanımlara gelince, onlar katiyen terk edilmez. Hor hakir tutulurlar, çiğnenirler, fakat erkek onlara kalır... Koca bilir ki bu kadın kendi öz malıdır; atsa atılmaz, satsa satılmaz... Teslimiyet görmek onun efendilik gururunu okşar. Erkeğin kendine has şahane bir aptallığı vardır, kadının da olduğu gibi. Nasıl ki kadın tavus tüyleriyle, boncuklarla, boyalarla etrafı haraca kesip hükmetmeye imrenirse erkeğin de ona mukabil bir efendiliğe, bey babalığa, pederşahi hâkimiyete yeltenmesi vardır... Onların efendilik hevesiyle dağıtmak istedikleri ihsanlar birer esaret ve felaket yaratır. Kendileri bedbaht olur, çünkü sevmedikleri bir kadına ölünceye kadar bağlıdırlar. Nebile Hanımlar bedbaht olur çünkü sevilmediklerini bilirler. Mihriban Hanımlar ise... en büyük acıyı Mihriban Hanımlar çeker elbet (Erol, *Kadıköy'ün Romanı*: 175-176).

Böylece erkekliğin nasıl bir güç istemi anlamına geldiğini, bu güç isteminin berbat sonuçlarını, buradan doğan patriyarkal düzenin âşık olunacak (güçlü, "modern") kadınlarla evlenilecek (tâbî, "geleneksel") kadınları ayırırken herkesi nasıl kökensel bir çaresizliğe sürüklediğini, iki arzuyu birleştirme fantazisinin bu patriyarkal düzendeki imkânsızlığını, evlilik ve mutluluk fikrinin bağdaşmazlığını, dolayısıyla Halide Edip'in kadınlar lehine yorumladığı Cumhuriyet'in meşhur arkadaşça evlilik düşünün çıkmazını, hem de "diğer kadın"ın perspektifinden, o evliliği yıkan 'diğer kadın'ın büyük trajedisine değinmek gibi son derece yasaklı bir alana dokunarak ortaya döker.

Öyleyse popüler romanlarda kadınların, millî olanın sınırlamalarından görece özerk olabildiğini söyleyebiliriz. Elbette millî hassasiyetlerimiz, bir Türk ile evlenme tercihi gibi biçimlerde ya da bazen azınlıklara yönelik aşağılayıcı ifadelerle bu romanlara da sızar. Ancak öncelik modern yaşamın mucizelerini sergilemektir. Aşk gibi ciddiyetten uzak ve önemsiz görülen konularla ilgilendikleri için kadın yazarlara gönül rahatlığı ile bırakılabilen bu edebî alan, tam da anadalganın dışında, gözlerden uzak kuytusunda kalabildiği için modern ve milli denklemini bambaşka biçimde kurabilmiştir. Böylece çoğunluğunu kadınların oluşturduğu popüler roman yazarları "aşk acısı"nı dillendirirken kanonik romanın ele almaktan sakındığı bazı "acı gerçekler"i, erkeklerin öyle erdem timsali falan olmadıklarını, aksine serseriliğe yatkın olduklarını, okurları olan tecrübesiz genç kızlara hatırlatır veya ikide bir evlenen kuzenleri anlatırken Cumhuriyet'in büyük sırlarından birini fark etmeden ağızlarından kaçırmış olurlar (Sirman, 2003: 243-244). Yine tam da bu kuytuda kalma hali nedeniyledir ki bu romanlar, çoğunluğu kadın olan okurları için başka patikaların, yukarıda sergilediğimiz örneklerde olduğu gibi bazen sınırların bir hayli ötesine de geçebilen alternatif anlamların önünü açabilmiştir.[8]

TEK BAŞINA BİR DERVİŞ

Suat Derviş ise sadece millî hasletlerimizin veya modernliğin vaatlerinin değil, her şeyin, adeta hayatın yazarıdır. Gecenin, durmadan sıkılanların, mezar kazıcılarının, fahişelerin, hayvanların, delirenlerin, ölümün, ölenlerin ve yas tutanların ve asıl aşka müptela olanların yazarıdır Derviş. Üstelik tüm bu sıradışı mevzuları can acıtan bir hakikilik içinde kaleme alırken komik ya da hüzünlü, popüler ya da derin hikâyeler anlatabilen son derece hünerli ve gerçekçi bir kalemdir. Fakat bir yandan da varoluşun

kökensel hiçliğine ilişkin keskin yorumlarında, içine dalmaktan çekinmediği tekinsiz konularda, sıkça karşımıza çıkan Nietzsche referanslarında (Derviş, *Ahmed Ferdi*: 240 ya da Derviş, *Gönül Gibi*: 137), bilhassa genç kadın karakterlerinin psikolojik giriftliğinde bambaşka bir yazarın sesi de duyulur. Derviş'in kalemi evet kalabalıktır ama, erken Cumhuriyet yıllarında biteviye "hiç"liğe bağlanır.

Nietzsche'den Marx'a doğru uzunca bir yol yürüyüp sonunda (Halide Edip gibi) davasına kavuşacaktır Suat Derviş. Ama *Fosforlu Cevriye*'yi yazacak; kadınların namusunu tartışılmaz bir sınır olarak kabul eden, bundan hiç bıkmayan, halen bıkmayan bir memlekette bir fahişeyi, hem de diğer herkesten daha haysiyetli, daha dürüst, daha vefalı resmetme cesaretini gösterecek; demek ki kadınlık bahsinde en radikal sözlerden birini söyleyecek olan yazarın sesi, erken Cumhuriyet dönemi yazılarında dahi ağır ağır mayalanmaktadır.

İşte bu yüzden asrilik bahsinde de kanonik edebiyatın kolay formüllerine başvurmayı reddeder ve varlıklı köşklerde yetişen şımarık kızları o noktaya sürükleyen yalnızlığı, kimsesizliği değer Suat Derviş. Bu bağlamda onun serbest ve asrî davranan kadın karakterleri, dönemin erkek yazarlarının aksine, şeytanî, yozlaşmış, kapılmış değil, yaralıdırlar. Ve tam da bu yüzden yaralanabilirler, yaralanırlar ve yaralarlar. Tüm bu yara, bu şefkat yarası, aslında modernlik endişesinin ataerkillik kipi altında aldığı halin sonucudur.

Hem *Hiç*'te hem *Hiçbiri*'nde tekrarlanan bir kaderle varlıklı akrabalarının evinde kimsesiz, şefkatsiz büyüyen genç kızlar ya cerahatli bir narsizm ya da kendini hiçleyen bir sevilme arayışı içinde, temelde annesizlikten kaynaklanan sevgi açığını kapatmak için nafile yere uğraşır dururlar. *Hiçbiri*'nin narsisizm içinde debelenen baş kadın kahramanı Cavide şöyle feryat eder: "Sade kendini seven,

Suat Derviş. Gece'nin ve Aşk Müptelaları'nın meşhur yazarı.

kendini düşünen, kendi zevklerinin tatmininden başka bir gayesi olmayan, sonra bütün hemcinsinden nefret eden bir hodbin olmak, zannedildiği kadar kolay bir şey değildir, cicim! Yemin ederim ki onun ne hazin yerleri, ne feci acıları, ne güç geçitleri neleri...neleri var." (Derviş, *Hiçbiri*: 213). *Hiç*'te ise aynı kader Seza'yı, Cavide'nin tam tersi bir noktaya sürükleyecektir: Nasıl ki Cavide şefkat açığını kendini aşırı severek kapatmaya çalışmışsa, Seza da kendini bir türlü sevemez ve bu yüzden kendine azıcık yaklaşan tüm erkeklere tutkuyla bağlanır. Öyle ki evliliği yıkan kadın, "o kadın" olmaya kadar vardırır işi. Ve aynen *Kadıköyü'nün Romanı*'ndaki Mihriban Hanım gibi, tüm bu "günah"ın ya da sevmek cesaretinin bedelini misliyle öder. Kadının ve erkeğin aşktan beklentilerindeki muazzam farkın uçurumuna, kadının tek bir erkekte bütünlük ve koşulsuz sevgi aramasının, oysa erkeklerin tutku ve şefkat gereksinimlerini aynı kadında birleştirememesinin uçurumuna o da düşecektir. Üstelik her iki hikâyede de er-

kek kahramanlar, kadınlardaki bu cesaretin zerresini göstermezler; hem *Hiç* hem *Kadıköyü'nün Romanı* bize duygusal alanlarda erkeklerin hiç de cesur olmadıklarını, hatta kadınlardan daha korkak olduklarını hatırlatmaktadır.

Esasen Suat Derviş'in iki karakteri, hem Cavide hem de Seza, aynı temel problemle uğraşmaktadır: Bir kadının öncelikle kendini sevmesi. Böylelikle ataerkilliğin, ortadan kaldırmak için onca yatırım yaptığı bir ihtimale ilişkin, son derece feminist bir soru sormuş olur Suat Derviş: Bir kadının kendini sevmesi mümkün müdür? Ve kadınlar kendilerini severse ya da kendileri olmaya kalkışırsa, toplum sahiden de yıkılır mı?[9]

Bu ihtimalin gerçekleşmesi, bir kadının kendini sevmesi, bunun böyle ataerkil bir toplumda bir talih mi bir bahtsızlık mı sayılacağı, Suat Derviş'in bizzat kendi yaşamında da deneyimlediği çok temel bir mesele olmuştur. Zirâ bu toplumda kendini sevmiş ve de bu sevgiyi özel alanın kuytu köşesinde değil de kamusal alan içinde alenileştirerek yaşamış nadir kadınlardan biridir Derviş. Varlıklı bir ailede, babası tarafından hakiki bir destek ve şefkatle sarmalanmış olarak büyür; iyi bir eğitim alır; akıllı, yetenekli, güzel, modern, en önemlisi kendine güvenli bir kadındır. Ve o da bu memlekette kendine güvenen "serbest" kadınların başına gelen kaderi paylaşır. Bu toplumda, hem de ve bilhassa bir kadın olarak, kendini sevmenin hiç de talih sayılamayacağını ve bu topraklarda ataerkilliğin ne derin ve en umulmadık mecralarda dahi tutunacak kadar kuvvetli kökleri olduğunu, bizzat kendi biyografisi gösterir:[10] Sol bir örgütün toplantısında "TKP Genel Sekreteri Reşat Fuat Baraner'in karısı" diye takdim edilmek gibi bir zilletle karşılaşacaktır. Neyse ki "Hayır, ben yazar Suat Derviş'im" diyecek kadar güçlüdür (aktaran Berktay, 1997: 90).

Ancak bir kadının kendini sevebilme, kendisi olabilme mücadelesi, kahramanları gibi Suat Derviş'i de yaralar. Toplum onu yalnız bıraktığı, reddettiği erkekler Bab-ı ali'nin kapılarını ona kapattığı için sayısız müstear isimle, sayısız popüler roman yazar. Ama dışlanmasının tek nedeni, kadınlığının sınırlarını kendi başına tanımlamak istemesi, bir kadın olarak kendini sevebilme cesareti değildir; o bununla da kalmamış, bir de toplumcu olmuş, nazizme saydırmış, yoksullardan bahsetmiştir. Dolayısıyla bireyliğine ve kadınca arzularına sahip çıkan, üst sınıf kökenli bir sosyalisttir Suat Derviş: Demek ki derin bir ataerkil fantezi içinde hep karşıtlıklar etrafında inşa edilmiş kodları elinin tersiyle itip kendi olma cesareti göstermiş, bu kendilik içinde bir bütünlük yakalayabilmiş, bu yüzden de bu kısır kodların içine sığamamış, hakikati ancak mutlak bir epistemoloji ya da büyük idealler içinden kavrayabilen eril bir edebiyat ve siyaset ortamında kolay kolay tanımlanamamış, bir belirsizlik olarak kalmıştır. Ve kendi olmak mücadelesinin bedelini, bir yazar olarak da ödemiştir.[11] Belirsizlikleri kavrayamayan edebiyat tarihi ve eleştirisi alanı, yazısının tüm görkemine ve enigmasına rağmen onu dışarıda bırakır; kanonik edebiyat tarihi de toplumcu eleştiri de adını anmaz: İlki için fazla sosyalist; ikincisi için fazla bireyci; ama asıl ikisi için de fazla hakikidir.

Bu belirsizlik, bu tanımlanamama hali aslında sadece bir engel değil, hem de eşsiz bir edebî imkândır: Popüler kitaplarında derinliklerde, belirsiz alanlarda, karanlık konularda gezer; edebî olma iddiasındaki eserlerinde de arka sokaklara, izbelere, bazen de yeni modaların tasviri gibi magazinel mevzulara sapar. Suat Derviş'in sahip olduğu imkânı şöyle tarif eder Fatmagül Berktay: "(Fosforlu Cevriye'nin hem de özgür bir yaşama övgü oluşunu kastederek) Böyle bir mesajı bu denli etkileyici bir biçimde verebilmek ise, yazarın kendisinin de 'kıyıda' durmasıyla yakından bağlantılıdır. İki söy-

lem arasında durup ikisinin de dayattığı kalıplara direnen bir yazar için, 'dışarıda olmak', Fosforlu Cevriye'nin de tanıklık ettiği gibi, gerçekten de bir olanağa dönüşmüştür" (Berktay, 1997: 99).

Bu imkân sayesindedir ki herkesin üzerinde uzlaştığı varsayımları, kimsenin sorun kabul etmediği önkabulleri kanatana kadar deşer: Zengin ve asrî kızların yalnızlıklarından bahsettiği gibi, evliliklerin sıkıcılığından, ikinci kadınların yaşadığı yıkımdan ya da fahişelerin erdemlerinden söz ediverir. Üstelik bunları gizemli bohem sanatçı ya da kendini topluma adamış sosyalist aydın kalıplarına sığamayarak o kalıplara sığınmadan yapıverir. Çünkü bana kalırsa, toplumsal oyunun ve tüm bu kalıpların da birer etiket olduğunun tamamen farkındadır. O yazdıklarıyla da yaşadıklarıyla da her şeyin, marjinal yazar ya da sosyalist aydın tiplemesinin dışında ve ötesinde, sadece ve sadece hakikatin peşindedir.

İşte onun peşinde olduğu hakikat, aşk bahsinde de bambaşka alanları zorlar. Cumhuriyet asıl büyük duygu yatırımını, gönüllü bir hevesle sahiplenilecek milliyetçilik gibi arkadaşça evliliklerin de temelini oluşturan sevgi fikri üzerine kurar demiştik. Denebilir ki erken Cumhuriyet döneminden başlayarak bizim millî duygu dünyamız "aile içinde sevgi" ve "milletini bir aile gibi sevmek" ideallerine dayanır.[12] Halide Edip ise bu sevgi temelli evlilik fikrini, erkeklerin parçalayan imgelerinden kurtarıp içinde aktif kadınlara da yer açacak şekilde işler (Sirman, 2000).[13]

Fakat tüm bu mantık denklemini alt üst edebilen, hatta bu denklemi asıl alt üst eden aşk, tam da hem kadın olup hem kendini sevebilmek meselesinin kıyısını köşesini iyi bildiğinden Suat Derviş romanlarında tüm düzeni dinamitleyen asıl dinamik olarak işler. Halide Edip'in milliyetçilik dönemi romanlarında ancak bir kenar süsü olarak duran aşk, Suat Derviş'te her şeyin merkezindedir. Buradan devamla, tüm erken Cumhuriyet dönemi romanında yüceltilen itidalli sevgi ve bu sevgiye dayanan evlilik fikri Suat Derviş'in romanlarında, örneğin *Hiçbiri*'nde, Suzan hâlâ ve Muhittin enişte çifti etrafında, şaşmaz bir düzen etrafında sıkıcı, yavan, şefkatsiz ve renksiz bir hayattan başka bir şey yaratamaz. Ancak evlilikle ilgili asıl dinamit gibi sözler, *Hiç*'de, Seza'nın yasak bir ilişki yaşadığı Atıf'a yazdığı, onu karısı ve kendisi arasında kesin bir karar vermeye davet ettiği şu satırlarda karşımıza çıkar:

> *Nikâh ne demek? Evlenmek ne demek? Ben senin kadının değil miyim? Bana hiçbir bağın yok mu? Eğer beni sevseydin en temiz, en meşru nikâhla bizim birbirimize bağlı olduğumuzu anlardın. Nikâh aşkın tabii bir neticesidir. Sevişmeyen insanların birbirinden ayrılması en doğru ve ahlâkî bir harekettir. Birbirlerinden ayrılmamak isteyenler sevişen insanlardır. Onlar hiçbir menfaat hissi, hiçbir içtimai mecburiyet olmadan birbirlerini istedikleri anda nikâhlanmışlar demektir. Bu arzu bittiği anda bu nikâh bozulmuş olur... Onunla ayrıldığını resmen tespit ettirdikten sonra, biz de seninle gider, nikâhlı olduğumuzu herkese öğretmek üzere belediye dairesinde bunu kaydettirirdik* (Derviş, *Hiç*: 82).

Böylece kadın için cinsel ilişkiyi toplum tarafından kabul edilmiş evlilik bağı içinde meşru gören namus fikri sorunsallaştırılmış olur. Kaldı ki Seza, karısından korktuğu için onunla kaçak göçek köşelerde buluşan korkak sevgilisine şu sözleri ederken toplumsal ahlâkın ikiyüzlülüğünü de sergiler: "Bizim ciddi muhitimiz! Bana neler söylüyorsun Atıf? Bizim ciddi muhitimizde sevişenler yok mu? Hem de nasıl hakiki bir rezalet şekillerinde... Sizin tütün şirketinin ikinci direktörünün karısı, Doktor Macit'in sevgilisidir... Muhasebe şefi sizin daktilo ile her

pazar..." (Derviş, *Hiç*: 23). Böylece Seza, erken Cumhuriyet dönemi zihnî haritasının merkezinde duran namus fikrinin gizlediğini ve ideal görünen nezih aile çevrelerinin çürümüşlüğünü ifşa etmiş olur. Gizli kapaklı yaşandıkça her şeyi sindirebilen ikiyüzlü bir namus anlayışının yerine, samimi, dürüst ve tavizsiz bir kişisel ahlâkı koymak ister. Buradan devamla da evliliğin gizli temelinde duran tüm o toplumsal hesapçılığın yerine bireysel aşkı koyar; yıllar sonra, çok büyük bir başka kadın yazarda "Aşkın düğünü kendisidir" diye karşılık bulacak bir manifestodur onun sözleri (Ağaoğlu, *Bir Düğün Gecesi*: 196).

Suat Derviş'te aşkın düzeni yerle bir eden gücü öyle vurguludur ki *Gönül Gibi*'de Süheyla, artık ölmüş eşine şöyle seslenir:[14]

> *Ah, niçin İrfan, niçin sana inandım?... Bana insan zaaflarının, duyguların, bütün insanlığın gülünçlüğünden bahsederdin... "Mükemmel insan duygularına, asabına, düşüncelerine en fazla hâkim olan, dimağıyla yaşayan, el ile tutulmayan hiçbir kuvvete, hiçbir şeye inanmayan insandır," derdin, halbuki ben şimdi öğrendim, ben şimdi biliyorum, en mükemmel insan duygularına en fazla mahkûm olan, yalnız onların nüfuzu altında, samimiyetle yaşayan, samimiyetle ızdırap çeken yahut mesut olan insandır İrfan... Ben şimdi gülünç olmayan zaaflar tanıyorum. Ulvi ve kudretli küçüklükler... Ben bir kadındım İrfan...Kalbim mantığımdan kuvvetli, itikadımdan, imanımdan kuvvetli çıktı...* (Derviş, *Gönül Gibi*: 117-118)

Böylece eskiye karşılık yeni, medeniyet ve akla karşılık duygu, toplumun ve dünyanın sorunlarına karşılık bireysel tutkular gibi ikilemler üzerine kurulan roman, kadının tutkulu doğasının sınır tanımazlığını ve erkekçe akla üstünlüğünü vurgular. Erkekliğe yüklenen tüm cesaret vurgusuna rağmen, Suat Derviş'e göre asıl cesur olan duygusunun peşinden gidebilen kadınlardır. Ancak Suat Derviş'e göre, tüm bu aşk oyununun, onu aslında imkânsız kılan bir yazgısı vardır: Aşk ne zaman ki evlilikle sonuçlanır, *Kadıköyü'nün Romanı*'nda Mihriban Hanım'ın hatırlattığı kaçınılmaz sona ulaşır. Çünkü erkek ve kadınlar arasındaki kökensel fark, *Gönül Gibi*'de Süheyla'nın arkadaşı Seza'nın söylediği gibi "erkeklerin kalplerini doğruluk ve kibarlıkla kullanmayışı" (Derviş: 107), hemen her durumda evli oldukları kadınları aldatışları, kadınları aşkları ile haysiyetleri arasında bırakır. *Gönül Gibi*'de Seza büyük bir tutku ile bağlı olup eşini umursamadan peşinden gittiği Danyal'in, evlendikten sonra kendini hem de defalarca aldâtmasına sessizce katlanacaktır ve bu durumu şöyle açıklar: "Sen çocuk musun Süheyla? Büyük bir aşkın yanında haysiyetin, izzet-i nefsin hükmü olur mu?" (Derviş, *Gönül Gibi*: 106).[5]

Bu yüzden Suat Derviş romanlarında cesaretle duygusunun peşinden giden kadınlar aslında her zaman mutsuzluğa mahkûmdur: Tam da güçlü bir ahlâkları olduğundan, titizlikle sahip çıktıkları şahsiyetleri nedeniyle, toplumsal dayatmaları umursamadan peşinden gittikleri tutkuları yüzünden, erkeklerin korkaklıkları ve bir kadına bağlanamamaları sonucunda, aşkları ile haysiyetleri arasında kalırlar.

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ ROMANINDA FEMİNİST BİR SÖZ VAR MIYDI?

Öyle ise şu soruyu sorabiliriz şimdi: Osmanlı son döneminden bu yana, modernleşme karşısındaki tüm heves ve endişelerini hep kadınlar etrafında dile getirmiş olan, kadınları ile ne yapacağını (kadınların neler yapabileceğini pek de düşünmeden) zaten tartışmakta olan bu

topraklarda, erken Cumhuriyet döneminde, yeni, taze, öncekinden başka bir feminist söz var mıdır?

Erken Cumhuriyet döneminde yeni olan, modernleşme denklemine millî boyutunun eklenmesidir ve kanonik edebiyatta millilik uğruna modern olanı ehlileştirmeye ve şekillendirmeye çalışan ve bunu kadınların deneyimini seslendirmek yerine politik idealleri öne çıkartan bir yaklaşım hâkimdir. Bu yaklaşım edebiyatla sınırlı kalmamış; Kemalizmin kadın politikalarına da yansımıştır. Bu bağlamda genç Cumhuriyet bir yandan, kuşkusuz ki modernleşme hedefi etrafında ve sadece belli bir kesimle sınırlı olsa da kadınların iş yaşamında, eğitim hayatında ve siyasal hayatta daha çok temsil edilmesini açıkça teşvik etmiş; gene kadınların, millete sağlıklı nesiller yetiştirecek anneler olarak dahi olsa daha çok eğitilmesini önemsemiştir. Fakat bu girişim de belli sınırlar içinde gerçekleşir: Milliyetçilik ve millî kimliğin taşıyıcısı olarak kadının namusu tartışılmaz birer mihenk taşı olarak işaretlenir.

Ancak ok yaydan bir kere çıkmış, ideal yeni kadının ve ideal yeni erkeğin nasıl bir mahlûk olduğu, bu yeni kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkilerin nasıl şekilleneceği, modernleşirken nereye dek gidilebileceği, hangi duyguların açığa çıkması hangilerinin susturulması gerektiği, buna bağlı olarak aklın ve iradenin hangi cinse düştüğü büyük bir iştahla tartışılmaya başlanır. Bu nedenle tüm bu tartışma, artık daha çok kadının, elbette edebiyat üzerinden de yürüttüğü bir söz olarak büyür, büyüdükçe çeşitlenir ve renklenir, daha geniş kesimlere ulaşır. Erken Cumhuriyet dönemi romanının feminist sözü, işte böyle bir bağlam içinde ortaya çıkar ve o sınırlar içinde kalmak zorunluluğu içinde olsa dahi, satır aralarında, aykırı kahramanların sesinde yine de duyulur.

Tam da bu noktada Halide Edip ve Su-

Nezihe Muhiddin, politik mücadelesini romanlarına yansıttı.

at Derviş arasındaki bir karşılaştırma dönemin feminist sözünü anlamak açısından son derece öğreticidir. Önce ortaklıklardan başlayalım: Her ikisi de –bilhassa kadınları yazarken– dönemin yaygın kalıplarının dışında, daha karmaşık ve çok boyutlu karakterler kurgularlar. Her ikisi de kolay tasnif edilemeyen belirsiz hakikat alanlarında yazarlar ve yaygın kabul görmüş kategorilerin dışında düşünmeye yatkındırlar. Tam da bu nedenle her ikisi de okuruna bilmiş bilmiş bir şeyler öğretmeyi ve öğüt vermeyi hedefleyen, deneyimlerden çok ideallere takıntılı, ikili kategorilerle düşünmeye yatkın eril ebeveyn yazar sesinin dışında kalır. Dolayısıyla erken Cumhuriyet dönemi edebiyatında feminist bakış kesinlikle, kadın karakterlerin (duygu ya da aklın değil de) güdülerinin esiri olup modernlik ve kimliksizlik girdabına kapılmış, ya erkekler tarafından kurtarılacak pasif kuklalar ya da etrafındaki erkekleri de felakete sürükleyen aktif şeytanlar olarak resmedildiği yaygın kalıbın ötesinde başlar.

Ancak Adıvar'ın aklını kullanan, etrafındaki erkekleri bile böylece idare eden, düzeni ve evi kuran güçlü kadın karakterleriyle; Derviş'in duygusunun peşinde korkmadan giden, tavizsiz bir dürüstlükle yaşamak mücadelesinde karşısına çıkan bedelleri cesurca ödeyen, yeni bir düzen kurmak bir yana mevcudu sürekli sorgulayan, hatta yıkmaya çalışan (ama hiç başaramayan, bu yüzden her defasında hiçliğe çarpan) karakterleri keskin biçimde ayrışırlar (Günaydın, 2015). Öte yandan aynı yazarın iki dönem karakterini, Halide Edip'in Handan'ı ile Rabia'sını ayrıştıran da bu akıl ve duygu ayrımıdır işte. Ve de ilki milliyetçiliğin iri gölgesi ve kesif endişeleri altında Doğulu kadın kimliğininin Batılı kadına üstünlüğünü vurgularken, ikincisi modern yaşamın harikalarını sergilese de Halide Edip'in Rabia'sı ile dönemin popüler romanlarının çoğunu birleştiren de aktif kadın karakterlerinin akılları ile erkekleri adam edebilmekteki maharetleridir. Son olarak da Suat Derviş'in karakterlerini, diğer herkesten ayıran, duygularının (tutkularının demek daha doğru aslında) gücü ile düzeni sorgulamak karşısındaki cesaretleridir. Bu nedenle Suat Derviş, namus meselesini kökensel olarak sorunsallaştırmayı başarabilmiş, dürüst ve tavizsiz bir kişisel ahlâkın ikiyüzlü toplumsal namus anlayışına üstünlüğünü vurgulayabilmiştir. Üstelik bunu, erkeklere nazaran hep daha cesur davranan kadın karakterleri vasıtasıyla yapar. Yine tam da bu nedenle Suat Derviş karakterleri, Halide Edip'in ulaşılacak bir hedef olarak ortaya koyduğu arkadaşça ve sevgiye dayanan itidalli evliliklerin de ne kadar sıkıcı ve ikiyüzlü olduğunu, bilhassa kadınlar açısından nasıl bir cendereye dönüşebildiğini açığa vururlar. Kadınları erkekliğe atfedilen "akıl ve güç" ile donatmakla kadınların hakikatini ve tutkularını deşmek arasındaki bu fark herhalde, bugün de tartıştığımız farklı feminizmlere dek uzanan bir ayırıma işaret eder: Kadının güçlenmesinin sihirli anahtarı nerededir? Erkeklere atfedildiği gibi akılla donanmalarında mı, kadınlara atfedildiği gibi güçlü duygularında mı?

Esasen tüm bu hikâyede asıl aykırı olan güzergâh, ister "erkek gibi" akılcı, ister tutkularla yüklü kadın karakterler vasıtasıyla dile getirilsin, güçlü ve aktif kadın karakterler vasıtasıyla erkeklerin en derin korkularından birine, kadınların kontrolünü kaybetme kâbusuna karşı söylenen sözdür. Kemalizm'in, bugünün muhfazakârlığı ile paylaştığı sınır tam da buradadır işte. Ancak yine de Kemalizmi eleştirirken göremediğimiz bir nokta daha var: İktidardakilerin özel alanı hakikaten de kontrol edebileceklerini, amaçlanan her şeyin başarıldığını varsaymamız için hiçbir neden yok aslında ve doğrusu şu ki Kemalizm elbette belli sınırlar çizmiş dahi olsa, modernleşme hevesi nedeniyle kadınların manevra alanında belli bir genişleme yaratmış ve kadınlar da bu manevra alanını kullanarak sınırları sürekli zorlamıştır.

Evet kadınlar, tüm kadınlar, erken Cumhuriyet döneminde de bugün de bazen canları pahasına bu sınırı zorladılar, zorluyorlar: Hem edebiyatta hem de hayatta... ❐

DİPNOTLAR

1 Her ne kadar bu yazıda erken Cumhuriyet dönemi 1923-1939 arasıyla sınırlanmışsa da modern Türkiye tarihi üzerine yazan birçok yazar açısından 1908 asıl dönüm noktasıdır. İttihat Terakki ile Kemalistler arasında doğrudan ve organik bir devamlılık varsayan bu bakış açısı, "millî" kodlar inşa etmenin asıl odak noktası olması, bu kodların züppece bir Batılılaşma ve yozlaşmış bir Osmanlı'ya karşı inşa edilmesi gibi ortaklıkları isabetle sergiler. Benzeri bir yaklaşım için, Zürcher, 1996.

2 Tam da bu noktada, sadece bir dipnotta adı geçmişse dahi, Nezihe Muhiddin'in nadir bulunan eserlerini bana ulaştıran Minu İnkaya'ya zarif desteği için teşekkür etmek isterim.

3 Bu anlamda, hem edebiyatın üretilme koşulları (yayın evleri, dağıtım ağları vb.) hem tüketim boyutu (okurların kim olduğu, edebiyatla nasıl bir ilişki kurdukları vb.) hem de edebiyatın algılanışı ve onu etkileyen edebiyat çevresi (dönemin eleştiri ortamı, edebî tartışmaları, edebiyat tarihinin dönemi ele alış biçimi), tamamen değilse dahi büyük oranda dışarıda bırakılmıştır. Elbette bunlar önemsiz unsurlar olduklarından değil; bu yazının boyutunu aşacakları için. Ancak tam da bu noktada belirtilmesi gereken bir husus var: Bu farklı boyutlardan hangisinin öne çıkarıldığı, başka bir deyişle edebiyatla ilgili hangi meselenin problematize edildiği, yazarın bakış açısı tarafından belirlenir ve böylece o açıyı ele vermiş olur.

4 Politik ya da edebî alanda muktedir konumda olanların, kimlikleri "hikâye eden" kurgusal ürünlere, meselâ bugün dizilere ya da yeni bir kadın yaratma sevdası ile yola çıkılan 1930'larda genç kızlarımıza neler okutmamız ve elbette neler okutmamamız gerektiği gibi meselelere bu derece kafayı takmaları da bundandır.

5 Yazının bu bölümü, Altınbaş Üniversitesi I. eleştirel sosyal Bilimler Kongresi'nde yaptığım "Modernliğin, Siyasetin, İffetin Gölgesinde, Türkiye Edebiyatı'nda Kadınlık Halleri" başlıklı sunumdan esinlenilerek kaleme alınmıştır. Basılacak olan bildiri kitabındaki makalede de yer alan benzeri görüşler, kısmen değiştirilerek buraya aktarılmıştır.

6 Modernliğin kadında cisimleşen bir kapılma hali olarak resmedilmesi (ve de bunun fazla ya da yanlış roman okumaktan kaynaklanması, dolayısıyla romanlardan da aşırı etkilenme durumu), modern edebiyatta zaten sık sık ele alınmış bir motiftir. Sonu hep kayba varan bu yolculuğun elbette en bilinen kahramanı Madam Bovary'dir. Ancak Madam Bovary'nin durumu, bizim kadın züppelerimizle yazarlarımız arasındaki ilişkiden bir hayli farklıdır; zirâ kendindeki etkilenme endişesinin gayet farkında, bu nedenle de büyük bir yazar olan Flaubert: "Madam Bovary benim" diyerek, kendini bizim erkek yazarların tam tersi bir pozisyonda tanımlar.

7 *Aşk Politikası*'nda Aysel, *Bahar Çiçeği*'nde Feyhan bu durumu örnekler.

8 Aslı Güneş ise popüler romanlarda alternatif patikalar olduğunu düşünmez. Ona göre bu romanlar, bu defa sınıfsal sınırlar ve kalıplar yaratmakta; cinsellik ve arzular medeniyet çerçevesi içinde ehlileştirilmektedir (Güneş, 2005: 19).

9 Bu soru, elbette, erken Cumhuriyet dönemi yıllarında, aşırı ciddi olarak hayal edilen bir kamusallığın kalın gölgesi altında serpilen bir edebiyat ortamında, aynı zamanda bireysel olanla toplumsal olan arasındaki ilişkiye dair bir sorudur. Bizde edebiyat tarihinin ve biraz da buna bağlı olarak şekillenen edebiyat eleştirisi alanının, "Toplum için sanata karşı sanat için sanat" dikotomisi etrafında bunca ter dökmüş olması tam da kamusallığın baskın niteliğini gösterir. Elbette Jameson'ın "ulusal alegori" tartışmasına dek uzayacak, bir hayli derin bir tartışmadır bu. Fakat sorunun her defasında cinsiyetlenmiş bir hal alması, ("dava adamları"na karşı) kadınların bireyciliğine ilişkin bir soru olarak formüle edilmesi hem çok çarpıcı hem de çok aleni bir durumu bir kez daha kanıtlar: Kamusal ve özel alanlara yüklenen anlamlar, cins kimliğiyle iç içedir.

10 Kadınlara temelde annelik ve eşlik gibi rolleri layık gören; bu da yetmezmiş gibi bir de bu rollerin "hem millî, ama hem de Batılı" olanını becermek gibi toplumsal ve siyasal bir hedefi de yükleyen, onun yaşadığı gibi bir devirle elbette karşılaştırılamaz ama, bugün dahi böyledir bu!

11 Aslında pekâlâ Halide Edip de "kendine güvenme"nin bedelini ödemiştir. Ama o Suat Derviş'ten daha edepli bir kadın olmuş ve (sınırlarını sorgulasa dahi) halen kabul gören milliyetçilik sahasında kalabilmiş; sosyalizm gibi "zararlı akımlara kapılmamıştır". Ama sınırlar içinde kalınsa da onları genişletme çabası, dolayısıyla bu sınırların ister istemez açık edilmesi bu topraklarda kabul görmez. Hele ki bir kadın dile getirince.

12 Elbette sadece birer idealdir bunlar; ne gerçek ailelerde ne de hakiki millî galeyanlarımızda sevginin sıcaklığı falan hüküm sürmez. Bugün bilhassa neoliberalizmin ve savaşın çok daha açık biçimde gösterdiği gibi, gerçekte her iki alanda da kadın cinayetleri, çocuk istismarı veya linç gibi ağır bir şiddet mekanizması işler. Ancak gene de söylenen her söz halen ilk denkleme, vatan=aile=sevgi söylemine nazaran söylenmekte, ona nazaran tartılmaktadır.

13 Sirman Cumhuriyet dönemine özgü "sevgi temelli aile" fikrinin Tanzimat romanındaki köklerine giderken bunun aslında erkek yazarların derin kariyer endişeleriyle ilişkili olduğunu açıklar: Bu yazarlar, onları bürokrasi içinde yükseltecek geleneksel düzen sarsılırken aslında modern bir kadın-erkek ilişkisinin değil, erkekler arasındaki yeni bir ilişkinin imkânlarını araştırırlar. Eski düzende, bürokratik elit içinde meşru bir yer edinmenin yolu olarak, bu yolu daha önce kat etmiş başka güçlü bir adamın hanesine, tercihan damat olarak kapılanma olasılığı giderek uzaklaşırken genç Tanzimat yazarları, yeni bir evlilik modeli içinde, erkeği çekirdek ailelerin reisi olarak tanımlayacak başka bir anlatı kurmaya çalışmaktadırlar.

14 Süheyla'nın eşi kendisinden bir hayli yaşlıdır. Erken Cumhuriyet dönemi yazınında sıkça karşımıza çıkan bir diğer kalıp genç kızlarla yaşlı erkekler arasındaki ilişkilerdir. *Hiçbiri*'nde Cavide şefkat eksikliğini Selim Paşa'da dindirmeye çalışır; ama oğlunun da aynı kadını sevdiğini anlayan paşa bu ilişkiden vazgeçer. Nezihe Muhiddin'in *Benliğim Benimdir* adlı novellasında ise yaşlı erkek ve genç kadın ilişkisi bambaşka bir biçimde anlatılır: Genç cariyesine marazi bir bağlılıkla âşık olan paşa, birer sapkınlık olarak tasvir edilen cinsel arzuları ile kadını mutlak bir teslimiyete zorlar.

15 Aynen Mihriban hanımın öyküsünde olduğu gibi, Seza ile Danyal'in öyküsü de asıl hikâyeden çok daha ilgi çekici ve çok katmanlı olduğu halde ancak bir yan öykü olarak kalır. Aynen birçok feminist mesajın, popüler romanların kuytusunda kalması gibi. Bu durum, yazının sonunda vurgulayacağımız bir sonucu pekiştirmektedir aslında: Erken Cumhuriyet dönemi gibi, güçlü bir kamusal alanın ve politik sözün hâkim olduğu dönemlerde, feminizminki de dahil olmak üzere alternatif tahayyüllerin sözleri, edebî alanın ancak kuytu köşesinde, kıyısında ya da satır aralarında duyulabilir.

Nezihe Meriç'ten Tezer Özlü'ye: *1960-1980'li Yıllar Edebiyatında Kadın*

BEYHAN UYGUN AYTEMİZ

GİRİŞ

1960'lardan 1990'a uzanan süreçte "kadın" yazarlarca üretilmiş Türkçe edebiyatta kadının özel ve kamusal alan deneyiminin nasıl kurulduğunun tartışılacağı bu yazıda; Adalet Ağaoğlu'nun *Ölmeye Yatmak* ve *Bir Düğün Gecesi*, Peride Celâl'in *Gecenin Ucu*, Leylâ Erbil'in *Tuhaf Bir Kadın*, Nezihe Meriç'in *Korsan Çıkmazı*, Tezer Özlü'nün *Çocukluğun Soğuk Geceleri* ve *Yaşamın Ucuna Yolculuk*, Sevgi Soysal'ın *Tante Rosa*, *Yürümek* ve *Şafak* adlı yapıtları odağa alınacaktır.

Kadınların tarih boyunca mahkûm edildikleri ikincillik/ötekilik, onların edebiyatta da genellikle temsil edilen nesneler olarak görünür olmalarına neden olmuştur. Yüzyıllar boyu edebî metinlerin kurmaca dünyası içindeki temsilleri erkek egemen zihniyetçe şekillendirilen kadınların –üretim ve tüketim koşulları erkeklerce belirlenmiş edebiyat dünyasında yazar olarak görünür olmaya başladıklarında– edebî söylemlerinin de erkek egemen edebiyat geleneğince belirlendiği açıktır. "Kadınların edebî gelenek içindeki yerlerinin, edebî geleneğe yaptıkları katkının, bu katkının niteliği ile niceliğinin feminist hareketle birlikte, özellikle de İkinci Dalga Feminizmin etkisiyle 1960'larda tartışmaya açıldığı söylenebilir." (Uygun Aytemiz, 2016: 54)

Gerçekten de Mary Wollstonecraft'ın *A Vindication of the Rights of Woman*'ından (*Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, 1792) Margaret Fuller'ın *Woman in the Nineteenth Century*'sinin (*On Dokuzuncu Yüzyılda Kadın*, 1845), Virginia Woolf'un *A Room of One's Own*'undan (*Kendine Ait Bir Oda*, 1929) Simone de Beuavoir'ın *Le Deuxième Sexe*'inin (*Kadın "İkinci Cins"*, 1949) yayımlanmasıyla açılan yolda kadınlar "bağımsız bir kadın eleştirileri pratiği[ni] ortaya [koydular]: Buna göre, feminist estetiğin mutlaka *kadın yaşantısına ilişkin gerçekler* üzerinde yükselmesi öngörülüyordu. Bu eleştirel hareket, kadını bastırılması gereken 'öteki' olarak sınıflandıran bütün evrenselci toplum kuramlarına [...] karşı çık[tı.]" (Parla, 2004: 25, vurgu bana ait)

"Kadın yaşantısına ilişkin gerçekler"in Türkiye coğrafyasında edebî metinlerin başat malzemesi olarak ortaya çıkışı özellikle 1960'lı yıllarda "kadın" yazarlarca kaleme alınan metinlerle başlatılabilir. Bu çerçevede Nezihe Meriç'in *Korsan Çıkmazı*, Peride Celâl'in *Gecenin Ucunda*'sı ve Sevgi Soysal'ın *Tante Rosa*'sı kadının gerek özel gerekse kamusal alan "yaşantılarına ilişkin gerçekler"e kapı aralayan kurgularıyla dikkat çekerler.

KORSAN ÇIKMAZI'NDAN GECENİN UCUNDA'YA: AÇILIMLAR

1962 yılında yayımlanan *Korsan Çıkmazı* ile TDK roman ödülünü alan Nezihe Meriç, söz konusu metinde Berni ve Meli'nin yaşamlarını odağa alır. Yapıt, Berni ve Meli'nin deneyimleri aracılığıyla kadının ataerkil toplum –özellikle de aile ve evlilik– içindeki yerini ve toplumca belirlenmiş rollerini Kemalist modernleşme projesi çerçevesinde yeniden tartışmaya açarken kadının bedeni ve cinselliği üzerindeki "namus" kavramı aracılığıyla dayatılan denetimi de sorgular.

Memur babalarının tayinleri nedeniyle Anadolu'nun farklı yerlerinde yaşamış, yolları zaman zaman ayrılmakla beraber benzer etkiler altında büyümüş Berni ile Meli'nin âdeta bir elmanın iki yarısı olduğu vurgulanır: "Bir kalıptan çıkmış iki kişi. Titizlikleri bir örnek, konuşmaları bir örnek." (Meriç, 2019: 97) Bu vurgunun metinde var olması kadar yineleniyor olması da ilginçtir çünkü yetişme sürecinde aldıkları "ortak etkiler"e karşın –ki ortak etkiyle kastedilen iki karakterin de Kemalist modernleşme projesi çerçevesinde aldıkları eğitimdir– siyah saçlı Berni ile sarışın Meli gerek fiziksel özellikleri gerekse yaşama ilişkin tercihleri itibariyle birbirinden farklıdırlar. İki karakterin metnin şimdiki zamanında sürdürdükleri yaşam da bu farklılığı dikkate sunar. Her ikisi de evlidir ve birer çocuğa sahiptirler. Ancak konservatuvar eğitimine rağmen Berni çalışmaz, ev ve çocuklarla –çünkü Meli'nin çocuğunun bakımını da üstlenmiş durumdadır– ilgilenirken Meli öğretmenlik yapmakta ve Berni'nin, kızı Su'nun sorumluluğunu üstlenmesi sayesinde yaşamını "ev"in dışında daha konforlu deneyimleyebilmektedir.

Metnin şimdiki zaman düzleminde Berni'nin kocası Turan'la ilişkisi aracılığıyla evliliğin kadının yaşamındaki yeri, kadının kendini gerçekleştirmesinin önündeki engeller olarak eş ve çocuk uğruna yapılan fedakârlıkların karakteri mahkûm ettiği doyumsuzluk ve huzursuzluk dikkate sunulur. Ayrıca evliliğini dış dünyayla olan bağlarını koparmadan sürdürmeyi yeğleyen Meli'nin kocası Adnan'la ilişkisinin Berni'nin Turan'la ilişkisine kıyasla daha sağlıklı ve sevgi dolu olduğu görülür: "Turan sırtüstü yatıyor. [....] Berni elleri yanaklarında, öyle bakıyor ona. Duyguları düşünce durumuna gelmesin diye, kafasını sallayarak bir şeyleri uzaklaştırmaya çalışıyor." (Meriç, 2019: 66) Berni'nin uyuyan Turan'ı seyrederken "düşünce durumuna gelmesin"in önüne geçmeye çalıştığı duygu; Turan'ın kendisi için önemli olan değerlere alaycı bir tavırla yaklaşıyor, kendisini burjuva olmakla suçluyor, evlilik hayatlarında var olan düzeni sürdürmek için ortaya koyduğu emeği küçümsüyor olmasından kaynaklanan hoşnutsuzluktur. Kadınlara "iyi eş" ve "iyi anne"liği yaşamdaki temel erek olarak sunan ataerkil toplumun bu talebini gerçekleştirmiş bir kadın olarak Berni'nin evliliğinde yaşadığı sorunlar nedeniyle mahkûm edildiği mutsuzluk, kadından aile ve çocuk uğruna beklenen fedakârlığın onu getirip bıraktığı nihai noktayı imler.

Metnin geçmiş zaman düzleminde ise Meli'nin arkadaşı Ahmet'in çok hasta olduğu bir gece evinin kapılarını ona açması, dostu Sofiya'yla birlikte Ahmet'in bakımını üstlenmeleri sonrasında yaşananlar aracılığıyla metinde "namus" kavramının da tartışmaya açıldığı görülür: "*Bir gece odası polis tarafından basılır. Odasında, hükümet tarafından aranmakta olan bir avukatla, aşağı tabakadan, semtin fena tanınmış kadınlarından biri bulunur. [...] Olay çabucak duyulur, hızla yayılır[.]*" (Meriç, 2019: 126, orijinal vurgu) Bu olay nedeniyle "dile düşen" Meli'nin akrabaları Müteahhit Rahşan Koçakoğlu'nun villasında kendini savunmak durumunda kaldığı sahnede zihninden geçenler aracılığıyla da toplumun ahlâk anlayışı ve kadın bedeni

Adalet Ağaoğlu, Dar Zamanlar*'ın ilk üç kitabında kadının Cumhuriyet tarihindeki yeriyle ustalıkla hesaplaşır.*

üzerinde kurduğu denetimin yanı sıra "sevgisiz evlilik"ler eleştirilir: "*Efendim, bugün memleketimizde, bu kızlık, kadınlık meselesi, bir facia durumunda yaşanmaktadır. [...] Zamanımız kızları, düşünüşleri ve duyguları bakımından yükselmiş, kolay bir doygunluğa kanmaz bir duruma gelmişlerdir. Bunun sonucu, evlenmenin güçleşmesi oluyor elbette. Bunlardan birçoğu [...] çevrenin baskısından kurtulmak için, kim olursa, nasıl olursa olsun bir evlenme yapıyorlar.*" Meli, "'[b]ir 'izale-i bikr' evlenmesi" yapmaktansa sevgiye dayalı bir birlikteliği evlilik dışı gerçekleştirmeyi yeğlediğini belirterek ataerkinin bedeni üzerindeki denetimine meydan okur. (Meriç, 2019: 129, orijinal vurgu)

Peride Celâl'in 1963 yılında *Gecenin Ucundaki Işık* adıyla yayımladığı romanı; 1996 yılında Can Yayınları tarafından *Gecenin Ucunda* adıyla yeniden yayımlanır. Pek çok eleştirmen tarafından yazarlığı iki döneme ayrılarak incelenen, "pembe romanlar yazarı olarak" nitelenen yazarın *Üç Yirmi Dört Saat* (1977) romanıyla Sedat Simavi Vakfı Edebiyat Ödülü'nü, *Kurtlar* (1990) romanıyla da 1991 Orhan Kemal Roman Ödülü'nü alması onun söz konusu nitelemeyi geride bıraktığını somutlar. Yazarın kariyerindeki "kırılma"nın hangi yapıtla gerçekleştiği konusunda edebiyat eleştirmenlerinin hemfikir olduğunu söylemek olası değildir; ancak yazar, kendisiyle Nuray Yavuzer'in yaptığı bir söyleşide *Gecenin Ucundaki Işık*'ın kendinden hoşnut olarak ortaya koyduğu ilk yapıt olduğunu belirtir. (Kabacalı, 1996: 57) Peride Celâl'in "pembe romanlar yazarlığı"ndan ödüllü, nitelikli romanlar yazarlığına evrilen süreçte kendinden "hoşnut" olarak yazdığı ilk roman olarak nitelediği bu yapıt ise genellikle bir burjuvazi eleştirisi olarak okunagelmiştir. Oysaki romanın biçimsel işleyişine odaklanıldığında *Gecenin Ucunda*'nın yalnızca dönemin burjuvazisini odağa alan eleştirel bir metin olmadığı, temelde Peride Celâl'in yazarlığının ilk dönem ürünleri-

nin de dâhil edildiği "romans türü"yle hesaplaşan bir "roman" olarak kurgulandığı gözlemlenir. Yazar, söz konusu yapıt aracılığıyla, ilk döneminde kaleme aldığı romanslara, yine romans türünün kalıplarını dönüştürme yoluyla eleştirel bir bakış yöneltmektedir. Peride Celâl, *Gecenin Ucunda*'yı romans türünün gerek olay örgüsünü gerekse karakter kurgusunu âdeta "yapısöküme" uğratarak inşa eder.

Öncelikle belirtilmelidir ki Peride Celâl'in *Gecenin Ucunda* adlı "roman"ı aslında "romans"ın bittiği yerde başlar; romanslar aşk deneyiminin öznesi konumundaki kadın ve erkek karakterlerin önlerine çıkan çeşitli engelleri aştıktan sonra bir araya gelmeleri ve aile birliğinin kurulmasıyla son bulurken *Gecenin Ucunda* bu birliğin dağıldığı noktada başlar. Romanın ana kadın karakteri Macide, İstanbullu zengin iş adamı Kâzım Işık'la olan evliliğini bitirmeye karar vererek Ankara'ya annesinin yanına döner; hamiledir ve çocuğunu dünyaya getirerek bir başına büyütme kararı almıştır. Metnin şimdiki zamanı Macide'nin geri döndüğü Ankara'da çocuğunun doğumunu beklediği süreci kapsarken geçmiş, aşkın yaşanıp tüketildiği geride bırakılmış olan "romans"ın dünyasını imler.

Peride Celâl'in romans türünün karakter kurgusuna yaptığı müdahale gerek metnin ana kadın karakteri Macide gerekse onun âşık olarak yaşamını birleştirdiği Kâzım Işık'ın kişilik özelliklerinin netleştirilmesiyle açıklık kazanır. Janice Radway, *Reading the Romance Women, Patriarchy, and Popular Culture* (*Romansı Okumak Kadınlar, Ataerkillik ve Popüler Kültür*) başlıklı çalışmasında romansın, anlatının odağında bir genç kadının yer aldığı, kadın ile erkek karakter arasındaki aşkın gelişim sürecinin irdelendiği ve "mutlu son"un olmazsa olmaz olduğu bir tür olduğunu belirttikten sonra (Radway, 1984: 64-65) metnin kadın karakterinin "saf ve deneyimsiz"; erkek karakterininse zengin, çoğunlukla aristokrasiye mensup, başarılı, ahlâki açıdan temiz ve sadık olarak kurgulanması gerektiğinin altını çizer (Radway, 1984: 126, 130). *Gecenin Ucunda*'nın geçmiş zamanı kapsayan ve Macide'nin hatırlamalarıyla inşa edilen romans boyutu orta yaşın eşiğinde, aşk konusunda tecrübesiz, orta halli bir kadın olan Macide ile kendine özgü bir cazibesi olan, "güçlü, tecrübeli, zengin" ve Macide'den yaşça büyük Kâzım'ın tanışmalarıyla başlar. Ancak bu ilişkinin başlangıç aşamasında dahi ikilinin bir araya gelmesi Kâzım'ın eşi Nermin Hanım ve kardeşi Ahmet'e Macide'nin ise Ahmet'e ihanetleri ile "mümkün" olur. Evlilik gerçekleştikten sonra Kâzım Işık'ın Macide'yi sekreteriyle aldatmasıyla da romansın en temel ilkelerinden birinin, üçgensel ilişkilerin yokluğunun, altı oyulmuş olur. Sadakat, aşkın öznesi konumundaki karakterlerin olmazsa olmaz "temel" kişilik özelliklerinden biridir ancak Kâzım Işık ne ilk evliliğinde Nermin Hanım'a ne de ikinci evliliğinde Macide'ye sadık kalır. Üstelik sadakatsizliği, etrafındakiler tarafından da ataerkil toplumun çifte standartlı ahlâk anlayışı çerçevesinde "doğal"laştırılan bir karakter özelliği olarak yapılandırılır.

Gecenin Ucunda gerek olay örgüsü gerek karakter kurgusu gerekse meseleleri itibariyle romans geleneğiyle o geleneğin içinden gelen, geleneğin kodlarına hâkim bir yazarın hesaplaşmasının ürünü olarak okunabilecek bir kurgu sunar. Bu yönüyle de yapısı ve içeriği itibariyle ataerkil toplumun süreğenliğinde önemli bir işleve sahip olan evlilik ve aile kurumunu olumlamanın yanı sıra edilgen kadın, etken erkek rollerini de yeniden üreten romans türünü âdeta eleştirel bir "yapısöküme" uğratır.

Sevgi Soysal, yayımlanan ilk metni *Tutkulu Perçem*'den (1962) itibaren kadına ataerkil toplumca biçilmiş rollerle hesaplaşarak edebî gelenekte hâkim kılınan kadın imgelerini tartışmaya açar. *Tante Ro-*

sa'da metnin ana karakteri konumundaki kadının, deneyimleri aracılığıyla kadına dayatılan toplumsal normları birer birer –üstelik de bilinçli bir tavrın yansıması olmayan seçimleri aracılığıyla– nasıl yıktığı konu edilir. Gerek evlilik ve aile kurumu içindeki aykırı konumu, gerek cinselliği, bedenini ve anneliği deneyimleyişi ile Tante Rosa; kadın meselesinin –metinde zaman ve mekâna ilişkin referansların varlığına karşın– âdeta zaman ve mekândan bağımsız kılınabilecek kadın deneyimleri aracılığıyla odağa alındığı bir metnin öznesidir.

Tante Rosa'nın şahsında okurunu bir "anti-heroine" ile karşı karşıya bırakan yazar, "bütün kadınca bilmeyişlerin tek adı" (Soysal, 1996a: 77) olan karakterinin seçimleri aracılığıyla aile ve evlilik kurumuyla hesaplaşır. Bedeninin uyanışı sonucu hamile kaldığı için evlenen Tante Rosa bir pazar günü yedi yıllık evliliğini ve üç çocuğunu arkasında bırakmaya karar vererek "ev"i terk eder.

Kadına "evlilik" ve "sıcak bir yuva"yı, "iyi eş" ve "fedakâr anne" olmayı yaşamın temel erekleri olarak sunan edebî anlatıların kodlarını alt üst eden bir anlatının öznesi olarak Tante Rosa, evlilik hayatının kendisine sunduğu konforlu ve güvenli alanı terk ederek bir anlamda bilinmeyene doğru yola çıkar. Bu terk ediş onun toplum ve kilise tarafından "aforoz" edilmesine neden olur. Tante Rosa'nın gidişinin hemen ardından sıralanan "Şimdi beklenen bir intihardır, bir uçurumdur, bir düşüştür. Şimdi beklenen bir kocakarının günah dolu bir hayatın sonunda sefilce can vermesidir. Yoksa şimdi [...] beklenen bir başarı, bir mutluluk mudur?" soruları ise "Tante Rosa gittiği büyük kentte bir gazete bayii oldu. [...] Yukarda [...] yeni kocası keman çalıyordu [...]. Tante Rosa, 'Sizlerle Başbaşa' dergisini satarak iyi para kazanıyordu aforoz edildikten sonra." cümlelerinde yanıt bulur (Soysal, 1996a: 23). Üstelik Tante Rosa, anlatmaya değer bir öyküsü olmasını da aslında "[e]vin kişiden ayrı, yıkılabilir bir nen olduğunu, olması gerektiğini" (Soysal, 1996a: 15) anladığı günden itibaren sevmediği evden, evlilikten, eşlerden ve çocuklardan gidebilmesine borçludur. Narin Bağdatlı'nın "Sevgi Soysal: Er Tutuklu, Dişil İsyankâr" başlıklı incelemesinde belirttiği gibi yazar "bu kitapta, ataerkil değerlerin kadınlar üzerinde evrensel olarak yaratacağı yıkıcı etkiyi alaşağı edebilmek için bir kadının, Tante Rosa'nın sürekli yenilenen arzularının peşinde evliliğe, anneliğe, dine, hâkim değerlere karşı bireysel mücadelesini, arayışını anlatır." (Bağdatlı, 2017: 269)

Üçü de 1960'lı yıllarda yayımlanan bu metinlerde odağa alınan kadın karakterlerin yaşam deneyimleri ekseninde ataerkil toplum yapısının temel yapıtaşlarından olan evlilik ve aile kurumunun sorgulanmaya başladığı, kadına biçilen iyi eş ve fedakâr anne rolleriyle hesaplaşmaya girişildiği gözlemlenmektedir.

1970'TEN 1990'LARA: SORGULAMALAR

1970'ler ve 1980'ler edebiyat ortamının da iki darbe sonrasının siyasal atmosferince belirlendiği yıllar olmanın yanı sıra özellikle sonraki yıllarda Türkçe edebiyat kanonunun başat isimlerinden olacak kadın yazarların üretimlerinin yoğunlaştığı bir sürece işaret eder. 1970'lerden itibaren adı geçen kadın yazarlar odağına ana karakter olarak çoğunlukla kadınları yerleştirdikleri metinleri aracılığıyla Türkçe edebiyatta kadınların gerek özel gerekse kamusal alan deneyimlerinin görünür olmasını olanaklı hâle getirdikleri gibi bu deneyimlerin kadınlar tarafından temsil edilmesi ataerkil yazın geleneğinin görmezden geldiği "kadın sorunu"nu ya da açık/örtük müdahaleleri aracılığıyla şekillendirme kaygısı taşıdığı "kadın imgeleri"ni tartışmaya açmıştır. Bu yıllarda yazı-

lan metinler modernleşme projesinin taşıyıcıları olarak görülen ve bu çerçevede eğitimleri özellikle iyi eş ve anneler olmalarının önünü açacağı düşüncesiyle önemsenen Cumhuriyet kızlarının geçmişleriyle hesaplaşmasıyla başlar.

Diğer yandan söz konusu yıllar toplumsal gündemi belirleyen süreçler nedeniyle feminist hareketin Türkiye coğrafyasında henüz örgütlenemediği, edebiyatta da yukarıda zikredilen isimlerin çoğunun "yazar" sözcüğünün önüne "kadın" ve/ya da "feminist" niteleyenlerini almama yönünde bir tavır sergileme konusunda âdeta söz birliği ettiği yıllar olmakla birlikte ortaya konulan metinler kadının gerek kamusal gerekse özel alandaki deneyimleriyle hesaplaşma potansiyelleri ve bu deneyimleri eleştirel bir söylem aracılığıyla görünür kılmaları açısından yansıttıkları bilinçle dikkat çekerler. Sol mücadelenin en hararetli yıllarında "feminist taleplerin" bir burjuva şımarıklığı ve lüks olarak görüldüğü, kadın sorununun da sol mücadelenin kazanılması yoluyla çözüleceği yolundaki inancın yaygın olduğu bu süreçte kadın yazarlarca ortaya konulan edebî üretimin gerek yakın tarihle gerekse bu tarih içinde kadınların konumuyla hesaplaştıkları ve kadının edebiyattaki ikincilliğini, "öteki"liğini kırma yolunda önemli bir yol açtıkları savlanabilir. Özel alanda kadınların kız evlat, eş ve anne olarak yaşadıkları ve cinsel deneyimlerinin nasıl biçimlendiği; kamusal alanda ise görünürlüklerinin koşullarının belirlenmesinde ataerkil iktidarın belirleyiciliğinin yanı sıra "bacı" söylemine hapsedilmeleri eleştirilir.

Aile, Anneler ve Cinsellik

Özellikle 1970 sonrasında "kadın" yazarlarca yayımlanan pek çok metnin aileyi, aile içindeki hiyerarşik ilişkileri, metinlerin odağındaki "kadın özneler"in inşasında anne ve babaların kontrolünde biçimlenen çocukluk deneyimlerini tartışmaya açtığı söylenebilir. Kadının özel ve kamusal alan deneyimleri ataerkil toplumun/devletin temel aygıtlarından biri olan aile aracılığıyla belirlenmekte ve denetlenmekte, "özel" "kamusal"dan, "politik olandan" bağımsız olmayıp "toplumsal kurgu" olarak "kadınlık" ve "erkeklik" özellikle aile içinde/aracılığıyla üretilmektedir.

Ataerkil toplum yapısının süreğenliğinde ve yeniden üretimindeki işlevi açısından feminist kuramcılar tarafından eleştirilen ailenin kadın deneyimleri özelinde *Ölmeye Yatmak*, *Bir Düğün Gecesi*, *Yürümek*, *Şafak* ve *Tuhaf Bir Kadın*'da sıklıkla ele alındığı ve kadınların aile içindeki konumları ve rollerinin tartışmaya açıldığı gözlemlenmektedir. Bu yapıtlarda aile ve evlilik kurumunun kadının yaşam döngüsündeki belirleyici rolü eleştirel bir mesafeyle ele alınır.

Adalet Ağaoğlu'nun, *Ölmeye Yatmak*, *Bir Düğün Gecesi* ve *Hayır*'dan oluşan *Dar Zamanlar* üçlemesi –ki *Dert Dinleme Uzmanı* ile dörtlemeye dönüşmüştür– Cumhuriyet'in ilk neslinin deneyimleri aracılığıyla bir anlamda Türk toplumunun yakın tarihiyle yüzleşen bir anlatı olarak kurulur. Anlatının ilk iki kitabında Ağaoğlu, Cumhuriyet'in ilanıyla başlayıp 1970'lere uzanan süreçte "kadın"ın aile ve toplum içindeki konumuyla hesaplaşmaya girişir. İlk cildin odağında Salim Efendi ile Fitnat Hanım'ın büyük kızları Aysel vardır ve metnin anlatı zamanı Aysel'in başkent Ankara'da bir otel odasında saat 7:22'de "ölmeye yatmasıyla" başlar ve yaşadığı iç hesaplaşma sonucu yaşamı seçmeye karar verdiği 8:49'da son bulur. Bir saat yirmi yedi dakikalık bu zaman diliminde ilkokul günlerinden başlayarak tüm eğitim hayatını, bir akademisyen olmak için verdiği savaşımı hatırlayan, ailesini ve evliliğini değerlendiren Aysel'in anımsadıkları aracılığıyla hem arka planını Cumhuriyet'in ilk yıllarının oluşturduğu modernleşme projesi içinde kadının yaşadığı çatışmalar hem

Nezihe Meriç, yapıtlarında ataerkil düzenin kadına dayattıklarıyla hesaplaşırken yeni anlatım biçimleri de geliştirir.

de kadının aile ve toplum içindeki konumuyla ciddi bir hesaplaşma dillendirilir.

Metnin odağında yer alan Aysel'inkilerin yanı sıra arkadaşlarının deneyimleri de ulus-devletin inşa sürecinde Cumhuriyet'in ilk neslinin yaşam deneyimine ışık tutar niteliktedir. İdealist öğretmenleri Dündar Bey'in hazırladığı mezuniyet mûsameresinde "[e]rkek kadın 'umum' yerde ilk" kez bir araya gelen yaşlı kadınlardan bazılarının "[i]çlerinden on kez, 'Allahım sen günah yazma,' diye yakarı[şları]" (Ağaoğlu, 2001: 12); sahneye çıkıp kızlı erkekli dans etmek durumunda kalan öğrencilerin bocalamaları; "[s]eyirciler arasındaki eşraf ve esnaf babaları[n] polka ve rondo ile kirlenen namuslarını örtbas etmek için durmadan öksürü[p] kafalardaki bütün sıkıcı düşünceleri kovalamak için gerekli gereksiz gül[meleri]" "*Medenî olmak* buyrulmuştu. Eh, ne yapsın onlar da, *medenî olmuşlardı* işte. Suç kendilerinde değildi." (Ağaoğlu, 2001: 19) cümleleriyle bağlanırken Kemalist elitlerce dayatılan medenileşme projesinin toplumda yarattığı travma açığa çıkar. Eğitim kurumlarının kapılarının kadın erkek tüm "yurttaş"lara açıldığı bu süreçte Aysel bir yandan ilkokul sonrasında eğitimine devam edebilmek uğruna ciddi bir savaş verirken diğer taraftan da kamusal alanda bedenini ve cinsel kimliğini sürekli denetlemek durumunda olmanın gerginliğiyle baş etmek durumunda kalır.

Yazar, Aysel ve Ömer'in Cumhuriyet'in yetiştirdiği ilk aydın neslin temsilcileri olarak kurdukları simgesel evliliğin Aysel açısından anlamını ise şu cümlelerle berraklaştırır:

> *Cumhuriyet'in bir erkek ve kızı olarak el ele, yan yana pembe ufuklara ulaşmış oluyorduk... Ben Mülkiye üçüncü sınıfta. O aynı fakültede ünlü bir profesörün gencecik asistanı. İkimiz de Fransızca biliyoruz hem ve Beethoven'in bütün senfonileri de ezberimizde nerdeyse. Atatürk başımızın üstünden bize bakıyor. [...] Ertesi gün Atatürk'ün huzurunda, bir ondan izin aldığımızı bilerek yani, Ömer'le nişanlandık. Bütün kokuşmuş töreleri de böylece alt ettiğimizi sandık* (Ağaoğlu, 2001: 305-306).

Bir Leylâ Erbil Portresi ya da Hiçbir Kavme Dâhil Olmayan Bir "Öteki"

ÜRÜN ŞEN-SÖNMEZ

GİRİŞ YA DA LEYLÂ ERBİL HANGİ BAĞLAMDA TARTIŞILIR?

Leylâ Erbil'in yapıtları farklı bağlamlarda, farklı perspektiflerle değerlendirilebilecek zenginliktedir. Bu yapıtlar, sosyalist gerçekçiliğin veya feminizmin izlerini aramak için irdelenebileceği gibi yazınsal yenilikler, dil olanaklarının geliştirilmesi, ironinin metnin kurgusundaki işlevi gibi yönlerden de incelenebilir. Ben bu yazıda esas olarak Leylâ Erbil'in yapıtlarından yükselen feminist sese odaklanmayı ya da onun portresini, yapıtlarından yükselen feminist sesi öne çıkararak yazmayı deniyorum.

Leylâ Erbil, herhangi bir düşünsel ya da edebi topluluğa, herhangi bir akıma o akım veya topluluğun tüm özelliklerini haiz biri olarak eklemlenemez. Çünkü onu var eden belki en özgün yan, ilişkili/ilintili bulunduğu topluluk veya akımlara daima "içeri"den bir eleştiri getiriyor olmasıdır. Bu tutumu, onun en özgün yanını oluşturur; diğer yandan ise edebiyat tarihlerinde herhangi bir topluluk içinde sınıflandırılmasını da herhangi bir topluluk tarafından sahiplenilmesini de güçleştirir. Nitekim kendisi de "'itaat toplumu' için yaratılmamış bir insandım ve yalnızdım"[1] derken bu toplulukların sanatçının yaratıcılığını kısıtlayan ve "içeri"den eleştiriyi hoş görmeyen yapısını kabullenemediğini vurgular. "Hiçbir kavme dâhil olmayan"[2] yazar, insanların ve dolayısıyla sanatkârın da kalıplar içerisinde tanımlanmasına yönelik baskın arzunun ve normale duyulan tutkunun, edebi yasaları belirlediği bir ortam ve zamanda, bu tutumu sebebiyle çoğunlukla bir *öteki* olarak algılanır.

Leylâ Erbil edebiyatı, çoğunlukla sosyalist realizm, feminizm ve modernist edebiyat bağlamında tartışılır. Ancak yazarın hiçbir zaman, adı geçen akım ve tutumların sembol ismi olmadığı dikkate alınmalıdır. Erbil, düşünsel olarak bu akım ve tutumların içinde değerlendirilebilirken yazınsal üretimi söz konusu olduğunda bu akımları yansıttığı öne sürülen verimlerin özelliklerini birebir taşımadığından dışarıda kalır. Eleştirisinin, *otoritelerin* kabul ettiği yazınsal sınırları aşmasıyla, yapıtlarında türlerin kalıplarını eğip bükmesiyle kendine özgü bir alan yaratır. Bu bağlamda değerlendirilecek olursa, Leylâ Erbil devrinin –ve

Alınan eğitim, Batı kültürüyle kurulan bağ ve geleneklere meydan okuma ekseninde ve Atatürk'ün himayesinde kurulan bu "modern aile" içinde erkek ve kadının bir aradalığının topluma karşı sorumlulukların gerçekleştirilmesi yolunda inşa edilen bir "yoldaşlık" olarak görüldüğü açıktır. Aysel bu kurguda aksayanın ne olduğunu Ömer'i, öğrencisi Engin'le aldattıktan sonra "ölmeye yattığı" otel odasında yaşadığı iç hesaplaşma sürecinde Ömer'den önce gerek Metin'le gerekse Aydın'la yaşadığı deneyimleri aracılığıyla netleştirir. Aldığı eğitim sayesinde "ka-

ne yazık ki tüm devirlerin– hâkim eril yasasına başkaldırmıştır. İtaat etmeyi reddettiği bu yasa, onu daimi bir *öteki*ye dönüştürmüştür. Gerçi Leylâ Erbil'in *öteki* olmakla ilgili bir derdi yoktur; o bu eril yasanın belirlediği kuralları da, bu kuralları ölçüt haline getiren otoriteleri de zaten reddeder. Leylâ Erbil'den yükselen feminist ses asıl budur; yapıtlarında feminizm bağlamında irdelenebilecek tüm karakterler, olaylar, ironik taşlamalar, esas olarak bu tutumun yansımalarıdır.

Leylâ Erbil, ilk yapıtlarını ürettiği yıllarda sosyalizmin kadınların sınıfı için de bir kurtuluşu müjdelediğini varsayar. Sosyalist düşüncenin ve eleştirinin kendi içinde de önemli bir tartışma alanı oluşturan kadın hakları mücadelesi; bütüncül bir toplumsal dönüşümün gerekleri arasında sayılır. Oysa feminist düşünce, dünyanın değişimini sosyalizme değil, kadının hâlihazırdaki konumunu ve dünyadaki çeşitli tahakküm ilişkilerini yaratan ataerkil yasaların ortadan kaldırılmasına bağlar. Leylâ Erbil, zamanla, sosyalizmin özellikle kadın hakları konusunda bekleneni inşa edemeyeceğini düşünmeye başlar; bu aşamadan sonra yapıtlarında duyulan feminist ses daha baskın hale gelir. *Tuhaf Bir Kadın* ve "Biz İki Sosyalist Erkek Eleştirmen" başta olmak üzere neredeyse tüm yapıtlarında hâkim tahakküm biçiminin farklı bir göstereni olarak *sosyalist erkeklikler* eleştiri konusudur. Bu düşünsel devinimle koşut olarak yazar, önceleri vurgulamaya gerek görmediği ancak artık öne çıkarmak gerektiğine ikna olduğu *kadın yazar* tavrını ortaya koyar.

Leylâ Erbil, farklı şekillerde ve pek çok kez, insanın yaralı olduğunu dile getirir. Sanatın işlevi, avunma arzusunu doyurmak değil rahatsız etmek ve öfkelendirmektir. Leylâ Erbil'i salt bu yönüyle ele almak ve onun feminist sesini duymamaksa imkânsızdır zira ona göre, insanı yaralı bu uygarlık, bir erkek uygarlığıdır. Dolayısıyla onun aradığı esas değişimin, uygarlığın *erkekliği* ile ilgili olduğu savlanabilir. Leylâ Erbil'in edebi yaratımının temelinde "yaralı erkek uygarlığı ile hesaplaşma"[3] arzusu etkilidir. Bu hesaplaşma arzusu, Leylâ Erbil'i yalnız feminist, sosyalist realist ya da modernist bir yazar olarak okumanın, sanatkârın portresini eksik bırakacağını gösterir. Bu eksikliğe düşmemek için, onun edebiyatını çok boyutlu bir okuma ve değerlendirme ile aydınlatmak ancak illa ki yapıtlarından yükselen feminist sesi vurgulamak gerekir.

"ÖTEKİ"LİK DİRENCİ VE YÜKSELEN FEMİNİST SES

Leylâ Erbil'in eserlerindeki feminist ses, temalarla ya da kadın karakterlerle sınırlı bulgulara indirgenemez.

dınlığına bilgi de eklemiş genç bir Türk Cumhuriyet'i kızı" olarak Metin'le "akıllı akıllı, bilgili bilgili" konuşup "düşünceleri[n]i güzel güzel savunurken" ve karşısındaki erkeğin de bundan etkilendiğini zannederken Metin'in "'Ne güzel dudaklar!' diye birden üstü[n]e atlayışı" (Ağaoğlu, 2001: 307-308) ile sarsılan ve cinsel nesne olmaktan kurtulamadığını idrak eden Aysel; "Konserden çıkıp eve dönerken Sağlık Sokağı'ndaki akasyaların altında [Ömer'le] öpüştük. [...] Metin üstüme atılıp da beni öptüğünden bu yana, artık bir yıldır, öpülmekle gebe kalınmayacağı-

Onun eserlerindeki feminist ses, esas olarak eril otoritenin belirlediği ve muktediri olduğu alanlara sığdırıp uyduramadığı bilincinden kaynaklanır. Bu bilinç, hesaplaşmayı talep eder, öfkelenir, alaycı ve ironiktir. "Onun olaylara bakışındaki alaycılığı, yermekten çok öfke uyandırmak içindir."[4] Her şeye başkaldırır, İlhan Berk'in ifadesiyle "başkaldırı her şeydir onda"[5] ve bu başkaldırı, hegemonik erkekliği hedef alır. Leylâ Erbil, kendisiyle yapılan bir söyleşide, "'kadın bakış açısı', –feminizm– Türkiye'de modaya dönüşmeden önce yalın gözlemlerle de cins ayrımcılığındaki eril taassubu, nefreti fark ettiğim için temalarımın arasındaydı"[6] der.

Leylâ Erbil, okuruna belli bir direnişi dil ile anlatmak yerine, kullandığı dili, noktalama işaretlerine getirilen farklı kullanımlar da dâhil, her şeyi ile o direnişe dönüştürür.[7] Söylemeye çalıştığı ve kalıpların dışında kalan yeni şeyler, onu yeni bir dil yaratmaya da mecbur eder. Aynı zamanda "yenilikçidir ve tabii ki klasik formlarla sorunları vardır".[8] Bu bakımdan Leylâ Erbil, hem eleştirmenler hem de genel okur için *zor*dur. Bu bağlamda onlar için de bir *öteki*dir. Leylâ Erbil, yapıtı hayallerle örmez, bu sebeple kurmacayı gerçekten uzaklaşmak arzusuyla alımlayan genel okur için de kavranması zor, tercih edilirliği azdır. Aslında genel okurun ve normatif eleştirmenin yargılarını, karşılıklı beslenmelerinin ötesinde, edebi bir iktidar belirler. Bütün bunlara Leylâ Erbil'in öfkeli ve alaysamacı eleştirileri de eklenince, yazarın yapıtları, *bizi, bizden biri*nin eleştirmesi ile barışamayan iktidarın tepkisini çeker. Leylâ Erbil, bu yönleriyle ve yapıtlarının özgün eleştirel tonuyla hem iktidarın belirlediği kanona dâhil edilmez hem de *muktedirleşen öteki*lerin alternatif kanonuna. Ayrıca, onun metinlerini tartışmak hem ciddi bir yazınsal yeterlilik ve birikimi hem de yüzleşmeyi gerektirir. Oysa onu dışarıda tutmak, hem yazınsal eleştirisi zor olanla hem de yüzleşmek zorunda kalınanla karşı karşıya gelme riskini de ortadan kaldırdığından kolay bir yol olarak tercih edilmiş de olabilir. Bu bakımdan Leylâ Erbil'le ilgili eleştirel metinlerin çoğunda *deliliğe* odaklanılmasının, özgün ama ötekileştirilmiş olanı tehlikesizleştirme çabası ile ilintili olduğu da düşünülebilir.

Leylâ Erbil'in, meselesi ne olursa olsun, yapıtı inşa ederken edebi kaygılarını daima önde tutması da onu herhangi bir akım ya da düşüncenin sözcüsü olarak anmayı engeller. Ancak bu durum elbette Leylâ Erbil'in feminist yazın içerisindeki yerinin araştırılmasının ve incelenmesinin engeli değildir hatta edebi niteliği önceleyen tavrı dolayısıyla Leylâ Erbil'in yapıtları, hangi bağlamda ele alınırsa alınsın, edebiyat bilimi için derinlikli sorgula-

nı biliyorum çok şükür! İçim rahattı. [...] (Gülün ey arkamdan gelenler! Ardımda kalanlar, ağlamayın, gülün!)" (Ağaoğlu, 2001: 306) sözleriyle cinsellik konusundaki cehaletine, bedeni üzerindeki toplumsal baskılar nedeniyle süregelmiş öz denetimine dikkat çeker. "Orada ilk 'Avrupai kız' oluşumu. Aydın'la oturup bir bardak bira içişimi yani. Daha da 'Avrupaileşip' az sonra karlı bir bank üstünde kıçım üşüye üşüye elimi tutmasına izin verişimi. Ne üstünde oturduğum ıslaklığı ne yanımdaki genci; fakat uygar olmayı sevişimi..." (Ağaoğlu, 2001: 249) cümle-

Leyla Erbil

malar ve tartışmalara oldukça elverişlidir.

ÖYKÜLER, ROMANLAR, MEKTUPLAR: "ERİL TAASSUP"A BAŞKALDIRMAK

Leylâ Erbil, *Tuhaf Bir Kadın*'da Nermin'in devrimci, sosyalist aydınlar grubu içerisinde bir kadın olarak yaşadıklarını özellikle vurgular. Metin, bu bakımdan ele alındığında, önemli ve edebi bir erkeklik eleştirisi vasfı edinir. Nermin'in bir yazar ve aydın olarak içine girmeye çalıştığı topluluk içerisinde yalnız cinselliğiyle algılanan bir kadın olarak kabul gördüğünü fark etmesi, onu isyana sürükler. Sorun, Nermin'in kadınlığında değil söz konusu aydınlar ve yazarlar grubunun erkekliklerindedir. Lambo ile konuşmasında bu erkeklikle örülü zihinlerin kendisini hiçbir vakit eşit birey olarak kabullenemeyeceklerini bir kez daha idrak eden Nermin, bekâretini bu erkeklerden birine armağan edeceğini söylediği satırlarda acıma ile karışık bir öfke içerisindedir. Kuşkusuz bu durumu sadece sosyalist çevrenin yozlaşmışlığına dair bir eleştirinin ötesinde, hegemonik erkekliğe bir başkaldırı olarak okumak gerekir. Nermin'in Taşlıtarla'da karşılaştığı muamele ile Lambo başta olmak üzere devrin aydınlarının oluşturduğu fiziksel ve sosyal çevrelerde maruz kaldıkları arasında, kadınlığının yargılanması bakımından önemli bir fark yoktur. Demek o ki, hegemonik erkekliğin kalerinde de Aydın'la Gençlik Parkı'ndaki deneyimi aracılığıyla "modernleşme" yolunda attığı adımları somutlar. Ve belki de sırf bedeni/cinselliği üzerindeki bu denetime meydan okuyabilmek adına Ömer'i, öğrencisi Engin'le aldatır. Ancak bu "ihanet"in yaşattığı kriz onu "ölmeye yatmak"a götüren süreci tetikler. Deniz Kandiyoti, "Cariyeler, Fettan Kadınlar ve Yoldaşlar: Türk Romanında Kadın İmgeleri" başlıklı incelemesinde Halide Edip Adıvar'ın *Ateşten Gömlek* (1922) ve *Vurun Kahpeye* (1923) romanlarının "Cumhuriyet Türkiye'sinde kadınların kamusal ha-

lıplarını kırmak ve eşitlikçi bir anlayışı inşa etmek için eğitim ya da ideolojilerin teorik söylemleri yeterli değildir. Bunun bir benzerini *Karanlığın Günü*'ndeki Neslihan da yaşar. Neslihan, Nermin'e göre ataerkil ailenin onadığı ve dayattığı roller ve yükümlülüklerden uzaklaşamayışı nedeniyle tartışılmaya daha müsait olmakla birlikte onun da içinde bulunduğu aydınlar ve yazarlar topluluğu erkeklik ve iktidar bağını oldukça kuvvetle sürdürmektedir. Bu metinlerdeki anne figürleri de kızlarının toplumsal cinsiyet eşitliğine dayalı bir hayat inşa etme çabalarına destek ver(e)meyişleri bakımından feminist eleştirinin tartıştığı figürlerdir.

Leylâ Erbil'in, sosyalist aydınlara getirdiği "içeri"den eleştiri, onu bu çevrenin de ötekisi yapar. Cemaatlerin tipik davranış biçimlerine benzer biçimde eleştiriye kapalı kalarak birliğini korumayı amaçlayan bu topluluk da düşünsel tutumu sebebiyle içlerinden biri saydıkları Leylâ Erbil'in eleştirel tutumu karşısında onu dışarıda tutar. Leylâ Erbil, estetik tutum ve pratikte birlik olma ilkelerine aykırı hareket ettiği için sosyalist realist yazar ve eleştirmenlerce de sahiplenilmez. Ancak Leylâ Erbil'in istediği de zaten sahiplenilmek, uzlaşmak, benzeşmek veya uyuşmak değildir; aksine o, bunlardan kaçınır. Bu bakımdan Nermin'in *tuhaflığı*, bir yazar ve aydın olarak erkekliklerin iktidar alanında var olma çabasının kadını ısrarla cinsellik temelli bir iletişim dışında tanımlayamayan deyim yerindeyse *muhalif muktedirlerin* "içeri"den eleştirilerine tahammül edemeyen Leylâ Erbil'in durumundan izler taşır. Devrimci hareketler içinde kadının konumu feminist düşüncenin önemli tartışmalarından birine de işaret eder. Söz konusu hareketler içinde kadını *tehlikesizleştirmenin* bir yolu olarak onu cinselliğinden ve cinsiyetinden ayırmak, *bacılaştırmak* ya da ona kutsal bir analık atfetmek yaygın bir tavırdır. Daha genel bir deyişle, erkek romanlarında, öykülerinde "anabacı rolü [de] bir iltifattır".[9] Leylâ Erbil, kadının özneliğine aykırı kurgulanan *analık-bacılık* müessesesini de reddeder. *Kutsal analığı* kirpalayan ve *bacılaşmayan* bir kadının, hele eleştirel bir tutum da takınıyorsa, bu hareket tarafından kabullenilmemesi, sahiplenilmesi söz konusu değildir. Öte yandan bu aykırı ya da *tuhaf* kadın, kurmaca olmayan dünyada Leylâ Erbil, sosyalist düşünce etrafında hegemonik bir alan kuran bu çevrenin iktidarına karşı gelmekte, düşünsel alanı, onların estetik yasalarının tekelinden çıkarmakta, bu sebeple tavrı gibi eylemi de sarsıcı olmaktadır.

Cinsel özgürlükler, toplumsal cinsiyet tartışmalarının, feminist hareketlerin pek tabii olarak üzerinde kafa yorduğu, tartıştığı, teoriler ürettiği bir meseledir. Leylâ Erbil, sözde entelektüel

yata hangi koşullarla [–cinsiyetsiz ve kadınlıklarından sıyrılmış olarak–] kabul edilebileceklerini ifade eden bir mecaz" olduğunu söyler.[1] (Kandiyoti, 1997b: 145) Aynı şartlar Aysel için de geçerlidir ve bedeni üzerindeki toplumsal ve –zihinde yer etmiş tabular nedeniyle– öz denetim sürdüğü sürece kadının özgürlüğe yaptığı yolculuğu tamamlayamayacağı açıktır.

Ağaoğlu, *Bir Düğün Gecesi*'nde Aysel ile Tezel'in ağabeyleri İlhan'ın kızı Ayşen'in bir general oğlu olan Ercan'la düğününde bir araya gelmiş kişiler aracılığıyla bir

çevrelerin, *bacılaşmayı* ya da *kutsanan analığı* kendiliğinin önüne koymayan kadını salt cinsellikle bağdaştırmasını ve bunu özgürlükle, ilericilikle bir tutmasını da eleştirir. Yine bu entelektüel çevrelerin, ilericiliği cinsel özgürlükten ibaret görmesi, kadının özne olarak varlığını inşa etmesine yaramadığı gibi nesneleşmesine sebep olur. *Karanlığın Günü* bu savı belirgin biçimde destekler. İlericilik, yasalarını erkekliklerin belirlediği kimi çevrelerde yalnız cinsel özgürlüklere odaklanmak şeklinde yorumlanmaktadır. Ancak bu cinsel özgürlük sadece söz konusu çevrelerin eril iktidarını pekiştirmekte ve kadının bir özne olarak konumunun düzelmesine katkı sağlamamaktadır. Bu çevreye dâhil olan ya da olmaya çalışan –ki bu çevre estetik ve düşünsel anlamda hegemonik bir alanı da temsil eder– kadın aydın ve yazarlara, cinsel özgürlüğü dayatan çevreler kurgulaması boşuna değildir. Bu çevreler için cinsel özgürlük, ilericiliğin bir ispatı olarak erkekliklerin tatmini için kadının nesneleştirilmesidir, ancak kadının cinsel özgürlüğü asla değildir. *Tuhaf Bir Kadın* ve *Karanlığın Günü*'nün yanı sıra "Gecede" adlı öyküde "Ne açlık kadın[a...]"[10] şeklinde özetlenen bu eleştiri, Leylâ Erbil'in metinlerinde işitilen feminist sesin yükseldiği yerler arasındadır.

Mektup Aşkları'ndaki erkeklik eleştirisi, bir kadını sevdiğini iddia eden ancak sevmeyi çoğunca sahiplenmek olarak kabul eden erkeklerin, sevilmeye ve kabul edilmeye dair duygusal baskısı üzerinden verilir. Tezer Özlü ile olan mektuplaşmalarının önsözünde kocalarını yazmaya karar verdiklerini ve kendisinin bunu *Mektup Aşkları*'nda yaptığını söyleyen Leylâ Erbil'in,[11] adı geçen romandaki mektupların muhatabı ve okurun başkalarının gözünden tanıdığı başkişisi Jale, sevilmek baskısı ile kuşatılmıştır ve bu sevi biçimlerine karşılık vermesi için mütemadiyen duygusal şiddet görmektedir. Bu baskı ve şiddeti –intihardan ömür boyu yalnız kalmaya kadar olan pek çok tehdidi, yaşamaktan onun yüzünden tat almamakla ilgili suçlamaları, mektuplara yanıt istemedeki ısrarı, evliliği oldubittiye getirme çabalarını– duygusal şiddetin çeşitli biçimleri olarak ele almak gerekir. Ahmed Arif'in mektupları ile *Mektup Aşkları* koşut okunduğunda, Leylâ Erbil'in de yarattığı kurmaca kişi Jale ile benzer bir duygusal baskıya maruz kaldığı da rahatlıkla söylenebilir.

Cüce, yazarın feminist bağlamda en çok tartışılan yapıtlarından biridir. Bu romanın başkişisi Zenîme, hâkim erkekliklerin tüm normları belirlediği ataerkil-kapitalist dünya ile uyum sağlama çabasına giriştiği anda, yaşamını sürdüremez hale gelir. Onun baş edemediği, ne yalnızca modern çağın satış odaklı edebi algısı ne de edebiyatın

yandan 12 Mart'la hesaplaşırken diğer taraftan "kutsal aile miti"ni tartışmaya açar. Salim Bey ile Fitnat Hanım'ın üç çocuğunun birbirleriyle ilişkileri "kutsal aile" kurumunun gelip dayandığı noktayı göstermesi açısından önemlidir. Aysel, Ilhan ve Tezel arasında dünya görüşü farklılıkları nedeniyle ciddi bir çatışma vardır; öyle ki Aysel burjuva ağabeyine öfkesi nedeniyle yeğeni Ayşen'in düğününe katılmama kararı almıştır, hatta bu karar Aysel ile Ömer'in ideal arkadaşlığa/yoldaşlığına dayanan uzun birlikteliğinde ilk çatlağın oluştuğu anı imler. Çünkü Aysel

medya ile olan işbirliğidir. Onun tahammül edemediği ve içinde olmaktansa ölümü yeğlediği düzen, vaktiyle kaçtığı ama artık sağlam bir benlik inşa ettiği sanıyla karşı karşıya gelmeyi göze aldığı anda onu hiçleştiren ataerkil-kapitalist sistemdir.

Geleneksel ve ataerkil ahlâki değerleri benimseyen ve ataerkiyi yeniden üreten aileler, erkek egemen sanat çevreleri, edebiyat dünyası ve *erkek* aydınların arasında ve kıskacında özne olarak kadını ya da kadın olarak özneyi inşa etmenin güçlüğü, Leylâ Erbil'in yapıtlarında özellikle yinelenen izlekler kurar. Belki Leylâ Erbil'e *herkesin ötekisi* olma direncini ve cesaretini veren de bu mücadelenin güçlüğünün yanında haklılığına duyulan inançtır. Bu direnç ve cesaret, Leylâ Erbil'in ataerkil pazarlığın dışında kalmanın da mücadelesini vermiş olmasıyla desteklenir.

SONUÇ YERİNE

Leylâ Erbil, bir edebi/düşünsel özne olarak üç farklı bağlamda ele alınabilir. Bunların ilki ve yaygınlıkla konuşulmuş olanı sosyalist realizmdir. Erbil'in yapıtlarını bu bağlamda değerlendirmenin yaygınlığı biraz da Erbil'in sosyalist kimliğini açıklıkla vurgulamasından kaynaklanır. Oysa sosyalist realist sanatkârlar da sosyalist veya devrimci eleştirmenler de onu bu akımın yazınsal ilkelerine uymadığı gerekçesiyle eleştirirler. Topluluğu "içeri"den eleştirmesi ise zaten başlı başına bir dışlanma sebebi olur.

Leylâ Erbil'in yapıtlarındaki modernist izleri, edebiyat eleştirmeninin dikkate almaması imkânsızdır. Onun yapıtlarındaki biçimsel yenilikler ve özgünlükler, *deliliğin* hem tematik hem de dilsel olarak metinlerinde önemli bir yer kaplaması, ironik üslubu ve genel okur ve eleştirmen için bütün bunlar bir araya geldiğinde okunması ve tartışılması zor olan metinler üretmiş olması da yok sayıldığı alanı genişletir.

Son olarak Leylâ Erbil, feminizm bağlamında değerlendirilir, eleştirilir, tartışılır. Kendisi her ne kadar "feminist olmasam da feministler insanlığın geleceğine yararlı işler yapmaktalar"[12] dese de onun metinlerindeki feminist sesi duymamak imkânsızdır. Uzun zaman sosyalizmin, kadın hakları mücadelesinin hedeflediği kazanımları sağlamada yeterli olacağını düşünen, kadın ve erkek sanatçı ayrımını kabul etmeyen ya da kullanmayan Erbil, zamanla sosyalizmin değil feminizmin bu kazanımları sağlayabileceğini kabul ettiği gibi, kadın yazar tanımını kullanmaya ve tavrını sergilemeye başlar. İşin başında kadın yazar olmaya tepki duyduğunu, sadece iyi yazar kötü yazar olduğunu düşündüğünü dile getiren Erbil, sonraları kadın yazar nitelemesini çekinmeden bastırarak

düğüne gitmeme kararını uygularken Ömer kendisine ilgisini fark ettiği ve bu nedenle mutlu olduğu Ayşen'in düğününe gider ve bunun Aysel'le ilişkisinde açtığı gediğin de farkındadır. Diğer taraftan ailenin bireyleri arasındaki çatışma ve gerginliklerin de ayrımındadır: "Salim efendiden artakalanların bir general ailesine, hadi onu geç, yarın vız gelecek bu general ailesi, ama böyle bir yüksek topluluğa karşı yüz ağartacak üç beş üyesini çıkaramaması!.." (Ağaoğlu, 1994: 12) Ömer'in bu sözlerinde Salim Efendi ailesinin çözüldüğü, dağıldığı, aile üyeleri

göstermek durumunda olunduğunu söyler.[13] Bu, Erbil bir noktadan sonra feminist olmuştur demek değildir; bu, Erbil feministtir veya değildir demek de değildir; bu, Erbil'in metinlerindeki feminist ses, önceleri sosyalist düşünce ile ilintisi daha kuvvetli iken giderek daha kendiliğini ilan eden bir tutuma dönüşmüş ve yükselmiş demektir. Üstelik Leylâ Erbil'in sosyalizmi de feminizmi de estetik kaygı ve ilkelerinin önüne koymaması, deyim yerindeyse hiçbir zaman bu hareketlerin bayrak taşıyıcısı olmaması, onu bu hareketlerin *sembolik* isimlerinden biri olarak anmayı güçleştirir. Zaten onu herhangi bir düşüncenin *sembolik* ismi kabul etmek, eserlerindeki estetik yenilik ve yetkinliği de onun bu yenilik ve yetkinliği var eden aykırı yanlarını da, sanatsal ve düşünsel tutumunu da, yapıtlarının çok boyutluluğunu da reddetmek olacaktır. Ancak bütün bunlarla birlikte onu özgün kılan en önemli niteliklerinin başında ataerkil pazarlığa oturmamış olması, *ötekilik* direnci, kadın öznenin ya da özne olarak kadının kimlik inşasına yönelik mücadelesi gelmekte, bu da Türkçe edebiyatta duyulan feminist seslerin ilk sıralarına Leylâ Erbil'i de dâhil etmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. ❐

DİPNOTLAR

1 Hilal Aydın, "Türk Edebiyatındaki 'Direnme Noktası': Leylâ Erbil", *Moment Dergi*, 2 (2), 2015, s. 276.

2 *Cüce*'nin başkişisinin adı Zenîme'nin sözcük anlamlarından biri, "hiçbir kavme dahil olmayan"dır. Bu tanımlama, hem yazar-eser-karakter özdeşimine işaret etmek hem de Leylâ Erbil'in *ötekiliğini* ifade etmek için kullanılmıştır.

3 Konu ile ilgili bkz. Süha Oğuzertem, "Kaybolmayan Yazar: Leylâ Erbil'in Özgünlüğü, Özgürlüğü", *Leylâ Erbil'de Etik ve Estetik*, İstanbul, 2007, s. 147-179.

4 Adnan Özyalçıner, "Yazış Ustası Bir Öykücü", *Bir Tuhaf Kuştur, Gölgesi Zihin*, İstanbul, 2013, s. 51.

5 İlhan Berk, bu ifadeyi *Mektup Aşkları*'nın arka kapak yazısında kullanır. Bkz. Leylâ Erbil, *Mektup Aşkları*, İstanbul, 2015.

6 Yalçın Armağan, Erkan Irmak, "Leyla Erbil Röportajı", *İzdiham*, 11, s. 1-8.

7 Ahmet Cemal, "Bir Direnme Eylemi Olarak Yazmak...", *Bir Tuhaf Kuştur, Gölgesi Zihin*, İstanbul, 2013, s. 46.

8 Süha Oğuzertem, *a.g.e.*, s. 159.

9 Yılmaz Varol, "Leylâ Erbil Söyleşisi/Deliliğe Düşkün Bir Yazarım", *Bianet*, 2013.

10 Leylâ Erbil, *Gecede*, İstanbul, 1983, s. 3.

11 Leyla Erbil (haz.), Tezer Özlü'den Leylâ Erbil'e Mektuplar, İstanbul, 2016, s. 7.

12 Yılmaz Varol, *a.g.e.*

13 Varol, Yılmaz (2013), Leylâ Erbil Söyleşisi/Deliliğe Düşkün Bir Yazarım, *Bianet*.

arasındaki bağın çoktan koptuğu açığa çıkmaktadır. Aysel İlhan ile, Tezel ise yaşadığı iç hesaplaşmadan da anlaşıldığı üzere hem İlhan hem de Aysel ile sorunlar yaşamaktadır. Üstelik Aysel, bir abla olarak yaşamının hemen her döneminde Tezel'i elinden geldiğince desteklediği ve onun yanında olmaya çalıştığı halde. Anne-babadan ve İlhan'dan dilediği alanda eğitim almak için gerekli desteği görmediği noktada, benzer sıkıntıları defalarca yaşamış Aysel devreye girerek Tezel'e İstanbul yolunu açmış, Ankara'dan ayrılıp İstanbul'da Akademi'de resim eğitimi ala-

bilmesini, kendi yolunu çizebilmesini sağlamıştır.

Tezel'in özellikle evlilik ve aile kurumuna yönelik tavrı incelenmelidir. İki kez evlenip boşanan, geride bıraktığı evlilikleri eleştiren Tezel, eski kocasını ve kocasına bıraktığı oğlunu nasıl algıladığını, anneliği nasıl deneyimlediğini "Küçük Japon adımları. Zira elimizde çocuk var. Bir ara oğlanın saçını *bile* okşadım. *Bilmeden*. Baktım, ellerim Kerem'in kıvırcık, kumral saçlarında. Baktım, Oktay'ın da yüzünde hemen yayılan, her an yayılmaya hazır [...] o mutluluk havası..." (Ağaoğlu, 1994: 50, vurgular bana ait) cümleleriyle ortaya koyar. Âdeta istem dışı bir biçimde, kendine rağmen çocuğun saçlarına uzanan elini yadırgadığı gibi bu reflekse kocasının verdiği tepkiden de rahatsız olmaktadır. Dışarıdan bakıldığında uyumlu ve mutlu bir çekirdek aile görünümü verebilecek mizansenin içinde Tezel'in konumunu ve yanındaki iki erkeği yadırgadığı açıktır.

Yüzyıllar boyu "annelik [...] kadın kaderinin merkezine [...] yerleştirilm[iştir.]" (Badinter, 2015: 9) Annelerin geleneksel kadın erkek rollerinin sonraki nesillere aktarımı aracılığıyla ataerkil sistemin yeniden üretilmesine yaptıkları katkı nedeniyle olsa gerek, fedakâr anneler edebî metinlerde ideal kadınlar olarak temsil edilegelmişlerdir. "70'lerden önce, çocuk, evliliğin doğal sonucuydu. Doğurabilen tüm kadınlar, çok fazla sorgulamaksızın çocuk yapıyordu. Üreme hem bir içgüdü, hem dinî bir görev, hem de türün bekası için bir yükümlülüktü. Her 'normal' kadının çocuk arzuladığı kabul ediliyordu." (Badinter, 2015: 17) Ancak Ağaoğlu, gerek Tezel'in annelik deneyimi gerekse Ayşen'in annesi Mübgan'la yaşadığı çatışma aracılığıyla kadının fedakârlığı üzerinde yükselen "kutsal annelik" mitini de tartışmaya açar. Ayşen için bir utanç kaynağı olan anne, çocuğunun mutluluğu uğruna her fedakârlığı yapan, onu destekleyen değildir; annenin fönlü saçları, manikürlü tırnakları ve etrafa yaydığı parfüm kokusuyla fakülte kapısında otomobilinin içinde kendisini beklemesinden, "Hadi Ayşen, atla kızım. Defileye geç kalıyoruz." diye seslenmesinden rahatsızlık duyar. (Ağaoğlu, 1994: 229) Üstelik arkadaşları, Ilhan gibi bir baba ile Mübgan gibi bir anneden doğmuş birinin devrimci değil de olsa olsa aralarına sızmaya çalışan bir casus olabileceğini düşünmektedirler ve bu önyargılarını "O babadan, o anadan devrimci kız mı çıkarmış?" cümlesiyle dillendirirler.[2] (Ağaoğlu, 1994: 229) Onların Ayşen'i sırf burjuva bir anne babanın kızı olduğu için "öteki"leştirerek dışlıyor olmaları Ayşen'in kendisine ebeveyni tarafından dayatılan Ercan'la evliliği, hiç arzu etmiyor olmasına ve eniştesi Ömer'e duyduğu platonik aşka karşın, kabul etmesine neden olacaktır. Evlilik, Ayşen için özellikle anne ve babadan ve onların üzerinde kurduğu baskıdan "kaçış"tır. Düğün esnasında annesinin kendisine uzaktan gönderdiği öpücüğe verdiği tepkiyle bunu bir kez daha ortaya koyar: "Yine senin o etiket öpücüklerinle uğraşacak olduktan sonra, benim burada işim ne?" (Ağaoğlu, 1994: 211) Ancak kollarında gittikçe buz kestiği Ercan'la evlenerek gerçekleştirdiği bu "kaçış"ın kendisi için özgürlüğe açılan kapı olmayacağının da ayırdındadır: "Artık hiç 'Çocuklar ben...' demiyeceğim. Hep biz: Bizim arabamız, [...] bizim salonumuz [...] Gecelerimiz bizim... Bizim sevgisizliklerimiz." (Ağaoğlu, 1994: 220) Evlilik kadının "ben"liğini yitirdiği, onu eşyalardan kurulmuş bir evde sevgisiz bir birlikteliğe, "biz"liğe ve bir görev olarak yerine getirilecek cinselliğe hapsettiği bir deneyim olarak algılanmaktadır.

Sevgi Soysal'ın kadın ve erkek cinselliğini cesurca ele aldığı, ana karakterleri Elâ ve Memet'in deneyimleri aracılığıyla toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl inşa edildiğini tartışan romanı *Yürümek*; "henüz dünyada toplumsal cinsiyet tartışmalarının ve ikinci dalga feminizmin yeni

"Yaşamın Ucuna" olduğu kadar yazının biçimsel ve dilsel uçlarına da yapılan bir "Yolculuk"tur Tezer Özlü edebiyatı.

yeni etkili olduğu bir dönemde, Türkiye'de konu hakkında hemen hiçbir tartışma yokken, 1970 yılında yayımlan[mıştır]". (Bağdatlı, 2017: 271)

Elâ'nın gerek çocukluk gerekse üniversite yıllarına ilişkin deneyimlerinin odağında kendini bir kadın olarak nasıl inşa edeceği, bedenini ve cinselliği nasıl deneyimlemesi gerektiği soruları yer alır. Bu çerçevede mahalledeki erkek çocukların gözdesi olan Şükran'la onun şımarıkhkları, kaprisleri nedeniyle yaşadığı çatışma; annesinin keşfetmesinden korkmasına karşın Şenel'le oynadığı cinselliğin ve bedenin tanınmasına yönelik ilk oyunlar ve Şenel'in annesinin okuduğu *Yıldız* dergisinin sunduğu "Eteklerini açıp yatağa yatmış, saçları yastığa yayılmış, gözleri baygın." (Soysal, 1996c: 28) Diana Durbin'in şahsında temsil edilen popüler kadın imgesini taklit etmeye yönelik çabalar dikkat çeker. *Yıldız* dergisini almak için odaya giren Şenel'in annesi; "yasak oyunlar" oynarken yakalanmanın korkusuyla sıçrayan "Elâ'ya bakma[z] bile, bir küçük kızın yatakta sevişme öncesi tavırlar taşıması çok gündelik bir olaymışçasına. [...] Başka türlüsünden 'demedim mi'ler, 'sokak kızı mı oldun'lar bekleyen Elâ suçlu olduğuna, yanlış bir şey yapığına tek başına inandığını [...] anla[r]". Bütün annelerin aynı olmayabileceğini, annesinin dayattığı doğru ve yanlışların, "Tanrı yasakları olduğunu" zannettiği yasaklarının sorgulanabilir olduğunu fark eder.[3] (Soysal, 1996c: 29)

Annenin bir aracısı olduğu ataerkil yapının bedeni üzerindeki denetim ve baskısını öylesine içselleştirmiştir ki ilk cinsel deneyim ancak evliliğin gerçekleşmesiyle yaşanır. Ancak balayı için gittikleri Hilton otelinin bir avukat yazıhanesini andıran odasına girdiğinde zihninde yankılanan "Buraya niçin geldik? Sevişmeye."; "Aleko'dan, Bülent'ten esirgediğimi Hakkı'ya vermek için mi? [...] Aleko'yu, Bülent'i Hakkı'dan az mı sevmiştim?"; "Şimdiyse ben, [...] paralar ödeyerek de-

niz kıyısına gelenler gibi denize girmek zorundayım." (Soysal, 1996c: 80-81) cümleleri bu deneyimin âdeta bir görevin ifası gibi gerçekleştiğine dikkat çeker.

Evlilikle gerçekleşen ilk cinsel deneyim gibi doğum ve annelik de yadırgatıcı bir biçimde ele alınır *Yürümek*'te. Doğum sancısı çeken kadınların çığlıklarıyla, "[a] yrık bacakları arasında kocaman kanlı pamuklarla [...] utançsız [...] yatan kadınlar[la]", koridordan geçerken "kadınlar üstüne kaba şakalar yap[an]" erkek hademelerle kuşatıldığı bir ortamda gerçekleşen doğumun sıradanlığını ve bayağılığını Elâ; "Benim ayrı, benim güzel doğumum olabilir mi?" (Soysal, 1996c: 90-91) sorusuyla vurgular. Çocuğun doğumuyla edinilen yeni kimliğin, "annelik"inse kutlamaya gelenlerle birlikte **"açık** kapılardan **sızan bayağılığa", üzerine yağan sözcüklere katlanmaya evrildiğini; "'Çocuğun var, ona göre ayağını denk al', 'çocuklu yuva yıkılmaz' [...] cümlelerinin bu doğal görevi ağırlaştırdığını" (Soysal, 1996c: 92-03) belirtir. Gerek cinsellik gerekse doğum ve annelik toplumsal yaptırımlar nedeniyle "doğal" olarak yaşanamayan, bu nedenle de kadın öznenin âdeta yabancılaşarak deneyimlediği süreçler olarak kodlanırlar *Yürümek*'te.**

Bülent'le beraber olduktan sonra Hakkı'dan boşanan Elâ'nın evliliğin hantal büfe, somya, koltuk gibi artıklarıyla yeni evini döşerken yaşadığı hesaplaşma da evlilik, sadakat ve cinsellik hakkındaki kalıpların sorgulandığı bir ânı imler: "Niçin aldatmıştı Hakkı'yı? Hakkı'yla niçin yattıysa aynı nedenlerden işte. Kendini aldattığı için, yıllarca sadece kendini. İstemeden, nasıl yaşadıysa Hakkı'yla yıllarca, öyle yatmıştı Bülent'le de. İkisi de aynı önemde ya da önemsizlikte. Bunun adı niçin aldatma olsun? İki kişi arasındaki alışverişin, cinsel de olsa, üçüncüyle ilişkisi ne?" (Soysal, 1996c: 103) Yıllarca toplumun kadın için çizdiği sınırlar çerçevesinde bir yaşam sürdüren Elâ seçimlerinde asla özgür olamadığını, yaşamının dönüm/kırılma noktalarında yaptığı tercihlerinde çevrenin beklentilerini gözettiğini ve asıl ihanet ettiğinin kendisi olduğunu fark eder. Bu "uyanış" onun boşanmanın sonrasında hayatına giren –yolları günün birinde postanede kesişinceye değin Elâ'nınkinden tümüyle bağımsız bir öykünün "kahramanı" olarak var olan– metnin diğer ana karakteri Memet'le ilişkisini belirleyecektir. Memet'in duyarlılıklarının kendisininkilerden ne kadar farklı olduğunu İmroz tatilleri sürecinde ayırt ettiğinde de kendi yolunda "yürümek"i tercih ederek Mehmet'i geride bırakacaktır.

Tuhaf Bir Kadın'dan *Şafak*'a: "Sol"la Hesaplaşma

Fatmagül Berktay **"Türkiye Solu'nun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?" başlıklı incelemesinde "1980 öncesinde, Türkiye Solu'nun gündeminde gerçek anlamıyla bir 'kadın sorunu' yoktur; bu, ciddiye alınması gereken bir teorik sorun olarak görülmediği gibi, kadınların ezilmesinin özgül boyutları üzerinde de durulmazdı." der. (Berktay, 1995: 313) "Sol da, tıpkı toplumun bütünü gibi, kurallarını erkeklerin koyduğu ve yürüttüğü bir toplumsal oluşum. Kadınların uymaları gereken klişeleri, normları gene Solcu erkekler belirliyor, çünkü egemen durumda olan onlar. [...] Türkiye Solu'nda öteden beri, kadınların ezilmişliğinin ülkenin geri kalmışlığı ve feodal ilişkilerin egemenliği yüzünden ortaya çıktığı, kadınların Sol örgütlerdeki olumsuz deneyiminin de buradan kaynaklandığı düşünülür." (Berktay, 1995: 314-315)**

İncelemenin bu bölümünde Leylâ Erbil'in *Tuhaf Bir Kadın*'ı ve Sevgi Soysal'ın *Şafak*'ı odağa alınacak, Marksist dünya görüşünü benimsemiş kadınlar olarak Nermin ve Oya'nın sol hareket içinde erkek yoldaşlarıyla birlikte verdikleri politik mücadeledeki konumları tartışılacaktır. Öncelikle belirtilmelidir ki Nermin

için ev kızının bedeni üzerindeki denetimini asla gevşetmeyen baskıcı bir annenin hâkim olduğu mekândır. Nermin de tıpkı *Bir Düğün Gecesi*'nin Ayşen'i gibi, evliliği bir "kaçış" olarak görür. Bedri'nin Nermin'e yaşamını kısıtlamayacağı yönünde verdiği teminat evliliği cazip kılar, ancak dünya görüşleri arasındaki farklılık nedeniyle yaşanan çatışma "evlilik birliğinin" yıkımıyla son bulacaktır.

Nermin'in kamusal alanda karşı karşıya kaldığı erkeklerle ilişkilerinde belirleyici olan cinsiyetidir. Gerek kamusal alan deneyimleri açısından dikkat çeken ilk mekân Lambo'nun meyhanesindeki erkeklerle gerekse Haluk, Haydar, Hikmet gibi Anadolu'yu temsil eden arkadaşlarıyla yaşadıklarında "cinsiyet bela"sının aşılamadığı ortaya çıkar. "Devrimci edebiyatın kadına biçtiği kimliklerden en baskın olanı *bacı*lıktır. [...] Leylâ Erbil'in bu *bacı-kadın* kimliği ile" hesaplaşması kaçınılmazdır. "Haydar, Hikmet, Haluk gibi Anadolu'yu temsil eden ve [...] etnik ve mezhepsel kökenleri, bu yolla ezilmişlikleri ve sol hareket içindeki *kendiliğinden* varoluşları sezdirilen kişiler bu *bacı* söylemini sürdürür. Ancak bu söylem aslında bir oyundan ibarettir[.]" (Uygun-Aytemiz ve Şen-Sönmez, 2017: 296, orijinal vurgular) Meyhanedeki "aydınlar"la ilişkisini ise "açıkçası erkek oluşları hiç ilgilendirmedi beni" ifadesiyle özetleyen Nermin, söz konusu "aydınlar"ın arkasından yaptığı konuşmaların detayına Haydar sayesinde vâkıf olur: "Hele bir tanesi kendisine düpedüz hazır olduğumu söylemiş. [...] Geçende biri de beni garsoniyerine götürmüş." (Erbil, 1998: 33) Lambo'da dedikodu malzemesi hâline geldiğinin, cinsel nesneye indirgediğinin açığa çıkmasıyla başlayan çatışma Nermin'in Ozan A., arkadaşı Meral'in de L. ile karşı karşıya geldiği sahnelerde doruk noktasına çıkar ve Nermin'in "Onlar, aralarında görmek istemiyorlar türk kadınını, bakma öyle her birinin Atatürk devrimcisiyim diye aslan kesildiğine, kendileriyle eşit olduğumuzu, bizim de salt sanat konuşmak için, sanatçı dostlar edinmek için oralara girip çıkmamızı yediremiyorlar erkekliklerine" (Erbil, 1998: 47) sözleriyle Kemalist modernleşme projesinin inşa ettiği modern toplumun "erkekler"inin geldiği noktayı imler. Milliyetçi modernleşme projeleri ulusun inşasında bir yandan "vatandaşlık, yasalar önünde şekli eşitlik, kitlesel eğitim ve [...] yeni yurttaşlık bilinci kalıpları oluşturmak[la]" (Kandiyoti, 1997c: 159) uğraşırken diğer taraftan kadınlara sağlanan yasal eşitliğin uygulamada erkeğin lehine nasıl bozulduğu, erkeklerin ataerkinin kendilerine sunduğu hegemonik konum ve ayrıcalıklardan vazgeçmesinin kolay olmadığı, karşılaştıkları en küçük bir meydan okumada kadını bedenine yönelik saldırılarla değersizleştirmeyi sürdürdükleri görülür.

Kadının sol hareket içindeki konumunu *Yenişehirde Bir Öğle Vakti*'nde Olcay-Ali ilişkisiyle irdelemeye başlayan Sevgi Soysal'ın olgunluk dönemi eseri olarak görülen *Şafak*, odağına aldığı Oya ve Mustafa karakterleri aracılığıyla sol hareket içinde "kadın" ve "erkek" deneyimlerinin nasıl farklı şekillenebileceğini ve sorgulamalara neden olabileceğini tartışan bir yapıttır. Adana'daki sürgünlüğünün sonuna yaklaşmış olan Oya, Hüseyin'in davetiyle gittiği, metinde işçi sınıfının temsilcisi olarak konumlanan Ali'nin evindeki yer sofrasının başında erkeklerle bir arada otururken konumunu Ali'nin karısı Gülşah ve baldızı Ziynet'le kıyaslar. Polis baskınıyla evdeki düzenin aniden bozulmasından "nerdeyse memnun" olur: "Kapı açılana dek öylesine rahatsız, ev içinin havasıyla öylesine uyumsuzdu ki, [...] [s]ofranın tek kadını olması, Gülşah'la Ziynet'in sofraya oturmayıp hizmet etmeleri sıkıyor, böylece somutlaşan ayrıcalıktan utanıyordu." Üstelik Ziynet ile Gülşah'ın bu durumu "doğal" karşılamaları ve kendisini "ne kadın, ne erkek, sadece hizmet ettikleri erkeklerin bir uzantısı" olarak

görmeleri, onun da "[s]ohbetin, sofranın havasında sıkışıp kalmış yarı kadın, yarı erkek bir yaratık gibi" hissederek acı çekmesine neden olur. (Soysal, 1985: 26) Sol hareketin Kemalist modernleşme projesinden tevarüs ettiği "kadını sözde cinsiyetsizleştirerek erkekleştiren niteliğini" (Yaraman, 2015: 46) böylelikle sorgulayan Oya; gözaltına alındıktan sonra yaşadıkları ve hapishane deneyimlerine ilişkin olarak hatırladıklarıyla da bu "sözde cinsiyetsizleştirmenin" işlevsizliğini ve modernleşmenin kadın ve erkeği eşit yurttaşlar olarak konumlandıran söyleminin geçersizliğini "devletin aygıtlarıyla" karşı karşıya kaldığında dikkate sunar. Belinin ağrısı nedeniyle hastalanıp hastalanmadığını, hastalandıysa pantolonunda belirecek kan lekesi nedeniyle kendisini "orospu" olarak gördüğü açık olan Abdullah'ın karşısında duymaktan kaçınamayacağı utancı ve bu utanç nedeniyle de kendini arzu ettiğince savunamayacağını düşünürken yakalar kendini. Aynı gece gözaltına alındıkları Ali'nin zihni, işkenceye maruz kalırken dahi, vaktinde salıverilmediği takdirde işini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalacağı düşüncesiyle meşgulken Oya'nın zihninden geçen "en iğrenç erkeklik organına dönüştürdükleri [...c]op" (Soysal, 1985: 85) cümleleri maruz kalınacak işkencenin niteliğini esas olarak "kadın olma"nın belirleyeceğini ortaya koyar. Hapiste tanıdığı Sema'nın yaşadıklarını da hatırlayan Oya, "bedenine" saplanıp kalmaktan kurtulamaz. Sema'nın işkence sırasında makatına üç erkek tarafından sokulan cop nedeniyle yaşadıklarını aktarırken kurduğu "Cinsellik olmasa, beni döverler evet, elektrik verirler, tırnaklarımı sökerler [...] acıdan delirtebilirler. Ama bunlar atlatılabilir, bunlardan sonra, şimdi duyduğum tiksinti de duyulmaz asla. [...] Kadın ve erkek ayrımı, bana oynanan oyunların en kötüsüydü. Kadın olmam en büyük ihanet gibi geliyordu bana." (Soysal, 1985: 86) sözleri ile de *Şafak*, Soysal'ın "dönemin özgün deneyimlerine işkencedeki, hapisteki, sürgündeki erkekten farklı kadınlık durumunu eklemlemesi açısından ayrı bir önem taşır." (Yaraman, 2015: 45)

ÇOCUKLUĞUN SOĞUK GECELERİ'NDEN YAŞAMIN UCUNA YOLCULUK'A: *EVLİLİĞİN AİLENİN ÖTESİNDE*

Tezer Özlü, *Çocukluğun Soğuk Geceleri* adlı yapıtında anlatıcının deneyimleri aracılığıyla aile kurumu, evlilik, cinsellik, kadınlık ve erkekliğin verili normlar dâhilinde deneyimlenişiyle hesaplaşır. Çocukluk, otorite ve egemen ideolojinin simgesi konumundaki bir baba ile ağabeyin egemen olduğu bir ev içinde hapsedilmişlik duygusuyla özdeş bir süreç olarak deneyimlenirken babanın dayattığı yaşam düzeneği eleştirel dilin nesnesi olarak yapılandırılır.

Çocukluğun Soğuk Geceleri'nde ev kaçmak için vardır. Ev, pek çok okurun zihninde canlandırması muhtemel sevgi, sıcaklık ve güven duygusu gibi özdeşliklerle kurgulanmaz; çocukların kendilerini içinde mutlu ve güvende hissettikleri bir "yuva" olmaktan çok uzaktır. Evin atmosferine genellikle karanlık, yarı karanlık hâkimdir. Ev, bir türlü yeterince ısıtılamaz; mecazi anlamda da sıcak olmaktan çok uzaktır. Yataklar daima soğuktur, kardeşlerin ısınabilmek için birbirlerine sokularak önce yatağı ısıtmaları gerekir.[4]

Evlilik aileyle sürdürülen yaşamdan kurtulmak için sığınılan bir tercihtir. Evlenilenin adı dahi anılmaz, anlatıcının bir ve ikinci kocaları vardır. İlk koca Paris'te bir kafede tanışılan bir aktördür. Bir adı yoktur. İkili arasındaki ilişkinin tanışma, âşık olma vs. gibi detayları uzun uzadıya paylaşılmadığı gibi anneyle tanışma anı ve nikâh töreninin anlatımında benimsenen üslup da bu evliliğin "alışılmışın dışında" bir deneyim olduğunu ortaya koyar.

Sevgi Soysal, en karanlık anları anlatırken dahi "Şafak"taki aydınlığa göz kırpan bir dil inşa eder yapıtlarında.

Delilik evlilikle birlikte gelir. Anlatıda önemli bir yer tutan psikolojik rahatsızlık ve bunun tedavisi sürecinde yaşananlar sağlık sistemi ve bu sistemin içinde yer alanların psikiyatri kliniğinde yatan hastalar için tedavi sürecini nasıl zorlaştırabildikleri, hatta çıkmaza sokabildikleri konusunda ciddi malzeme sunar. Ancak inceleme açısından asıl önemli nokta, deliliğin evlilik sürecinde ortaya çıkması ve ilk koca ile evliliğin tedavi sürecinde sona ermesidir. Aralarında zaten aşk ve sevgiden eser olmayan kadın ve erkek, evlilik bağını daha fazla sürdüremeyerek boşanırlar.

Aslında Tezer Özlü'nün *Çocukluğun Soğuk Geceleri*'nde evlilik dışı bir kadın-erkek ilişkisinin imkânlarını sorguladığı söylenebilir. Aldatma, ihanet ve rastgele birliktelikler toplumsal yargılardan bağımsızlaştırılmış bir söylemin içinde gündelik hayatın yeme, içme, çalışma, uyuma gibi eylemleriyle birlikte kendilerine yer bulurlar ve böylelikle "normalleştirilirler". Gerek ev gerekse evlilik ataerkil sistemin kodladığı bütün anlamlarından arındırılmış olarak anlatılırken evlilik kurumunun dışında boy veren samimi dostluğun ve içten sevginin eşlik ettiği birliktelikler onaylanırlar.

Yaşamın Ucuna Yolculuk'ta ise sevdiği yazarların –Franz Kafka, Cesare Pavese ve Italo Svevo– ve yapıtlarının peşine düşerek yaptığı yolculuğu aktaran bir anlatıcıyla karşı karşıyadır okur. *Çocukluğun Soğuk Geceleri*'nde mekân, Türkiye coğrafyasında taşradan büyük kente doğru genişlerken bu metinde sınır çizgileri âdeta ortadan kaldırılmış ve doğup büyüdüğü coğrafyayı ve böylelikle o coğrafyanın "kadın"a dayattığı normları geride bırakan anlatıcı "anonimleşen" kimliğiyle beraber özgürlüğe doğru da yola koyulmuştur. *Kalanlar*'da yer alan "Yaşamımın annemin ve babamın yaşamıyla bir ilintisi olmadığını düşünüyorum. Bir ana ve babadan olma değilim. Bir yaban otu gibi Anadolu yaylasında bittim. Doğumum bir kökünden kopma idi. Köklerimi hiç aramadım." (Özlü, 2004: 44) cümleleriyle aileyle, çocuklukla, geçmişle olan bağlarını tümüyle kestiğini –hatta yok saydığını– belirten Özlü'nün *Yaşamın Ucuna Yolculuk*'taki an-

latıcısı da "tek mutluluğumun kaçmak olduğunu kavrıyorum. Her şeyden. [...] Bütün çocukluklardan, [...] evlerden, evliliklerden, **aile bağlarından, [...]** her ülkeden, her **sınırdan, her** sınırlılıktan, alışkanlıklardan [...]" (Özlü, 2001: 121) derken farklı bir şey söylemez aslında. "Kalıplardan kaçmak için gidiyorum. Gitmekten yılmayacağım. Kentlere gitmek, kocalara gitmek, geri dönmek, ülkelere gitmek, tımarhaneye gitmek, gene gitmek, gene gelmek, hiçbir şey yıldırmayacak beni. Yaşamı, GİTMEK olarak algılıyorum." (Özlü, 2001: 52) cümleleri ise evliliğe, yapay **sınırlara** karşı bir meydan okumayı dillendirirken "[b]in yedi yüz yirmi iki kilometrelik bu yolculuğun" özünde "kendi içine" (Özlü, 2001: 51) yaptığı bir yolculuk olduğunu vurgular. Kendi olabilmenin, **"[k]imseyle değil, ama yalnız kendi kendiyle kadın ol[manın], kadın kalabilen insan" (Özlü, 2001: 15) olmanın belki de ancak gitmekle mümkün olduğunu vurgularken de özgürlüğe yapılan yolculukta kadınları yeni bir bilinçle karşı karşıya bırakır.**

SONUÇ

Deniz Kandiyoti, "Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine Yönelik Notlar" başlıklı incelemesinin sonlarına doğru Türkiye'de kadınların kamusal hayata katılımın özgül koşullarının henüz yeterince tartışılmamış bir mesele olduğunu vurguladıktan sonra şu saptamayı yapar: "Biz sosyal bilimcilerin henüz, bu konuları ele almaya uygun bir dil geliştirebildiğimiz söylenemez. Bizim başaramadığımızı, kendilerini farklı sosyal bilim disiplinlerinin modelleriyle bağlı saymayan ve bu çetrefil alana cesaret, duyarlılık ve **çoğu** zaman da belirli bir mizah anlayışıyla yaklaşmayı beceren *kadın romancılarımızın* bir ölçüde başardıklarını savunmak mümkündür." (Kandiyoti, 1997a: 179-180, vurgu bana ait) Gerçekten de 1960'lı yıllardan itibaren yaşama "kadın" yazarlarca yöneltilen, böylelikle **kadın deneyimlerini görünür kılan bakış Türkçe edebiyata getirdiği yeni solukla kadınları kurmaca metinlerin "öteki"si olmaktan çıkarmış, kadın "özne"lerin yaşadıkları aracılığıyla yeni baskı mekanizmaları üreterek kendini yenileyen ataerkil toplumda süregiden ikincilleştirme/ötekileştirme pratiklerini görünür/sorgulanır kılmanın yanı sıra kadınların kendiliklerini kurabilme yönündeki taleplerini de ortaya koymuştur.** ❐

DİPNOTLAR

1 Kandiyoti'nin aynı yazının sonlarına doğru "Adıvar'ın, ancak Adalet Ağaoğlu'nun *Ölmeye Yatmak* romanında yaptığı gibi, sonraki kuşaklardan kadın yazarların sorgulayabildikleri bir miras olan 'Cumhuriyet'in gerçek kızları'nın yaratımında öncü rolü oynadığını" (Kandiyoti, 1997b: 146) belirttiği de vurgulanmalıdır.

2 Metinde Ayşen'in aralarında yer almayı arzu ettiği devrimci gençlerin, Ayşen'i burjuva anne babası nedeniyle "öteki"leştiriyor olmaları nedeniyle eleştirildiği vurgulanmalıdır.

3 Latife Tekin'in *Sevgili Arsız Ölüm*'ü (1983) de annelerin özellikle de kız çocukları tarafından **nasıl bir denetim ve baskı unsuru olarak deneyimlendiğini, ataerkil toplumsal** yapının **sürdürülmesinde** varlıklarını annelik üzerinden tanımlayan kadınların nasıl etkili olduklarını, anne-kız ilişkisinin toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden üretimindeki belirleyiciliğini **ortaya** koyan bir metindir.

4 *Çocukluğun Soğuk Geceleri*'nde "ev"in nasıl inşa edildiği ve deneyimlendiğini tartışan incelikli bir çözümleme için bkz. Nurdan Gürbilek," "Memur Çocukları, Ev Ödevleri, Pazar Öğledensonraları", *Ev Ödevi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1999: 59-75.

1990 Sonrası Türkçe Edebiyatta Kadın İmgeleri: "Özgür Kızlar", Deli ve Yazar Kadınlar

SİBEL KIR - HÜLYA BULUT

GİRİŞ

Deniz Kandiyoti "Cariyeler, Fettan Kadınlar ve Yoldaşlar" adlı makalesinde Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar erkek yazarlar tarafından yazılan romanlardaki kadın imgelerini ortaya koyduktan sonra, olumlu kadın imgesinin "kadın-yoldaş, milli davanın bir savaşçısı" (158) olarak Halide Edip'in romanlarında kurgulandığını savunur. "[Y]alnızca iffetli değil, açıkçası cinsiyetsiz olarak tarif edilen" (161) "Cumhuriyet'in gerçek kızları" imgesi, Kandiyoti'ye göre ancak "sonraki kuşaklardan kadın yazarlar" tarafından sorgulanabilmiştir. (160) Leylâ Erbil, Sevgi Soysal, Füruzan ve Adalet Ağaoğlu öykü, roman ve tiyatro türlerindeki metinlerinde, gerek anne-kız ilişkileriyle kuşak çatışması oluşturarak, gerek kadın karakterin çatışan kimlikleri üzerinden bu cinsiyetsizlik durumuyla hesaplaşıp kadınlık yollarını araştırırlar. Ne var ki modernleşmeyle birlikte kadın özgürlüğünün sınırlarına karşı ataerkil namus kavramında birleşmiş bulunan muhafazakâr ve modernleşmeci ittifaka solcular da eklemlenmiştir. Kadının evlilik dışı cinselliği söz konusu olduğunda yaftası hazırdır: metres kadın. "Özgür kız" imgesinin yavaş yavaş metres kadın imgesini silmesi, 1980'lerin "serbestlik vaatleri"nin karşılığını bulduğu 1990'lardan başlayarak mümkün olur. Bu yazıda önce 1990'ların hazırlayıcısı olarak 1980'lerdeki değişimden söz edilecek, ardından üç unsura –"özgür kız", delilik ve kadın olarak yazma durumlarına– odaklanılarak 90'lardan itibaren değişen kadın imgeleri açıklanmaya çalışılacaktır. Bu amaçla sözü edilen imgelerin belirgin örneklerini veren kadın yazarlardan Peride Celal, İnci Aral, Erendiz Atasü, Aslı Erdoğan, Leylâ Erbil, Duygu Asena, Şebnem İşigüzel, Latife Tekin, Hatice Meryem ve Pelin Buzluk'un metinlerine odaklanılacaktır.

80'ler toplumcu mücadelenin yenilgiye uğramasından sonra yeni mücadele alanlarının denenmeye başlandığı, feminist düşüncenin de toplumcu mücadeleden bağımsız bir fikriyat olarak yeşermeye uygun toprak bulduğu yıllardır. Kadının bedenen ve zihnen özgürleşmesi konuları, zihinsel özgürlük için delilik alanından yararlanılması ve yazmanın kadınların özgürleşmesinde yeni dil olanaklarını zorlaması, "özgür kız", deli ve yazar kadın imgelerini feminizme hizmet eden önemli unsurlar olarak görmemize imkân verir.

1990'LARI HAZIRLAYAN SÜREÇ

12 Eylül 1980 darbesine kadar edebî metinlerde ve edebiyat eleştirisindeki hâkim

anlayış, Marksist solla birlikte anılan toplumcu gerçekçi bakış açısıdır. Solcu olmak ve erdemli olmak arasında kurulan ilişki, Nâzım Hikmet'in edebiyatından başlayarak 1980'e kadar toplumcu gerçekçi edebiyatın "iyi edebiyat" sayılmasında etkili olmuştur. Berna Moran, 12 Mart ve 12 Eylül darbelerinin romanlardaki etkilerini incelediği *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 3*'te erdem kavramının bozuma uğratılmasıyla yeni bir zihniyet dayatılması arasındaki ilişkiye işaret eder: "1980'lerde erdem kavramı değişti ya da değiştirildi. Daha önce erdem sayılan şeyler şimdi geri kafalılık aptallık sayılır oldu. Hele sol ideolojiyi savunmak çağdışı kalmak anlamına geliyordu." (50) Moran, Nazlı Eray, Latife Tekin, Bilge Karasu, Orhan Pamuk, Pınar Kür gibi birbirinden oldukça farklı tarzlara sahip romanlar üreten yazarları postmodern yazarlar olarak nitelemekten kaçınır; bunun yerine bu romanların ortak özelliğini "gerçekçilikten kaçış" (54) olarak belirler. Jale Parla da *Don Kişot'tan Bugüne Roman* adlı kitabında edebiyatın "tükenmez kaynağı" olarak "iki tema" belirler: "Gerçeklik/yanılsama ikilisiyle, akıllılık/delilik ikilisi" (222). Batı etkisinde gelişen ve Türkçe edebiyatta 1980'e kadar etkili olan unsur, yanılsama değil gerçeklik, delilik değil akıllılıktır. 1980'lerden itibaren ise bir edebî strateji olarak delilik, özellikle kadın yazarlar tarafından "gerçeklikten kaçış"tan ziyade hakikati başka bir yoldan bildirme aracı olarak eskisinden daha yaygın biçimde kullanılır.

Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak* adlı kitabının önsözünde 1980'leri "iki farklı söz siyasetinin" eş zamanlı hâkim olduğu; kamusal alanda baskıların, özel alandaysa özgürlük vaadiyle iştahın körüklenmesi ve kışkırtmaların sahnelendiği yıllar olarak değerlendirir. (8-9) Dil ve edebiyat da bu iklimden nasibini alır: Politik metinler, yerini dilin bir oyun alanına dönüştüğü metinlere bırakır. "Özerk ilkelerini" arayan edebiyat, öte yandan "özerkliği tehlikeye atan basınçlara, en başta da piyasanın bildik basınçlarına maruz kal[ır]." (10) Gürbilek, ele aldığı meseleyi zıt kutuplarıyla değerlendiren ikili bakışını bu dönemde kadınların dil ve edebiyatla ilişkisini açıklarken de kullanır: "Kadınlar kendilerine ait bir dil geliştirmeyi en çok 80'lerde denediler, ama kadınlık denen bölge de en çok bu dönemde bir söz siyasetinin kuşatması altına girdi, keşfedilip adlandırılmaya çalışıldı, yeni bir alan olarak kodlandı." (14) Gürbilek'in 80'ler Türkiye'sine dair analizini dünya genelinde modernist öznenin yok oluşu tespitiyle belirlenen postmodernizmle ilişkilendirmek mümkün. Sibel Irzık, "Öznenin Vefatından Sonra Kadın Olarak Okumak" yazısında, kadınların kendine ait dil yaratıp özneleşme mücadelesiyle öznenin vefatının ilanının, hatta öznenin hiçbir zaman var olmadığının fark edilmesinin eş zamanlı gerçekleşmesindeki çelişkiye dikkati çeker. Feminizmin geliştirdiği "toplumsal cinsiyet" kavramı modernist disiplinlere sarsıcı bir darbe vurmuştur. "Postmodern ikilem" denilen bu durumun sebebini Elspeth Probyn'den alıntıyla "feministlerin çeşitli modernist disiplinlere yönelttiği soruların neden olduğu ileri sürülebilir" (36) sözleriyle açıklar. Sibel Irzık, kadınların özne olma talebini seslendirişlerine, öznenin zaten hiçbir zaman var olmadığı açıklaması yapılmasının, bu talebe yönelik bir savunma mekanizması olabileceğini belirtir. (36) 80'lerden itibaren kadınlar özne olmak için "fahri ya da sahte bir erkek gibi değil, bir kadın gibi"[1] yazarlar. Bunun için yazı ve akıl değil, yazı ve beden arasındaki yakınlığı öne çıkararak yeni edebî imkânları yoklarlar. Kadın yazar, erkeğin hâkimiyeti ve himayesindeki kadın bedenine yazı aracılığıyla sahip çıkabilmenin yollarını araştırır. Bu yollardan biri de cinselliğin eril olmayan bir biçim ve biçemle anlatılmasıdır.

Latife Tekin, 1983 yılında yayımlanan ilk kitabı Sevgili Arsız Ölüm *ile edebiyat dünyasında özel bir yer edindi.*

Nurdan Gürbilek, 80'lerde baskı politikasının serbestlik söylemiyle bir arada yürüdüğü fikrini kaydederken serbestlikten kastın tüketme özgürlüğü olduğunu gösterir. Baskı döneminin öne çıkan özelliklerini "iç dökme, anlatma, ifşa etme arzusu" olarak belirler. (15) "Vitrinde Yaşamak" yazısında Benjamin'in otelde kapılarını asla örtmeyen keşişlerde devrimci bir yan bulmasından 80'lere çok şeyin değiştiğini tespit eder. Ona göre artık herkesin vitrinde yaşadığı Türkiye'de ahlâki teşhircilik özgürlüğün teminatı olamaz. (28) "Adlandırılmak" yazısında özel hayatı ifşa etme yolunun önce onu "bir sır olarak tarif" etmekten geçtiğini belirtir. "Cinsellik ancak hayatın karanlıkta kalmış gizli bölgesi olarak tarif edildiğinde, insanlar onu deliğinden çıkarmaya, sözün ışığıyla aydınlatmaya çağrılabilirler." (40) Bu çağrıya özel hayatını sakınmadan ifşa eden ya da ifşa edilmesini reklam olarak sevinçle karşılayan medyatik isimler, hevesle cevap verir. Basın yayın sektörüyle yaygınlaşan özel hayat anlatıları, edebî eserlerdeki cinsellik anlatılarının da sınırlarını genişletir. Ancak Gürbilek'e göre "adlandırmak", "söze dökmek, denetlenmeye razı olmaktır." (44) Dolayısıyla kadın yazarlar, bu alanda kalem oynatırken denetlenmeye karşı koyabilecek özgürlük alanları yaratmak durumundadırlar. 90'lara gelindiğinde kentli, beyaz yakalı kadın, cinsel bakımdan daha önce akla gelmeyecek kadar özgürleşmiş durumdadır. Bedenin bedelsiz sunumu bir yanıyla cinsel özgürlüğü, diğer yanıyla – ataerkil kodlar çözülmediğinden– bedeli değersizleşmeyle ödenen içsel çöküntüleri beraberinde getirir. Yine de artık nikâhsız cinsellik yaşayan kadın, metres kadın olarak karşımıza çıkmaz.

PERİDE CELAL, İNCİ ARAL VE ERENDİZ ATASÜ'DE 1990'LARIN BÖLÜNMÜŞ KADINLARI

Peride Celal 1990 yılında yayımlanan *Kurtlar* romanında, yapıtın esas kişisi ve roman yazarı olan, adı verilmeyen anlatıcının yirmi dört saatlik zaman dilimi içinde yaşadıklarını işler. Yazar anlatıcı, geçmişiyle ilgili anımsama ve hesaplaşmalarını, sıklıkla "sen" anlatı biçimini kullanarak verir. Anlatıcı roman boyunca "Ağacın Üstünde-

ki Ev" adlı, bir türlü devamını getiremediği bir roman yazmaya çalışmaktadır.

Anlatıcının kendisiyle hesaplaşma süreci kocasını kaybetmesiyle başlıyor gibi gözükse de asıl büyük muhasebesi, roman içinde kendisini karşılaştırdığı özgür kadın örneği Nilüfer'ledir. Nilüfer, hayatı boyunca anlatıcının örnek aldığı tek kişidir. Dilediğini yapabilme özgürlüğüne ve cesaretine sahip olan Nilüfer, teyzesinin kızı ve yakın arkadaşıdır. Nilüfer'e göre anlatıcı, "kabuğunu kırmak için çabalayan" (296) fakat bunu bir türlü başaramayan bir kadındır. Doksanlar "kabuğunu kırmak için" mücadele veren, bunun karşılığında da mutsuzluk bulan kadın kimliklerin ağırlığını taşır. *Kurtlar*'ın anlatıcısı hayat boyu kendisini tatmin eden bir cinsel deneyim yaşamamıştır. Kadınlığını annelik üzerinden kurma çabası da boşa çıkar. Kendisi annesinden görmediği fedakârlığı çocuklarına göstermiş; ancak onlara en çok ihtiyaç duyduğu dönemde çocukları tarafından terk edilmiştir.

Kuramadığı anne-çocuk ilişkisi, kitaplarından para kazanmadığı için kocasının parasıyla geçinmek zorunda kalması –ki zaten eşine göre bir mesleği yoktur, yazarlık bir hobidir– kendisini tarif ederken de "Zengin adamın dul karısı, kimse dokunamaz sana. Durmadan kanları anlatan aşk romancısı. Tehlikesiz bir kadıncık." (336) olmak, yaşamındaki yorgunluğunun temel nedenleridir. Sosyal içeriği olmayan romanlar yazdığı gerekçesiyle çevresinden birçok eleştiri de almaktadır. Bu eleştirilere karşı içinden şöyle yanıt verir: "Kadınları anlamak, anlatmaya çalışmak suç mu? diye kızıyorsun aslında." (47) Ancak en büyük kızgınlığı toplum kurallarından bağımsızlaşamayan kendisinedir. Woolf'un "erkekler ne der diye düşünmeden yaz" önerisini bir türlü gerçekleştirememektedir.

Anlatıcı bedensel olarak da beğenmez kendisini. Çoğunlukla kocasının onu güzel bulmadığı hissine kapılır ve acaba benimle neden evlendi diye sorgular. Benzer durum, yazmaya çalıştığı romanının ana karakteri Mine için de geçerlidir. Ünlü bir yazar olmak için taşradan büyük şehre gelen Mine, akrabalarının yanında sığıntı olarak yaşadığını düşünür ve kendisini onlardan çok farklı, çok çirkin bulur. "Sen onların hiçbirine benzemiyorsun. Başka bir 'gün'den nasılsa aralarına karışmış çirkin ördek yavrusu!" (398) Rollo May, *Yaratma Cesareti*'nde "en basit ve apaçık" cesaret türü olarak tanımladığı fiziksel cesaretin günümüzde vahşilikle bir tutulduğuna işaret edip bu cesaretin yeni biçimi olarak gövdeyle duyarlığın serpilmesini önerir; gövdeyle dinleme ve düşünme yeteneğinin öğrenilmesini ister. "Gövde benliğin güzel bir şey olarak ifadesini oluşturacak, diğerleriyle duygudaşlık kurmanın bir yolu ve hazzın zengin bir kaynağı olarak değerlenecek." (44) Peride Celal, *Kurtlar*'la "kurtlarını döktü[günü]" iddia etse de beden meselesinde kat edilebilen yol oldukça sınırlıdır.

1991'de yayımlanan İnci Aral'ın *Ölü Erkek Kuşlar*'ında annesinin ölümüyle yıldırım çarpmışçasına ikiye bölünen Suna, "özgür kız" olmasa da özgürleşme yolundaki çatallanmaları örnekleyen bir karakterdir. Suna'nın geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine göre yetiştirilmiş kız çocuğu yanı Su, uyumsuz, isyankâr tarafı ise Na'dır. "Adam" olarak isimlendirilen kişiyle evliliğinde sadık bir eş ve plansız gerçekleşen annelik rollerine rağmen evliliği biter. Bu yıkımla Su'yu hayatından çıkardığını sanan Na, sevgi ilişkisini kördü hâle getirmek için çok emek harcadığı Ayhan ve tam huzura erdiğini sanırken tutulduğu Onur arasında tekrar bölünür. Parçalanmışlıklarını onarmaya çabalarken erkeklere göre belirlediği hayatının merkezine artık kendisini koyması gerektiğini anlar. Aslında basın yayın ve reklam sektöründeki yazarlığının, kurtarıcı bir misyon olarak belirmesi beklenebilecekken Suna, yazarlığını sadece sevdiği erkeklere

mektup yazarken konuşturur. Yine de romanın başlangıç ve bitiş döngüsünü belirleyen, roman boyunca anlatılan bu ilişkilerin sinema filmi olarak ilk ve son kez sahneleneceği Düşköy Yazlık Sineması'ndaki gösterim, Suna'nın sanat eseri yaratarak kendini onardığına işaret eder.

Suna, bir "özgür kız" örneği değildir, demiştik. *Ölü Erkek Kuşlar*'da "özgür kız" örneği olmak üzere metne yerleştirilen Nazlı, erkek bedenine yakın iriliği; fazla dobra, küfürlü diliyle anlatıcı tarafından değilse bile roman kişileri tarafından kadınlığı kusurlu bulunan, fazla ucuz ve hafif, yani eğlenilen bir kadındır. Oysa kadın ve erkek arasındaki çekime dair zekice kavrayışı en üst düzeydeki roman kişisidir Nazlı. İlişkilerde beklentisizliğe hazır olmayan bir çağda, erken ortaya çıktığı için hırpalanmaya mahkûmdur. Çünkü o da her ne kadar beklentisiz ilişkiler kurma peşinde görünse de ilişkinin yokluğunda kendini var edemediği, salt kendi kendine yetemediği için özgürlüğünü kuramaz.

Ölü Erkek Kuşlar'da anlatılan ve asıl olayları içeren zaman, 70'lerle 12 Eylül 1980 darbesinden sonraki baskı dönemi arasındadır. "Özgür kız" imgesinin dönemsel olarak kendini kabul ettirmediği düşünüldüğünde Suna'nın kendini özgür kadınlara göre mesafeli konumlandırışı anlaşılabilir. Ayrıldığı Ayhan'a yazdığı son mektupta modası geçmiş aşklar yaşayan, geri kalmış biri olduğu için İstanbul'a dönmeyeceğini belirtir. Ona göre İstanbul "[g]ündelik birlikteliklerinin taptaze, aşınmamış duygularıyla yaşlanmaya direnen, benliklerine ve belleklerine aşkın yüceliği kazınmamış özgür kadınların"dır. (369) Bu alıntıda Suna'nın aşkın yüceliğinden söz ederken ifadeyi cümlenin düz anlamıyla mı yoksa ironik mi kullandığı anlaşılmamakla birlikte özgür kadınlara yönelik tavrı olumsuzdur. Böylece kadınları iffetli ve fettan olarak sınıflandıran ilk romanlardaki anlayış, erdemli ve erdemsiz kadın ayrımına gelip dayanmıştır. Roman kişisinin bu söylemi, kadınları birbirine düşmanlaştıran zihniyetle açıkça ilişki içindedir. İnci Aral, roman kişisini geleneksel ideal kadınlara yaklaştırmakla birlikte özgür kadınların doğuşunu da ona söyleterek özgür kadınların çağını müjdelemektedir.

Başka bir bölünmüş kadın, Erendiz Atasü'nün 1999'da yayımlanan *Gençliğin O Yakıcı Mevsimi* adlı romanında anlattığı toplumsal cinsiyet rollerine rağmen kadınlığını kendisi kurmak için mücadele veren AyşeAysu'dur. Romanın asıl kişisi, anlatı boyunca bazen Aysu bazen Ayşe olur. AyşeAysu, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine uyum sağlamaya yatkın Ayşe, feminist Aysu ve ikisi arasında uzlaşma arayışındaki AyşeAysu olarak bölünür. Romanda anlatılan yirmi yıllık sürede AyşeAysu evlenip boşanmış, sevdiği iki yakın arkadaşını da kaybettikten sonra gündelik hayatta da siyasette de mutlu bir yaşantının imkânsızlığını fark ederek tek bir alana sığınmıştır: Yazmak! "Yazmanın en ilkel biçimi ağuyu iltihap gibi akıtmaktı. Daha gelişmiş bir tür, kanserleşen acıyı dışsallaştırmanın, nesneleştirip denetim altına almanın, nesnelleştirip aşmanın yöntemi olarak, yazmaktı. Sonra, hepten karmaşık, çetrefil bir hal alıyordu yazmak; işte o zaman, kendine özgü ıstırabı başlıyordu. Zihnin bu yoğunlaşabilmeye ulaşabilmesi yıllar alıyordu. AyşeAysu sırasıyla geçecekti yazma kapılarından, pişecekti." (153)

Anlatı boyunca roman kişisinin Aysu ve Ayşe olarak ayrışmasından söz etmiştik. Bu kimliklerin bütünleşmesi ise anlatıcı tarafından şöyle açıklanır: "Ayşe ile Aysu'nun buluşup kaynaştıkları içtenlik noktası ve birbirlerine dönüşüverdikleri kaypaklık dönemeci aynı alandı: Gövde..."(55) Piyasa koşulları tarafından belirlenen ve dönüştürülen güzellik anlayışlarından çoğunlukla muzdarip haldeki kadınlardan biri olan AyşeAysu, aşık olduğu Fethi'nin kendisini sadece cinselliğiyle ar-

zuladığını, Fethi'nin onu terk ettikten sonra daha genç kadın bedenleriyle hep bir arayış içinde olduğunu görünce idrak eder.

AyşeAysu'yu aşama aşama ilerlediği yazarlığının yanı sıra sağaltan bir başka güç de Tomris'le gittikçe derinleşen dostluğu, sohbetlerinde erkeklerin merkezde olmadığı kadın dayanışmasıdır.

ÜÇ İMGENİN BİRLEŞTİĞİ ROMANLAR: ASLI ERDOĞAN'IN KIRMIZI PELERİNLİ KENT'İ VE LEYLÂ ERBİL'İN CÜCE'Sİ

90'larda yayımlanmasına rağmen ilk gençliklerini 60'ların sonu ve 70'lerde yaşayan kadın karakterlerin merkezde olduğu bu metinlerdense yazma zamanıyla anlatı zamanı kesişen romanlarda karşımıza çıkan kadınlar, dönemi yansıtmaları bakımından daha verimlidir. Özellikle Aslı Erdoğan'ın 1998'de yayımlanan *Kırmızı Pelerinli Kent* adlı romanı "özgür kız", delilik ve yazar kadınlık imgelerini birleştiren nitelikleriyle özel bir yere sahiptir. Rio de Janeiro'nun hayranlık uyandırıcı kızıl gökyüzü ve ufukları, *Kırmızı Pelerinli Kent* adıyla imgeleştirilmiştir. Ancak ölümün kol gezdiği favelalardan bakıldığında bu pelerin, "kızıl pustan kefen"dir. İç içe anlatılar biçiminde düzenlenmiş romanda *Kırmızı Pelerinli Kent* hem Rio'da roman yazmakta olan Özgür'ü anlatan metnin hem de Özgür'ün yazdığı romanın adıdır. Okur italik dizilmiş kısımlarda Özgür'ün *Kırmızı Pelerinli Kent*'inden parçaları; düz dizilmiş kısımlarda ise bir üst anlatıcı tarafından yaşamı, yazma uğraşı, duygu ve düşünceleriyle Özgür'ün anlatıldığı metni okur. Ancak Rio'nun pelerinli ve kefenli yüzleri gibi birbirinin negatifi olan iki kişi değildir söz konusu olan. Kent de Özgür dolayımıyla anlatı da çok boyutlu labirentler dizisi olarak kurgulanmıştır. Önce özyaşamöyküsel romana girişen Özgür'ün metni, Ö.'nün hikâyesi olarak ortaya çıkar. Üst anlatıcı da böylesini daha canlı bulur; tıpkı Aslı Erdoğan ile Özgür arasında biyografik yakınlıklar bulunmasına rağmen ikisinin bambaşka kişiler olması gibi. Otobiyografik anlatıda kendini anlatma cesaretiyle kendini kurgulayarak gösterme sahteliği iç içedir. Gerçeğin anlatılabilmesi için adeta savaş verilen *Kırmızı Pelerinli Kent*'te kurmaca, gerçekten daha gerçek olma gücünü barındırdığından otobiyografinin önüne geçer. Kişinin kendi gerçeğiyle karşılaşması, bilinçdışını araştırmadan mümkün olmaz. Türkçe yazılan bir romana mekân olarak seçilen yabancı ve uzak Rio, bilinçdışında bastırılan unsurlarla yakından ilişkili, bu yüzden de bilinçdışı kadar yabancı ve uzaktır. Hem uygarlığı hem de "Uygarlığın Huzursuzluğu"nu doğuran şiddet ve cinselliğin bastırılması, Rio'da eski dünya ülkeleriyle kıyaslandığında son derece hafiftir. Böylece okurun zihninde Rio'nun labirentleriyle bilinçdışının labirentleri birleşmek için hazırdır.

Özgür'ün *Kırmızı Pelerinli Kent*'inde roman kişisi Ö.'dür. Özgür'den çok romanın teması ölümün kısaltması olarak seçilmiştir bu ad. Özgür, Rio'da bedeni öğrenmek isteyen, ölümle yüzleşip hayatı anlamaya, böylece özgürleşmeye çalışan bir kadındır. Bunun yolunun yazmaktan geçtiği en baştan kabul edilmiştir. İki yıldır üzerinde çalıştığı romanında anlatacağı şeyi bilmesine rağmen nasıl anlatacağını araştırmanın gerilimi, favelalardaki çatışma sesleriyle birleşince Özgür'de sinir krizleri baş gösterir. Yazmanın delirtici etkilerine rağmen kalemin "bedenin bir uzantısına, üçüncü bir protez ele dönüşmüş" (13) olması ise başkalaşımı getirir. Metin daha en başından okurunu da başkalaşıma davet eder: "Şimdi gözlerinizi kapayın. İçimden ona kadar sayacağım. On dediğimde Rio'da olacaksınız. Ne yazık ki gözlerinizi ne zaman açmanız gerektiğini ben söylemeyeceğim." (4) Aslı Erdoğan'ın bu davetle neyi hedeflediğine dair bir cevap, Jale Parla'nın *Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım* adlı kitabında bulunmaktadır: "Başkalaşımla denetimli toplumsal dönü-

şümün didaktik üslubundan arınmak, kurallarından bağımsızlaşarak bir anlamda yazının sıfır noktasında duraksamak, dahası yazar erk ve eylemini de bu sıfır noktasında tümüyle geri plana iterek olabildiğince özgür, denetimsiz bir hayal gücünün sınırlarını zorlamak ve bilinçdışını kurcalamak amaçlanır." (23-24) Parla'nın söz ettiği "yazının sıfır noktası" *Kırmızı Pelerinli Kent*'in yazılışında en zorlayıcı sorun olarak belirir. Parla, "1990'dan sonra Türk romanında yeni bir çizgi oluşturan bazı yazarların yazmakla başkalaşımın eşanlamlı süreçler olduğunu daha kuvvetli bir biçimde vurgulayarak öne çıkardığını" iddia eder. (223-224)

Şebnem İşigüzel, romanlarında şiddet öğesini sıklıkla kullanır.

Kırmızı Pelerinli Kent'in ölüm temasını işlemesi ve işleyiş biçimi dikkate değer. Rollo May, *Yaratma Cesareti*'nde cesaret aşamalarını dört başlıkta sıralar: Yukarıda değindiğimiz fiziksel cesaret, başkalarının acılarına duyarlı olmak sayesinde gelişebilen moral cesaret, anlamlı bir yakınlık kurma umuduyla başkalarıyla ilişkiye geçebilme cesareti olarak açıklanan toplumsal cesaret –ki benliği başkalaşıma yani tehlikeye atabilme yetisini içerir– ve son olarak yaratma cesareti. Rollo May, yaratma cesareti ile ölüm düşüncesi arasında çok yakın bir ilgi kurar: "Yaratıcılık ölümsüzlük için duyulan bir özlemdir. (...) Biliyoruz ki, her birimiz ölümle yüzleşecek cesareti geliştirmeli. Bununla birlikte ona başkaldırmalı ve onunla mücadele etmeliyiz. Yaratıcılık bu mücadeleden gelir – yaratıcı edim başkaldırıdan doğar." (56-57) *Kırmızı Pelerinli Kent*'te Özgür, ölüm temasını "sıfır noktası" olduğu için anlatmaya uğraşır. O noktaya varmıştır çünkü: "...yoluna çıkan bütün cesetler, onu tek bir yerinden, en zayıf yerinden vurur: Kendi içindeki cesetten." (124) Böylece Özgür, bedenini geç kazanılmış kadınlığıyla da potansiyel ceset olarak da deneyimler. Anlatıcı, Özgür'ün kitabını bitirdikten sonra hem öldürülmesini anlatma hem de asıl aradığı şeyin "[b]edenin, bütün sözcüklerden daha eski ve daha güçlü, umutsuz yaşam tutkusu" (136) olduğunu bildirme görevini de üstlenir. Romanın Orfeus imgesini bir izlek olarak kullanması, ölümün elinden bir şey kurtarma arzusunu açığa çıkarır.

Özgür için Rio'da cesetlere ya da açlık, hastalık vs. gibi sebeplerle az sonra cesede dönüşecek insan bedenlerine rast gelmesinden çok daha irkiltici olan şey, delilerle karşılaşmasıdır. "[D]elilerin karşısında bir kralın huzurundaymışçasına sersemle[yen], onları ölülerden bile korkutucu, ulaşılmaz bul[an]" (53) Özgür, Rio'da kutladığı bir doğum gününde dosdoğru ona gelip "gözlerin benzersiz" diyen deliyle paylaştığı kısacık anı, doğum gününün tek armağanı olarak kabul eder. Ancak delinin zihinsel zembereğinden boşanan cümleleri takip etmesi mümkün olmaz. Gözlerinde delinin gördüğü şeyin büyük harflerle CİNNET olması ihtimali, Özgür için ölüm olmasından daha korkutucudur. Ancak korkusuna rağmen yazıyla yaptığı iş delilik sınırlarını zorlamaktır. Özgür'ün *Kırmızı Pelerinli Kent*'ine ait şu sözler bu durumu açıklar: "Yaşam ile yazı, karşı karşıya durmuş, karnından konuşan iki vantrilok gibi. Biri sürekli öte-

kinin sesini bastırmaya çalışıyor. Artık hangisinin sözlerini duyduğuma emin değilim. Çıldırmak böyle bir şey olsa gerek." (52)

Aslı Erdoğan, Türkçe edebiyatta alışılagelmiş Doğu-Batı karşıtlığına sığmayacak mekân seçimiyle estetik özerkliğine de güç katar. Erdoğan'ın bir dönem yaşadığı Rio'yu romanının mekânı yapmasını Jale Parla, "Modernizmden Postmodernizme Türk Romanı" başlıklı yazısında, postmodernizmden öte postnasyonalist bir tavır olarak değerlendirir. (419)

Leylâ Erbil'in 2001 yılında yayımlanan *Cüce* adlı novellası Türkçenin zirve metinlerinden biridir. *Kırmızı Pelerinli Kent*'te olduğu gibi *Cüce*'de de kadın özgürlüğü, delilik ve kadın yazar olmak meseleleri birleşir. *Cüce* de iç içe aynı adlı iki kitaptan oluşur: Hem Leylâ Erbil'in hem de Zenîme Hanım'ın yazdığı metni toplayıp ona "Cüce" adını veren Leylâ Erbil adlı anlatıcının kitabı. Zenîme, ülkesinin dışındaki pek çok yerde bulunup yaşamış, "Hiçlik" adlı İngilizce bir roman yazacak kadar başka dilde de ikamet etmiştir. Bedeniyle de zihniyle de özgürleşme olanaklarını zorlayan Zenîme, yaşlılığında ana-ata evindeki inzivasında, başka bir kadın yazara emanet edeceği benzersiz metnini yazmıştır. Sanki "özgür kız" imgesine yakından bakmış, bunun imkânsızlığının tarihsel sebeplerine odaklanmıştır. Erkeklerle kadınlar arasındaki kanlı bir savaşın kaybedilmesi varsayımından hareketle kutsal kitaplar ve mitolojideki palimpsest katmanları ortaya çıkarırcasına anasoylu toplumun özgür, güçlü kadınlarına; cinslerin barış içinde yaşadıkları döneme varmıştır.

Deliliği "delirmiş bir dünyada normallik hâli" olarak tarif eden Leylâ Erbil, yazarlığının ilk döneminden itibaren deliliği edebî bir yöntem olarak kullanır. "Edebiyatta delilik" ile "edebî delilik" arasındaki farkı Hilal Aydın, *Toplumsal Cinsiyet ve Estetik Özerklik Bağlamında Türk Edebiyatında Delilik ve Kadın* adlı çalışmasında şöyle açıklar: "Bu fark, deliliğin karakter ve tema bağlamında işlenişi, başka bir deyişle deliliğin edebiyat malzemesi kılınışı ile bizzat edebiyatın edebî delilik olarak nitelendirilebilecek kendi 'deliliğini' üretmesi ve bunu da öncelikle özerkleşme eğilimindeki dil ve anlatım yapısıyla gerçekleştirmesidir." (30) *Cüce*'deki delilik, deli bir kişi ya da kişilerin varlığı biçiminde değil, delirmiş bir dil olarak karşımıza çıkar.[2]

Cüce'de kadın yazarların yazarlık tavırları, Zenîme'nin verdiği sayfalar hakkında yorum yapan Leylâ'nın sözleri dolayısıyla ortaya serilir: "[N]e denli üstün bir yazın adamı olduğunuz anlaşılıyor" diyen Leylâ'ya Zenîme, "yazın adamı değil, kadınıyım ben! Anlayacaksın tümünü okuduğunda!" (xiv) sözleriyle itiraz eder. *Cüce*'de bir kadın yazarın metnini düzenleyip açıklığa kavuşması için çerçeveleyen başka bir kadın yazarın varlığı, mesafe, kötülemeye varan eleştiri, kıskançlık ve horgörüden muaf olmasa da kadın yazarlar arasındaki kız kardeşlik duygusunu, bu oluşunca dilde açılan dişil alanı göstermesi bakımından önemlidir. Zenîme'nin kolay anlaşılmayan dilini eril dile tercüme edercesine bir not yazıp Zenîme'yi anlatan Leylâ, bir yandan isimsiz metne, içindeki erkek figürü öne çıkararak "Cüce" adını verir; diğer yandan bunun altını oyarcasına "Zenîme'ydi adı." sözünü etkisi giderek güçlenip metinde sürekli çınlayacak hâle gelesiye dört kez tekrarlar. Leylâ'nın bu metni inşa edercesine düzenleme sebebi Zenîme'nin ölümüdür. Bir kenara atığı kâğıtları Zenîme Hanım'ın intiharından sonra onu anlayabilmek ve bir görevi yerine getirmek dürtüsüyle ortaya çıkarır. Üstelik nottan takip edilebildiği kadarıyla Leylâ'nın üslubu giderek Zenîme'ninkine yaklaşmaktadır. Zenîme'nin delirtip dişil imkânlarına doğru genişlettiği dilin eşiği, *Cüce*'nin sıfır noktasını oluşturur.

DUYGU ASENA'NIN BEDENLERİNE SIKIŞMIŞ KADINLARINDAN ŞEBNEM İŞİGÜZEL'İN YERSİZ YURTSUZ KADINLARINA

Duygu Asena'nın romanlarında kadın bedeninin günün standart güzellik ölçütleriyle değerlendirilmesi; kadının böylelikle kendinden hoşnut ya da kompleksli olması çokça rastlanan bir durumdur. İlk baskısı 2003 yılında yapılan *Aşk Gidiyorum Demez* adlı romanının akademisyen kadın anlatıcısı, bedeniyle barışık değildir. Eşini kaybettikten sonra geçmişini sorgulamaya başlar; çok yakışıklı olduğunu sıklıkla vurguladığı, bir trafik kazası sonucu yatalak olarak yaşamını bir süre devam ettirmek zorunda kalan kocasına bakarak adeta "annelik" yaptığı süreçte de anlatıcının aklında temel bir soru vardır: Kilolu, beyaz saçlı aynaya her baktığında kendisini beğenmeyen bu kadınla kocası neden evlenmiştir? Anlatıcı eşini kaybettikten sonra kendi mutsuzluğunu, kendisinden yaşça küçük iki kadın arkadaşının ilişkilerindeki sırları öğrenip onlara öğütler vererek gidermeye çalışır. Bir çeşit "Güzin Abla" misyonu üstlendiği bu dönemi kadın dayanışması olarak değerlendiremeyeceğimiz açıktır. Romanın sonunda iki kadının ve sevgilileri/eşlerinin akıbetlerini okuyucu bilmez; düğümü çözülen tek kişi anlatıcıdır. O da akademisyen bir arkadaşıyla, karısı onu aldattığı için ayrılmak zorunda kalmış, roman boyunca yakışıklı olmadığı sürekli vurgulanan kişiyle birlikte olmayı tercih eder. Bedenin değerinin verili ölçütlerce belirlenmesine itiraz edilmeden, yani bedenle düşünme ve hissetme gerçekleştirilmeden yaşanan cinsel özgürlüğün, özgürlükle ilişkisi olup olmadığı büyük bir soru işareti olarak kalır. Yazmak ise bu soruların derinlemesine tartışılabileceği bir alan sunması bakımından hayati değer taşımaktadır.

2000'lerin popüler feminist kadın yazarı olarak adından söz ettiren Duygu Asena'ya karşılık kadının bedeniyle ilişkisini bambaşka boyutlara taşıyan ve verili güzellik ölçütlerine bağımlı kalmayan metinleriyle Şebnem İşigüzel, daha katmanlı bir feminist bakış sergiler. Ona göre yazmak bir taraftan kaçış, sığınma, bir taraftan da yıkımı beraberinde getirir. Yıkım, yeniden inşayı zorunlu kılar; delilik de bu inşa sürecinde rol üstlenebilir. Şebnem İşigüzel'in 2004 yılında yayımlanan romanı *Çöplük*, deliliğe yer açan bir romandır. Leyla ve Yıldız adlı iki kadının hikâyesine odaklanan *Çöplük*'te Leyla satranca, Yıldız ise yazıya sığınmıştır. Satranç ve yazıyı kurgu ve oyun ilişkisi dolayısıyla birbirinin dengi gibi düşünmek de mümkündür.

Rusya'da sevgisiz bir evde özellikle annesinin şiddetine maruz kalarak büyüyen Leyla, Kasparov'la birçok maçta birlikte oynayacak kadar satrançta ilerlemiştir. Ne var ki anne ve babasının bir trafik kazasında vefatıyla Türkiye'ye dönmek zorunda kalır. Amca ve yengesinin onu Bebek Otel'e yerleştirerek sorumluluklarından kurtulduklarını düşünmeleri, otelde alkol sorunu yüzünden ailesi tarafından burada yaşamaya mahkûm bırakılan Haluk'la tanışıp evlenmesi, Haluk'un ailesinin evine yerleştikten sonra onu da bir trafik kazasında kaybetmesi Leyla'nın hayatını belirleyen olaylardır. Eşinin ölümüyle yurtdışında katılacağı turnuvaya gitmesi hem ailesinin hem de bürokrasinin engeline takılınca Leyla'nın satranç hayatı sonlanır. Bu durumda evin ve yurdun sınırlayıcı alanlarının ötesine çıkar; önce sokaklara, ardından çöplüğe sığınır.

Romanın diğer kişisi Yıldız, *Kurtlar*'da olduğu gibi yazmaya uğraşır; ama bir yetersizlik ya da isteksizlik duygusunu sürekli içinde barındırır. Ünlü bir orkestra şefi olan Eşref Şefik Karacan'ın hayat hikâyesini yazmaya savaştıkça aslında kendi derinliklerine de iner ve yavaş yavaş "normalliğini" kaybetmeye, başkalaşmaya başlar. Yıldız'ın yazma ediminin karşısında, zıt ikizi olarak nitelendirilebi-

Aslı Erdoğan. Kadın özgürlüğü, delilik, edebi delilik...

lecek İpek Tüter yer alır. O da Yıldız gibi Şef'in hayat hikâyesini yazmaktadır. Yıldız bu biyografi uğruna işini terk etmiş ve kabuğuna çekilmiştir. Oysa İpek Tüter mutludur, yaşamı kolaydır, gerçekçidir ve biyografide çok hızlı ilerlemektedir. Yıldız haset ettiği İpek Tüter'in elinden bu kitabı yazma gücünü almak için onun oğlunu kaçırır. Herkese olduğu gibi bu çocuğa da nasıl davranacağını bilemediğinden ona eziyet eder. Sonunda çocuğu sokakta bir yere bırakır; kendisi de bir daha eve dönmemek üzere sokaklarda yaşamaya karar verir. Eve dönmekten ve muhtemelen yazmaktan vazgeçmek, burada bir tür kurtuluş olarak da değerlendirilebilir: Acı veren bir kurtuluş! Çünkü kendisini mutsuz eden hayattan kaçış, ancak o yaşamın içindeki tüm pratiklerden kaçışla mümkündür. Sokak, geçmişte yaşadığı tüm kötülükleri, özellikle annesi ve akademik çevrenin açtığı yaraları silmeye çalıştığı yer olarak da belirir. Yazmak, onun ne olmak istemediğini ortaya çıkaran bir deneyim hâline gelir; geçmişiyle yüzleşme, kötülük sınırlarını yeniden tanımlama (Şef de ona cinsel istismarda bulunarak kötülük yapmıştır) ve muhtemel bir hafızayı silme edimi için rutin dünyayı terk etme imkânı sağlar. Yıldız konfor alanını elinin tersiyle iterek sokağın arındırıcı gücüne sığınır. Leyla ise tüm zorluklarına rağmen geçmişinden kaçış arzusuyla çöplükte yaşamıştır. Amca ve yengesinin "kurtarıcı" misyonunu reddedip normal hayat sınırlarını ihlal eden Leyla, sonunda bu ihlali yaşamın sınırlarına vardırarak intihar eder.

Leyla ve Yıldız, ne "özgür kız"dır ne de delilik alanının imkânlarından yararlanan roman kişileridir. Yazmak, Yıldız'ı onaran değil, onu pek çok suça sürükleyen zorlayıcı bir süreçtir. Ancak tüm bu maceraları irkiltici, delice bir tarzla yazan *Çöplük* yazarı, bu süreçlerin dolambaçlı diyalektiğini metniyle ortaya koyar.

LATİFE TEKİN'İN DELİ VE BİLGE KADINI MUİNAR'DAN *HATİCE MERYEM'İN* BEYEFENDİ'SİNE

Latife Tekin'in 2006 yılında yayımlanan *Muinar*'ı ise deliliği bilgeliğin ön koşulu olarak görür ve yaratma edimini ancak delilik üzerinden gerçekleştirir. Metnin anlatıcı kadınına yazılarını yazdıran "Topraklarından saçlarına delinin teki" (10) olan, anlatıcıyı seyahatlere çıkararak kendi benliğine kavuşmasını sağlayan Muinar'dır. Bu, asırlardır yazma ilhamı veren bilge kadın, bu sefer de anlatıcının ilham kaynağı olmuş, dişil bir dili konuşturmaktadır. "'Sana o yazıları kim yazdırıyor biliyor musun? Ben yazdırıyorum', diyor, hep içimdeymiş gibi" (20) "'Kıl dolaştırır gibi karalama kâğıtlarını öyle, her dilin bir harfi lanetlidir, bildiğim bir şey var ki, keçe yay altına diyorum sana'" ... "K harfinin uğursuz titreşiminden korurmuş bu beni." (20) Muinar, nasıl yazılacağından ne yazılması gerektiğine kadar her konuda akıl veren, Anadolu'nun tüm zengin değerlerini içinde barındıran, top-

lumsal eşitsizliğe, insani kirlilik ve körlüğe karşı en ağır eleştirileri getirip kadın bilinçlenmesini sağlayan bir bilge kadın olarak 2000'lerin aradığı kadın dayanışmasını gerçekleştirmeyi başarır.

Kadın dayanışması ve kız kardeşlik ruhunu kadın yazarlar arasında da arayıp kuran feminist tavrıyla Hatice Meryem, 2000 sonrası ürün veren yazarlar arasında dikkati çeker. 2002'de *Sinek Kadar Kocam Olsun Başımda Bulunsun* adlı kitabında özgür ve yazar bir kadının erkeğe bağımlı kadınlık hallerini anlamak için çeşitli kadınların yüreklerinin ve zihinlerinin içinden geçen tavrıyla karşılaşırız. Hatice Meryem, kitabın tanıtım ve okuma etkinlikleri sayesinde ataerkil düşünme biçimlerinin dışına hiç çıkamayan kadınlarla buluşup metnini bir eğitim gerecine dönüştürme şansı da yakalamıştır. Kadının eş olma hallerinden anne olma biçimlerine geçilen *Aklımdaki Yılan*'da toplanan öykülerde kutsal annelik miti kurcalanır. Kadınlar arası düşmanlık ve rekabet, anneden kızına aktarılmayan kadınlık bilgisiyle ilişkilendirilir. Aktarılan ataerkil miras, yabancılaştırma yoluyla, muzipçe, mizah ve delilik dilinin imkânlarıyla görünür kılınmaya çalışılır. *Beyefendi*'de bu çabaya eril bir kategori olan dile alternatif, dişil bir dil yaratma uğraşı eklenir. Bu çabayı metindeki "kelime" sözcüğünün vurgusu ve anlam genişliğinden takip etmek mümkündür.

Virginia Woolf, *Kendine Ait Bir Oda*'da tamamen ataerkil bir toplumun içinde kıpırdamaları olanaksızken büyük bir yetenek ve tutarlılıkla kitaplarına sarılan Jane Austen ve Emily Brontë için "[o]nlar erkek gibi değil kadın gibi yazdılar." (81) der. Sürekli kadınları örseleyen, "söz konusu beyefendinin uygun bulduğu sınırlar içinde kalmalarını söyleyen o sese bir tek onlar kulaklarını tıkadılar," (82) diye ekler. Woolf, tek bir şiir yazamadan genç yaşta ölen Shakespeare'in hayalî kız kardeşinin bütün kadınların içinde yaşadığına inanır. Kadınlara onun sesi olma görevi verir: "...yalnız başımıza yol aldığımızı, ilişkimizin sadece erkekler ve kadınların dünyasıyla değil, gerçeklerin dünyasıyla olduğunu bilirsek, o zaman fırsat doğacak ve Shakespeare'in kız kardeşi olan ölü şair kaç kez çıkarıp bıraktığı bedene bürünecektir." (123) *Beyefendi*'yi Virginia Woolf'un vasiyeti doğrultusunda hem bu nobran beyefendilere delice bir dille verilen cevap hem de Shakespeare'in şair kız kardeşinin sesi olmak üzere şiir araçlarından yararlanılarak oluşturulmuş bir metin olarak okumak mümkün.

Pelin Buzluk. İlk kitabının adı hem ilaç hem zehir: Deli Bal.

PELİN BUZLUK'TA "ÖZGÜR KIZ"DAN ÖTESİ

Pelin Buzluk 2010'dan bu yana yayımladığı üç kitabında hem düşsel alanla delilik dilini birleştiren hem de toplumsal cinsiyet meselelerine değinen bir öykü evreni kurar. İlk kitabı *Deli Bal*'da (2010) yer alan "62 Tavşanı", altmış iki yaşına gelen babaların öz çocukları tarafından öldürülmesinin nüfus planlaması ve su kullanımı-

nı düzenlemek için yasal olduğu distopik bir dünyayı işler. Babasını öldürmeye hazırlanan anlatıcının cinsiyetinin belirsizliği öykünün baba-oğul çatışması olarak okunmasına sebep olmuştur. Pelin Buzluk, Nuray Önoğlu'na verdiği röportajda anlatıcısını babanın kız çocuğu olarak kurguladığını belirtir (2016). Edebiyat tarihinin baba-oğul çatışması olarak oluşturulduğu dikkate alındığında baba-kız çatışması biçiminde kurgulanan bu öykü çok önemli bir yere sahiptir. Kız, babasını silah kullanarak değil, sarılarak öldürür. Daha doğrusu zaten korku içindeki baba, kızının kendisine sarılması karşısında korkudan ölür. Kızın babaya yönelik çift değerliliği de öldürme eylemindeki belirsizlik de çok çeşitli okumalara açıktır.

Deli Bal'daki "Sürek" ve *En Eski Yüz*'deki (2016) "Ortanca Oysa..." öyküleri eşcinsel oldukları için ölümle cezalandırılan kişilere odaklanır. *Kanatları Ölü Açıklığında* (2012) kitabındaki "Sekizli'ye Hediye" Mary Meryem'e ayrı düşerlerken aşkının göstergesi olarak sekiz parmağından birini kesip hediye eden Pakistanlı kadına, Meryem'in vasiyeti üzerine küllerini ve fotoğraflarını götüren erkek anlatıcının ağzından anlatılmıştır. *En Eski Yüz*, beden anlatılarının "özgür kız" imgesini aştığı pek çok öyküyü içerir. "Tozlu Cennet"in hamile anlatıcı kadını aynı zamanda çocukluk arkadaşı olan eşi Yıldırım'a yazdığı mektupta asıl sevdiğinin çocukluğundan beri Yıldırım'ın ikiz kardeşi Yıldız olduğunu itiraf eder. Bebeğini Yıldız'la birlikte büyütmek için evi terk eden kadın, Yıldırım'a isterse onlara katılabileceği alternatif bir aile modeli önerir. "Başka Esnada" kırk yaş bilinciyle on yaş bedeninin çaprazlandığı, böylece bedenin bir hapishane olarak duyumsanmasına çözüm arandığı bir öyküdür. Çocukluktaki cinselliğe yönelik merak ve cinselliğin kadınca bir dille anlatılması da Pelin Buzluk edebiyatının özgün yönlerinden biridir. "Deray"da kayıp kadın arkadaşının hayalini bir tren yolculuğunda gören kadın anlatıcı, o hayali, erkek edebiyatının erotik kadın bedeni anlatılarına alternatif biçimde kurgular. "Yaz Geldi" ergen kız bedenindeki değişimlerin içeriden bir anlatısını verir. Tüm bu beden anlatılarının dışında "Ağırlama" öyküsünde şiddet ve tecavüzü normalleştirmiş erkeğe karşı, korkuya rağmen kurulan kadın dayanışması ve cezalandırma; delilik dilinin imkânlarıyla anlatıldığı için özel bir öneme sahiptir.

SONUÇ

"Özgür kız", deli ve yazar kadın imgelerinin varlığını göstermek için kaleme alınan bu yazıda, feminist kimliğini ilan eden Erendiz Atasü, Duygu Asena, Şebnem İşigüzel, Latife Tekin ve Hatice Meryem'in yanı sıra feminist olmadığında ısrar eden Peride Celal, kendisine vurulan anti-feminist damgasını "Evet, feminist değilim," diyerek karşılayan İnci Aral, kendisini tam bir feminist saymayan Leyla Erbil gibi yazarlara yer verilmiştir. Feminizmden ziyade Queer teoriyle birlikte düşünebileceğimiz Aslı Erdoğan ve Pelin Buzluk da bu imgelere yer veren yazarlardır. Özellikle aşk romanlarıyla tanınan Peride Celal, her ne kadar feminist olmadığını iddia etse de *Kurtlar*'la Julia Kristeva'nın feminizmi anlatmak için, "Kadınlar, kendilerinin bir diriliş, toplumun ise bir cinayet olarak gördükleri isyana kalkışıyorlar," (18) cümlesini doğrular nitelikte bir roman ortaya koyar. Leyla Erbil, toplumsal eşitlik mücadelesi veren Marksist bir yazar olmakla birlikte kadın sorununu devrimden sonraya bırakma kolaycılığına düşmez. İlk öyküsü "Uğraşsız"dan itibaren her metninde kadınların sıkıştırıldıkları alanı sorgulayan feminist bakıştan faydalanır. İnci Aral, Suna karakteriyle Simone de Beauvoir'ın *İkinci Cins*'teki "Sevdalı Kadın" çözümlemesini üç farklı ilişkiyle örnekleyip sonunda "Bağımsız Kadın"a doğru yol alan bir karak-

ter çizer. Erendiz Atasü, erkek egemen zihniyetin kadınlar üzerinde kurduğu baskıyı, bu baskı karşısında ve toplumsal kodlar çerçevesinde direnemeyen kadınların önce boyun eğmeye mahkûmmuş gibi yaşadıklarını, dayanışmaya başladıktan, kendi kendilerine yetebileceklerini fark ettikten sonra ise verdikleri özgürlük mücadelesini anlatır. Duygu Asena özellikle 1980'lerden itibaren satış rakamları hızla artış gösteren *Kadınca* dergisi ve romanlarıyla feminizmi popülerleştiren bir yazar olarak akıllarda kalır. Kendisini feminist bir yazar olarak tanımlayan Şebnem İşigüzel, romanlarında boyun eğmeyen, asi kadın kahramanları aracılığıyla hem insan hakları ve feminizm mücadelesi veren kadınlara borç ödediğini hem de feminist mücadele için ilham verecek kişiler yarattığını söylemektedir. Özellikle madun kadınların sesi olan Latife Tekin, *Muinar*'la ekofeminizme dair de katkı sunar. Feminist yazarlardan Hatice Meryem, metinlerindeki mizahi tonla feminist kahkahanın dil alanını genişletir. Aslı Erdoğan ve Pelin Buzluk ise queer teorinin feminizmi etkileyen ve dönüştüren yaklaşımıyla akraba metinler üretirler.

Kadınlıkla ilgili meseleleri işleyen yazarlar, feminist düşünüşe hizmet etmek niyetini taşımasalar da toplumsal cinsiyetle belirlenen kadınlık rollerine sığamayışı anlattıkları noktada feminist tavırdan azade kalamazlar. Solcu kimliğin feminizmi küçük burjuva şımarıklığı olarak gördüğü yıllar boyunca kendini feminist olarak tanımlamak zor olmuştur. Öteden beri tek bir feminist kuramdan ziyade feminist yordamlar olarak kendine yol bulan düşünüş, 1990'larla birlikte mücadele alanını ve çeşitliliğini gittikçe büyütmüştür. Bunun sonucu olarak 2000'lerden bu yana feminist kimlik gururla taşınabilmektedir. Feminist edebiyat eleştirisinin eski kuramsal anlayışları sarsan etkisi de hesaba katıldığında 2010'lu yılların, kadın yazarları feminist ürünler vermeye ittiğini söylemek abartılı olmaz. Feminizme mesafeli durmayan bazı kadın yazarlar, popüler bir konu hâline gelen kadına yönelik şiddeti patetik bir tavırla işlemektedirler. Ancak bu çalışmada, konularıyla değil dili kullanma biçimleri ve imge üretimindeki yenilikleriyle ön plana çıkan yazar ve metinlere odaklanılmıştır.

Romanlardaki imge üretimi sinemanın icadından sonra ondaki görsellikten epeyce beslenerek yol almıştır. Günümüzde ise çağdaş sanat, diğer sanat dallarını, yanı sıra da felsefeyi ve sosyolojiyi etkileyen bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadının hem kendisinin hem de başkalarının bedenleriyle ilişkisi, kadın yazarların daha çok uzun yıllar kurcalayacakları temel bir izlek olacak gibi durmaktadır. ❐

DİPNOTLAR

1 Hande Öğüt, "Edebiyatta Feminizm ve Feminist Edebiyat Eleştirisi" adlı makalesinde bu yazma biçimini kendi yazarlık sürecinde keşfeden Ursula L. Guin'e göndermede bulunur.

2 Deliliği başlığına taşıyacak kadar işleyen bazı metinlerin bu yazıda değerlendirilmeme sebebi dilde sınırları ihlal etme özelliği taşımamalarıdır: Ayfer Tunç'un *Bir Deliler Evinin Yalan Yanlış Anlatılan Kısa Tarihi* ve Mine Söğüt'ün *Deli Kadın Hikâyeleri* adlı kitapları, edebiyatta delilik örneklerindendir. Menekşe Toprak'ın *Temmuz Çocukları*'nda ise delilik bir başlık olarak kullanılmamakla birlikte romanın önemli unsurlarındandır. Kendisine daha özgür bir hayat biçmeyi başarmış ve ara ara iç hesaplaşmasını yazarak gerçekleştiren anlatıcı Aysu, kendisi kadar şanslı, özgür olmayıp deliren kız kardeşinin hikâyesine uzak kalır. Onun deliliğini metinsel bir imkân olarak kullanmak yerine intiharının gerekçesi sayıp işlemez.

"Aşkımın Mezarı" yahut Popüler Edebiyatın Köşe Taşı Kadın Yazarlardan Feminist Söz Çıkar mı?

DİDEM ARDALI BÜYÜKARMAN

Halit Ziya genç bir yazarken, "Aşkımın Mezarı"[1] başlığı altında yazdığı ilk edebî yazısını Muallim Naci'nin edebiyat sayfasını yönettiği dönemin önemli gazetelerinden *Tercüman-ı Hakikat*'e yollar. Muallim Naci bu mensur şiiri basar, ancak başına "Mezarda aşk aramak, ölüde can aramaya benzer" müstehzi notunu da eklemeyi ihmal etmez. İşte bu nedenledir ki Halit Ziya, Muallim Naci'den hiçbir zaman hoşlanmamıştır. Bu duygunun kaynağını da *Kırk Yıl*[2] adlı hatıratında anlatır.

Edebiyat tarihlerinde popüler aşk romanları altında kategorileştirilen romanlarda feminist söz aramak da bana Muallim Naci'nin bu notunu hatırlattı.

Özellikle Muazzez Tahsin Berkand ve Kerime Nadir elinde şekillenmiş popüler aşk edebiyatı,[3] 1930'lardan itibaren çok üretilen ve çok okunan bir edebiyat olayıdır. Dönemin gazeteleri arasında tefrika yarışlarına ve şiddetli rekabete neden olmuştur. Araştırmacıların tespitine göre Muazzez Tahsin Berkand ve Kerime Nadir, telif ve adapte 100'ün üzerinde aşk romanı kaleme almışlar ve bu romanların birçoğu da Yeşilçam tarafından senaryolaştırılıp filme çekilmiştir.

Bu eserleri sadece belli bir zevke, yani kadınların basit duygularına hitap eden eserler olarak değerlendirmek ki bu yargının içinde erkek eleştirmenlerin sesini duymamak imkânsız, onların temsil ettikleri dönemi ve yapmış oldukları etkiyi fazlasıyla gözden çıkarmak, belki de ıskalamak olur.

Bu yazıda Muazzez Tahsin ve Kerime Nadir'in telif eserleri merkezinde popüler aşk romanlarında feminist bir bakış açısı olup olmadığı incelenmeye çalışılacak.[4]

En sade, en basit, en kestirme yoldan feminist hareketi nasıl tanımlar, temel amaçlarını nasıl sıralayabiliriz? Feminizm kadınların tüm alanlarda geri planda kalmışlığını, ezilmişliğini, yok sayılmasını tarihsel bir bakış açısıyla, yüksek sesle dile getirip itiraz etmektir. Feminizm cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürüyü ve baskıyı sona erdirmeye çalışan bir harekettir.[5] Chimamanda Ngozi Adichie'nin, *Feminist Manifesto* kitabı en açık biçimde feminist tavrın ne olduğunu listeler: Kadın önemlidir. Bu önem belli koşullara, davranış kalıplarına bağlı değildir. Her kadın eşit ölçüde önemlidir. "Erkektir yapar" düşüncesi, her durumda en sakat düşüncedir. Erkeklere hak olan kadına da hak olmalıdır. Anne, iyi eş, iyi evlat ya da vatandaş gibi sıfatlara ihtiyaç duymadan kadınlar tam birey olma hakkına sahip olmalıdır. Çalışma hayatına katılmak herkesin hakkıdır, evlilik ya da çocuk buna engel olamaz. Cinselliğin kontrolü kadına dayatılmamalıdır. Evlilik kadınlar için bir ödül ya da başarı değildir.[6]

Popüler aşk romanlarını çağdaş feminist bakış açısıyla değerlendirecek olursak yeterince toplumsal cinsiyet kodlarını eleştiren, kadın meselesini ele alan romanlardır diyebilir miyiz? Ya da bu romanlardan bunu beklemek doğru bir yol mudur? Popüler aşk romanları yazıldığı dönemde okuyucusuna kadınlık konusu çerçevesinde ne sundu?

Kültürel çalışmalar açısından bakıldığında "popüler kültür metinleri, toplumsal cinsiyet üzerine müzakerelerin yapıl-

dığı ve toplumsal cinsiyet temelli kimliklerin çelişkili kültürel temsillerinin yeni koşullara uyarlandığı, değiştirildiği, yeniden oluşturulduğu ve üretildiği alanlardır."[7] Bu doğrultuda Cumhuriyet sonrası kadına bakış ve kadının toplum içinde konumlandırılışına bakmak gerekir.

Türkiye'de örgütlü kadın hareketi Meşrutiyet sonrası kadınların bir araya geldikleri yardım dernekleri sayesinde gelişti.[8] Özellikle Birinci Dünya Savaşı sonrasında cephe gerisinde, hatta cephede aktif rol oynamış kadınlar hem Avrupa'da hem Türkiye'de yeniden evlere kapanmak yerine çalışma hayatında yer almak, seçme ve seçilme haklarını elde etmek mücadelesi verdiler. Bu isteklerin en somut karşılığı Nezihe Muhiddin önderliğinde gelişen Kadınlar Halk Fırkası olayıdır.[9] Nezihe Muhiddin'in devlet eliyle bertaraf edilmesi ardından Türk Kadın Birliği'nin başına devlet destekli kadınların gelmesi sağlanmıştır. Türk Kadınlar Birliği 1935 yılında Uluslararası Kadınlar Birliği Kongresi'ne ev sahipliği yapar ve dönem başkanı olarak açılış konuşmasını yapan Latife Bekir'in görüşleri erken Cumhuriyet yıllarında kadın hareketinin nasıl şekillendi(rildi)ğini ve devlet eliyle feminizmin nasıl işlediğini göstermesi açısından önemlidir. Latife Bekir kendisini, "Yalnız erkeklere mahsus olan medeni ve siyasal bütün haklardan büyük Şefimiz Atatürk'ün sayesinde bugün müstefit bulunan Türk kadınlığının mümessili" olarak tanıtır ve sözlerine şu şekilde devam eder:

> *Türkiye'de harem haricinde hiçbir içtimai kıymeti olmayan ve yıllık ananeler içinde büyütülen Türk kadını, Atatürk tarafından kendisini boğmakta olan örtüyü atmaya ve erkeğin yanında müstahak olduğu mevkiini almaya davet edilmiştir. Bundan böyle Türkiye'de kadınlık amelesi yoktur ve burada erkek gibi kadın da bir tek şefin idaresi altında memleketin iyiliği için çalışmaktadır.*[10]

Nitekim kongreden iki hafta sonra Türk Kadınlar Birliği olağanüstü toplanacak ve kadınların bütün haklarının eksiksiz olarak verilmiş olmasından dolayı kadınların ayrıca bir teşekkül halinde çalışmasına sebep kalmadığı gerekçesiyle kendini feshedecektir. Kadın hareketinin kendini bu şekilde lağvetmesi anlamlıdır. Kadın, kendisi için mücadele vermiş onu esaretten kurtarmış olan erkeğe minnetlerini sunmalıdır. Kadının görevi modern dünyada yeniden tanımlanmıştır: Görevi kutsal ailenin koruyucusu olmaktır, görev yeri ise evidir.[11]

Falih Rıfkı da kadınlara seçme ve seçilme hakkının tanınmasının ardından şunları yazacaktır:

> *Kadının başlıca işi evidir. Evden artabilen kadındır ki dışarı işi arayabilir. Bir aile için kazanan erkekten, öteki ev mekanizmasını ev kazancına uyduran kadından mürekkep aile: ilk isteğimiz budur...*[12]

Bunu isteyen çoğul grup elbette iktidarı elinde tutan ve erkeklerden oluşan gruptur. Kadınların eğitimli olmasını isteyen Cumhuriyet'in erkek kurucuları, iş kadınının çalışma yaşamına katılmasına gelince aynı destekleyici tavrı devam ettirmezler. 1937 yılında *Tan* gazetesinde Ahmet Emin Yalman, kadınların ancak belli meslek guruplarında çalışabileceğini beyan etmektedir: "...gezmek, görmek, tabiat âleminde araştırmalar yapmak hususunda erkekler kadar müsait vaziyetleri yoktur. Kadınlar tabii ki belirli bazı mesleklerde başarılı olurlar. Öğretmenlik gibi..."[13] Öğretmenliğin yanında hemşirelik, sekreterlik, gibi meslekleri de eklemeyi unutmayalım. Bu meslekler şefkat, bakım, özveri gerektiren meslek gurupları olduğu için annelikle ilişkilendirilmeleri de kaçınılmazdır.

Bülent Somay, "Popüler kültür, popüler edebiyat her zaman çağın ruhunu taşımaya, yüksek sanat/edebiyat eserlerin-

den daha fazla adaydır"[14] yorumunu yapar. Bu şartlar altında popüler aşk romanlarının çok okunduğu 1930 sonrası Türkiye'de çağın ruhu; kadına sana biz özgürlük verdik, seni biz kurtardık demekte; yapacağı işleri tanımlamakta, nerede ve nasıl davranmasını dikte ettirmektedir. Özellikle kadın okuyucuya hitap ettiği düşünülen popüler aşk romanlarında ana mesele "kadının kendi koymadığı, üzerinde hiçbir denetimin olmadığı kurallara kendini uyarlayabilmesidir."[15]

Ömer Türkeş de popüler aşk romanlarını Cumhuriyet kuşağının adab-ı muaşeret manifestoları olarak değerlendirir. Özellikle tek parti döneminin hâkim olduğu yıllarda kaleme alınmış bu romanlarda mevcut politik baskılardan ya da ekonomik sıkıntılardan hiç söz edilmemesine dikkat çeker.

> *... ama aşk romanlarında tarif edilen gençlerin zihninde ne düzen ne hükümet ne de toplumsal sorunlar vardı; onlar, iyilerle kötüler arasında sürüp giden –ama abartılmayan– bir ahlâkî çatışma içerisindeydiler. Kızlı, erkekli, danslı flörtlü eğlenip efendi efendi mekteplerine gidiyor ve aydınlık bir geleceğe doğru yürüyorlardı.*[16]

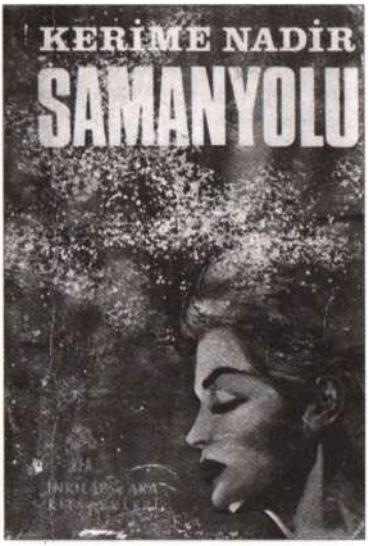
Önemli olan işte bu aydınlık gelecekte kadınlara biçilen roldür. Popüler aşk romanları, şimdi yaşanılan an olmaktan ziyade bir bekleme odası gibidir. Kahramanların geçmişlerinde bir şeyler olmuştur ve saklanması gereken bir gizem gibi tüm roman boyunca karaktere eşlik eder. Bu esrar nedeniyle "şimdide" her şey muğlaktır. Gelecek güzel günler özlenir. Şimdide vakit öldürülür; balolara gidilir, çay partileri verilir, deniz banyolarında eğlenilir. Romandaki tüm bireylerin hayatını değiştirecek ve çok az kişi tarafından bilinen bu geçmişten gelen bilgi ortaya çıkmasın diye zaman geçirilir. Eğer doğru davranılır, yeteri kadar acı çekilir ve sebat edilirse mutlu sona ulaşılabilir.

Popüler aşk romanlarının tekrara dayalı yapısını, alışılmış sözdizimi ve dilin yanı sıra güvenilir bir anlatıcı kullanmalarını Janice Radwey, "her ne kadar okurlar bu eserleri ayrı öyküler olarak algılasalar da bunların kültürel mit işlevi gördüğü"nü[17] belirtir.

Popüler aşk romanlarında kurgunun şematik yapısı değişmez. Ana karakterler olan kadın ve erkeğin –ki erkek karakter genç ya da olgun olabilirken kadın karakter mutlaka genç kız olmak zorundadır– tanışmasıyla gelişen roman, ikilinin başlarda birbirlerinden hiç hoşlanmaması hatta nefret etmesiyle devam eder. Gurur ve önyargıların eşlik ettiği duygu karmaşası sonrası kadın ve erkek sonunda birbirlerini yanlış anladıklarını, hatta birbirlerinden hoşlandıklarını fark ederler. Ancak yakınlaşan çift ya geçmişten gelen ve kavuşmalarını engelleyen bir sır ya da sınıfsal eşitsizlik ve parasızlık yüzünden birleşemezler. Dış nedenlerle gelen ayrılıktan sonra çekilen özlem ve sıkıntıların sonunda kavuşma gerçekleşir. Erkeğin olgun, kadının genç olması şeklinde zaman zaman gerçekleşen yaş farkı ise herhangi bir sorun teşkil etmez. Her hareket ve davranış "dozunda" ise kabul görür ve onaylanır. Aşırılıkların önüne geçilir. Aksini yapanlar cezalandırılır.

Evlilik kurumunun şekillenmesi, kadın ve erkeğin bu kurumda yeri ve görevleri son olarak kadının çalışma hayatında yer alışı aslında birinci dalga feminist hareketin de temel meseleleri olmuştur. Tüm bu girizgâhtan sonra bu çerçevede Muazzez Tahsin ve Kerime Nadir romanları bize ne söyler? Türün adının "aşk" vurgusu göz önüne alındığında kadınla erkeğin duygusal ilişkisine odaklanan bu romanlarda beklenen "mutlu son" evlilikle ilişkilendirilmiştir.

Bu romanlarda evlilik tek kurtuluş ve başarı gibidir. Yazarlar kadınların okumasını destekleseler de eğitim evlilik öncesi bir bekleme zamanı gibidir. Doğru



Kerime Nadir.* Samanyolu. *Mutluluğun formülü: Eğitim, koca.

eşi seçebilmek için olgunlaşma evresi. Evlilikte aranan ruh ve duygu birlikteliğinden ziyade asıl olması gereken sınıfsal denkliktir.

Kerime Nadir'in *Samanyolu* (1940) romanında Zülâl kendisiyle evlenmek isteyen Nejat'a eğitimini yarım bıraktığı için kızar.

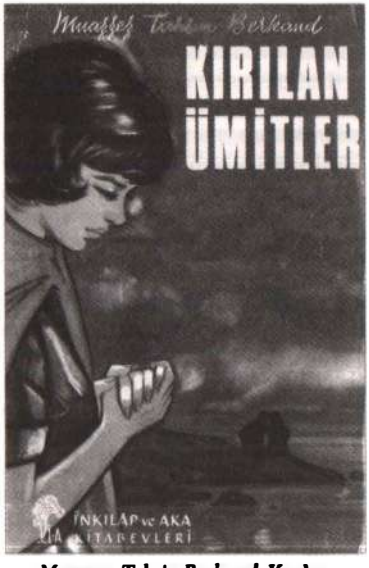
> *"Lakin beni er geç bir izdivaç bekliyordu. Ve ben bunun idealime uygun olmasını gözetecektim. Kocamın mevki ve şahsiyetiyle iftihar etmek, ahbaplarının, arkadaşlarımın arasında gülünç ve küçük düşmemek suretiyle!..", "Ne akla hizmet ettin? Dedi. Nasıl düşünemedin? Kolejde yetişen bir genç kızın kalbini kazanmak için, onun idealine uygun bir mertebeye ulaşmak lazım geldiğini neden kavrayamadın?.. İtiraf ederim ki Nejat, ben biraz hodbinim... Merhametim muayyen bir hududu aşmaz. Sana iktidarım nispetinde acımaktan başka bir şey yapamayacağım için müteessirim"* (s. 59-60).

Kadının arkadaşları arasında gülünç duruma düşmemek için eşinin eğitimi, sahip olduğu mevki önemlidir.

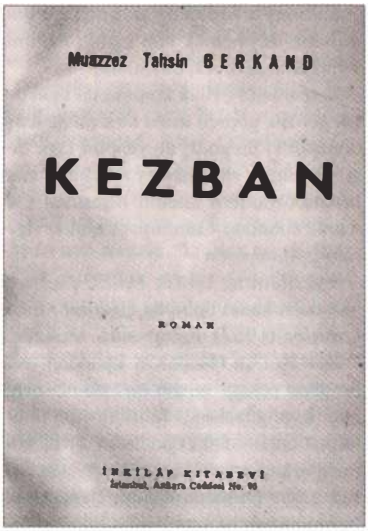
Romanların evlilik kurumu ile ilgili ortak görüşü, görücü usulü ile evliliğe karşı duruştur ki bu görüş de yeni bir tavır değil Tanzimat yazarlarının romanlarından itibaren modern ailenin inşasında Osmanlı elitinden Cumhuriyet elitine devrolmuş bir tavırdır.

Yazarlarımız iyi bir evlilik yapmayı hak eden kadın tipini de çizerler. *Kırılan Ümitler* (1957) romanında Muazzez Tahsin için bu Handan'ın ağzından verilir: "Sen pekâlâ zengin bir adamla evlenebilirsin, güzelsin... Tahsilin, yani umumî malûmatın Seza'dan üstün... Mükemmel piyano çalıyorsun... Resim yapıyorsun... Seni bu meziyetlerinle hangi erkek beğenmez ve istemez" (42-43).

Bu kadın modern Cumhuriyet'in hayal ettiği kadındır. Eğitimli ama soru sormayan, talep etmeyen, çağdaş, güzel giyinen, zevkli, resimden musikiden anlayan



Muazzez Tahsin Berkand*, Kırılan Ümitler. *Evlenilecek ideal kadının meziyetleri.



Muazzez Tahsin Berkand, Kezban. Üniversiteye devam etmesi engellenir.

Avrupai kadın. Çalışmak zorunda kalırsa genellikle şefkatini ve itaatini gösterebileceği meslekleri tercih eden, namusunu koruyabilen ideal kadın.

Kimliğin yeniden inşası noktasında en çarpıcı eserlerden olan Muazzez Tahsin'in *Kezban* (1941) romanında Kezban köyden şehre gelip içinde bulunduğu zengin çevre tarafından aşağılanması sonrası kabul görebilmek için kendini yeniden yaratır. Boğaziçi Lisesi'nde yatılı okurken arkadaşlarından şehirli bir kız olmayı öğrenir, özel hocalardan Fransızca dersleri alır. Liseyi bitirdikten sonra kimya okumak istese de bakımını üstlenen sonradan babası olduğunu öğrendiği Ali Bey'den izin alamaz ama Kız Sanat Mektebi'ne giderek dikiş öğrenir. Romanın sonunda da kendisine kalan para ile bir kadın doğum merkezî açarak oranın idareciliğini üstlenir. Eserde, Kezban doktor olmak yerine parası ile bakım merkezî kuran ve burada parasız, şefkate muhtaç insanlara yardım eden bir melek olarak tasvir edilmiştir.

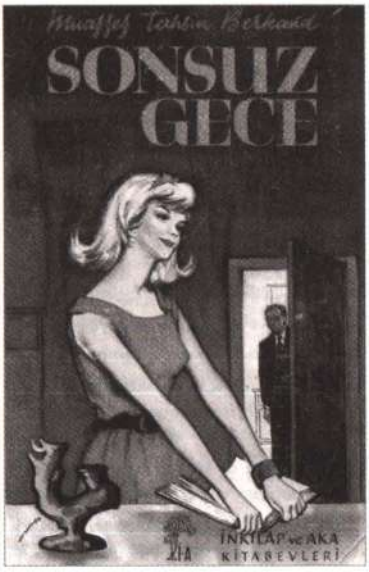
Belli bir eğitimden geçen kadınların hayatlarında edindikleri meslekle ilgili bir kariyer planları yoktur. Muazzez Tahsin'in *Saadet Güneşi* (1944) romanının kahramanı Semra, edebiyat fakültesi mezunudur. Ancak okulu bitirdikten sonra çalışmak onun için bir gaye değil mecburiyettir.

> *Fakülteyi bitirdikten sonra mutlak ve mutlak, birkaç sene olsun çalışmağa mecburum. Annelerimin pek güç durumda olduklarını bildikleri halde Faruk'la hemen evlenip gitmek çok çirkin bir hareket, büyük bir bencillik örneği olur* (s. 228).

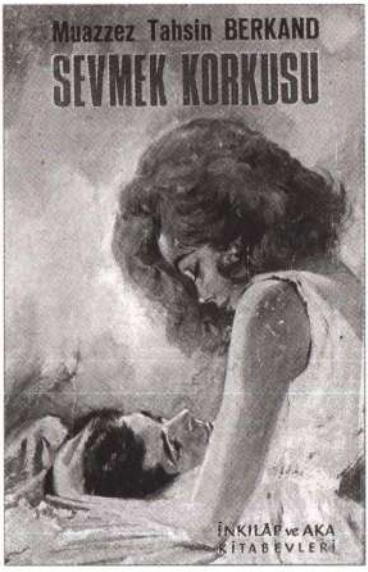
Aynı Semra, okulunu bırak diyen sevgilisine de okulu ona layık olmak için bitirmek istediğini söyler.

> *"Ne olur, gitme Semra. Üniversite tahsilin eksik olsun. Ben seni böyle, olduğun gibi istiyorum." "Sana layık olmak için çalışmalıyım Faruk. Senin yanında küçük kalmak istemiyorum"* (s. 226).

Oku, eğitimli ol ama sakın çalışma. Çalışmak zorunda olmak, kadının yoksulluğunun bir göstergesi gibidir. Çalışan kadın ya mecbur olduğu için çalışıyordur ya da içinde bulunduğu ortamdan kaçmak, saklanmak, başka bir şehirde yaşamak için çalışıyordur. Genel olarak romanlarda çalışma hayatına atılmak kadınlar için bir özgürlük, ayakta kalma başarısı gibi sunulsa da aslında alttan alta çalışmak kadın için ailesini geçindirmek için bir mecburiyet olarak verilir. Ekonomik sıkıntılar ve parasızlık politik değil, sadece ailevi bir şanssızlıktır. *Sonsuz Gece* (1937) romanının Mualla'sı evde özel hocalardan iyi eğitim almış olmasına ve birçok yabancı dil bilmesine rağmen ancak sekreterlik düzeyinde çeviri işleri yapabileceği işler bulabilir. Çalışmak zorunda oluşu da bitmiş aile parası ve bakmakla yükümlü olduğu yeğeni yüzündendir.



Muazzez Tahsin Berkand*, Sonsuz Gece. *Kadınlar bu dünyaya ne için gelir?



Muazzez Tahsin Berkand*, Sevmek Korkusu. *Kadının zekâ ve bilgisi ne işe yarar?

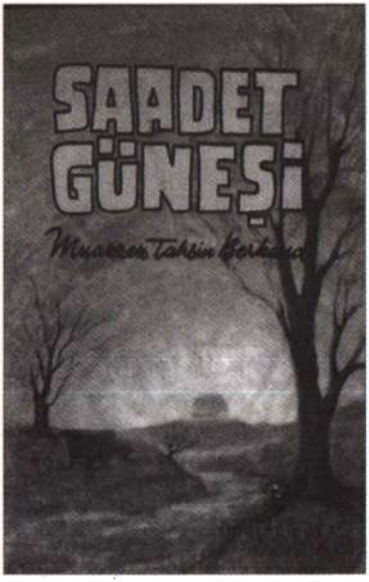
Kadınların kimlikleri ayrışmıştır. Çalışmak ya da özgür olmak isteyen kadın evlenemez ve çocuk sahibi olamaz. Muazzez Tahsin'in *Sevmek Korkusu* (1953) romanında kolej mezunu ve Yüksek Ticaret okulunu bitirip çalışma hayatına atılmış Feriha için üç tip kadın vardır:

> *Bazı kadınlar evlenmek ve ana olmak için yaratılmışlardır; bazıları sadece sevilmek için, bazıları da... Nemide ısrar etti: Sözünü bitirsene... Bazıları da? Buna Nevzat Bey'le ikimiz aynı saniyede, cevap verdik. O: Kendi hayatlarını serbestçe yaşamak için... Derken benim ağzımdan: – Çalışmak için kelimeleri döküldü* (s. 10).

Çalışan kadın aynı zamanda süper kadın da olmak zorundadır. *Sevmek Korkusu* romanında yazar bize bunu açık bir şekilde ifade eder.

> *Evet, zekidir, fakat bu zekâsı ince, kıvrak bir kadın zekâsıdır. Bilgililer, fakat bu bilgisinde de bir kadın için lüzumlu olan bütün teferruat vardır. Onun yazıhanesinde ehemmiyetli çalışırken işleri tedvir ederken görsek, bu tedvir edişinde bir kadın ihatası, bir kadın yumuşaklığı ve bir kadın görüşü fark edeceğimizden şüphe etmiyorum. Akşam işinden çıktıktan sonra ise, onun aklı fikri yeni yapacağı elbisede, alacağı kumaşta, okuyacağı kitapta, göreceği filimdedir. Eve geldiği zaman da onun tam bir ev kadını olduğunu gözlerimle görüyorum: Kollarını sıvayıp mutfağa girerek bir sürpriz hazırlayan, dikiş sepetini önüne koyup el işiyle uğraşan yahut boş saatlerinde çocuklara masal söyleyen bir kadındır* (s. 50-51).

Öyle bir kadın ki çalışan erkeğin omuzlarına yüklenmeyen tüm sorumluluklarını mükemmel yerine getirmek zorundadır. Zekâsı ancak kadınlara has özelliklerde olmalı, bilgisi ise kadın işleri



Muazzez Tahsin Berkand*, Saadet Güneşi. *Fakir ve çaresiz kadın işte çalışır.

ile ilgili olmalıdır. *Saadet Güneşi* romanının kahramanlardan Semra'nın teyzesi de bizlere kadınların sahip olması gereken zekâ ve bilgiyi açıklar:

> *Kadın dediğiniz, yani tam manasıyla kadın denmeye layık bir insanın koynu koltuğu türlü çarelerle doludur. Bunda zekâ kuvvetinin, fettanlığı, güzelliği, zarifliği ve kadının bin bir kuvvetini göz önünden kaybetmemek lazımdır. Bazen bir kahkaha, bazen bir gözyaşı, bazen bir kelime, bir tavır, bir bakış bir erkeği kadına bağlayabilir. Bunları görmek ve anlamak gerekir. Bir genç kız veya bir kadın, her şeyden evvel, karşısındaki erkeği iyi tanımalı, onun zayıf taraflarını keşfetmelidir. Bunun ehemmiyeti vardır* (s. 128).

Çalışmak zorunda kalan kadınlar güzelliklerini de kaybeder, gittikçe çöker ve yaşlanırlar. Oysa diğer taraftan avukat, mühendis ya da doktor olarak kariyerlerine devam eden erkekler gençleşir ve dinçleşirler.

Son olarak cinsellik noktasından bakarsak kadının omuzlarına yüklenmiş bir sorumluluk olduğu görülür. Cemiyet hayatında rahat ve özgür olması salık verilen kadınlar için iş cinselliklerini yaşama noktasına geldiğinde yazarlar tarafından uyarılırlar. Kerime Nadir'in en feminist eseri[18] olarak görülen *Gelinlik Kız, Saadet Tacı* romanlarının kahramanı Feyza'nın itirafı anlamlıdır.

> *Feyza artık şunu iyice idrak etmişti ki, yalnız ve genç bir kadın, erkeklerin doymaz ihtirasına açık bir hedeftir. Ona, sahipsiz bir malmış gibi, dileyen dilediğince el koyma hakkını kendinde buluyor!... Evet, yalnız ve genç bir kadın fırsat düşkünü erkeğin cinsel açlıktan dönmüş gözünde, kendi istifadesine arz olunmuş bir matahtan başka bir şey değil!.. O kadın, insanlık haklarına ve bütün hukuki hürriyetine rağmen, kendisini daimi korumak ve böylece cemiyet içinde pasif kalmak*

Kerime Nadir*, Gelinlik Kız. *Cemiyette var olabilmenin koşulları.

zorundadır. Bu tasallut salgını, bu korkunç menfur doyumsuzluk o kadının sosyal bünyesinde dilediği yeri almasına da imkân vermeyecektir (s. 80).

İnceleme konumuz olan popüler aşk romanları, Cumhuriyet ideolojisinin şekillendirmeye çalıştığı modern kadın imgesini desteklemiştir. Adichi'nin dediği, "feminist olmak hamile olmak gibidir ya öylesindir ya değil" sözü önemlidir. Popüler aşk romanlarını yazıldıkları dönemin hâkim ideoloji çerçevesinde belki "hafif feminist"[19] eserler olarak adlandırabiliriz. Kadının koşullu eşitliğini savunmuş, özgürlüğü salonlarda, balolarda rahat davranabilmeye, flörtleşmeye ya da ancak maddi olarak mecbur kalındığında çalışma hakkına sahip olma olarak sunmuşlardır. Erkeklerin doğaları gereği daha üstün olduğunu kabul eder, kadınlara ancak doğru tercih yapmaları sayesinde kendilerine iyi davranan ve eşlerine anlayışlı erkekler bulabilecekleri öğretilmiştir. Bu eserler 1935 sonrası feminist hareketin susturulması gibi, kadınları mücadele alanından çekmiş ancak iktidarın hoşuna gidecek alanlarda boy gösteren "salon bebeklerine döndürmüştür." ❐

DİPNOTLAR

1 Halit Ziya, "Aşkımın Mezarı", *Tercüman-ı Hakikat*, nr. 1462, 23 Nisan 1883.

2 Halit Ziya, *Kırk Yıl*, haz. Abdullah Uçman, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), s. 110.

3 Bu konu ile ilgili yazılmış tezlerden bazıları: Aslı Yakın, "Popüler Aşk Edebiyatı Kerime Nadir Romanları", (yayınlanmamış doktora tezi), Hacettepe Üniversitesi, 1999; Aslı Güneş, "Kemalist Modernleşmenin Adab-ı Muaşeret Romanları: Popüler Aşk Anlatıları", (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Bilkent Üniversitesi, 2005; H. Nilüfer Günay, "Kerime Nadir'in Romanlarında Toplumsal Cinsiyet Rollerinin İnşası", (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ege Üniversitesi, 2007; Ümran Özçelik, "Muazzez Tahsin Berkand'ın Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri", (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Hacettepe Üniversitesi, 2007; Gamze Polat, "Cumhuriyet Dönemi Popüler Aşk Romanlarında Kadın Temsilleri: Muazzez Tahsin Berkand ve Kerime Nadir Romanlarının İncelenmesi", (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi, 2009; Pınar Yeşilyurt, "Kerime Nadir'in Romanlarında Aşk", (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, 2013.

4 Özellikle erken Cumhuriyet yıllarında eserlerini vermiş ve edebiyat tarihlerinde popüler roman yazarları olarak değerlendirilmiş yazarlar arasında; Esat Mahmut Karakut, Mükerrem Kâmil, Cahit Uçuk, Selami İzzet, Aka Gündüz, Mahmut Yesari, Abdulah Ziya, Mebrure Sami, Güzide Sabri, Suat Derviş edebiyat tarihlerinde isimleri sıkça geçen yazarlardır. Uzun bir dönemde ve yoğun bir şekilde eserler vermiş bu yazarların tamamına bakmak bu makalenin sınırlarını aşacağı için sadece popüler aşk türünde telif ve adapte eserler vermiş, romanları filme çekilmiş ve çok okunmuş iki yazarın eserlerine yoğunlaşmaya çalıştık.

5 Bell Hooks, *Feminizm Herkes İçindir*, çev. Aysel Yıldırım, Ece Aydın, Berna Kurt, Şirin Özgün, (İstanbul: bgst Yayınları, 2012), s. 9.

6 Chimamanda Ngozi Adichie, *Feminist Manifesto*, çev. Begüm Kovulmaz, (İstanbul: Doğan Kitap, 2019).

7 Süheyla Kırca Schroeder, *Popüler Feminizm Türkiye ve Britanya'da Kadın Dergileri*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2007), s. 16.

8 Zafer Toprak, *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 482.

9 Yaprak Zihnioğlu, *Kadınsız İnkılap*, 2. baskı., (İstanbul: Metis Yayınları, 2013).

10 Toprak, *a.g.e.*, s. 498-499.

11 1926'da kabul edilen Medeni Kanun'a göre kadının konumu: "Erkeğin evin reisi sıfatıyla aile birliğini temsil etmesi, kadının çalışmasının kocanın iznine bağlanması, ailenin yerleşeceği evin aile reisi yani erkek tarafından belirlenmesi, çocukların velayetinin babada kalması, kadının ailenin ve çocukların bakımından sorumlu tutulması

ve kadının ancak aile gelirine katkıda bulunabilmek için çalışabilmesi gibi düzenlemeler Medeni Kanun'un ataerkil yapısını yansıtmakta ve kadını, öncelikli olarak ev kadını ve anne olarak gördüğünü göstermektedir." Şafak Kaypak, "Cumhuriyet Dönemi Türk Modernleşmesinin Kadına Bakışı", *Türk Dünyasında Kadın Algısı*, cilt I, ed. Şayan Ulusan - Shurubu Kayhan, (Isparta: CBÜ Yayını, 2016), s. 173-188.

12 Serpil Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*, 3. baskı, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), s. 116.

13 *A.g.e.*, s. 118.

14 Bülent Somay, *Tarihin Bilinçdışı Popüler Kültür Üzerine Denemeler*, 2. baskı., (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), s. 15.

15 Jean Franco, "Kadınların İçerilmesi", *Eğlence İncelemeleri*, haz. Tania Modleski, çev. Nurdan Gürbilek, (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), s. 161.

16 Ömer Türkeş, "Güdük Bir Edebiyat Kanonu", *Türk Modernleşmesi Kemalizm*, 6. baskı, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), s. 436.

17 Janice A. Radway, *Reading The Romance: Women, Patriarcy and Popular Literature*, (Durham NC: University of North Carolina Press, 1984)'den aktaran Jean Franco, *a.g.e.*, s. 164.

18 Kerime Nadir, *Gelinlik Kız*, haz. Selim İleri, (İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2002).

19 Adichie, *a.g.e.*, s. 33.

Dil Yarası, Göz Bağı:
*Sanatta Feminist Müdahaleler**

SUNA KAFADAR

Orpheus ve Eurydike'nin hikâyesi çeşitli şekillerde sanatın kurucu miti olarak yorumlanmıştır. Her mit gibi muhtelif anlatıları mevcutsa da atıfta bulunulan hikâyenin kırılma ânı değişmez. Romalı şair Vergilius'un anlatısına göre, destan türünün ilham kaynağı sayılan güzel sesli Kalliope ile Apollo'nun oğlu Trakyalı Orpheus, Eurydike'ye delicesine âşıktır ve liriyle onun sevgisini kazanmıştır. Bir gün Eurydike Meriç kıyısında ona göz koyup yanaşan Aristaeus'tan kaçarken çimenlerin arasında, ayaklarının dibinde dolanan suyılanını sokmasıyla oracıkta ölür. Orman perileri, sarp Rodop tepeleri, Meriç nehri dahi ardından âh edip inler. Haberi alan Orpheus üzüntüden ne yapacağını bilemez halde lirine sarılır. Şafak söker, gün devrilir, yapayalnız Meriç'in kıyısında kalp ağrısını çalıp söylerken, hayvanları, bitkileri, taşları bile ağlatır. Onun hüzünlü ezgilerine kayıtsız kalamayan Hades ve yeraltı varlıkları teker teker Orpheus'un yeraltına inmesine izin verirler. Sevgilisini geri vereceklerdir ancak tek bir şartla: günışığına varana dek asla arkasına, Eurydike'ye bakmayacaktır. Orpheus önde Eurydike arkada, tam günışığına adım atmak üzeredirler ki, bir unutuş, telaş veya sabırsızlıkla Orpheus bu kuralı ihlal eder ve arkasına döner. Bakışları dahi buluşamadan Eurydike o anda toz olur, yeraltına karışır. İkinci defa ve sonsuza dek yok olmuştur.

20. yüzyılda Maurice Blanchot'nun yazma ve yaratma kudretine dair fikirlerini temellendirdiği bu mit, Orpheus'un yeraltındayken Eurydike'ye bakmaya teşebbüs edişi üzerinden insanın sanatla kurduğu ilişkiye, yaratıcılığın koşullarına, ardındaki itkiye dair tespitler yapar. Eurydike'nin yokluğunda çalıp söylediği liri değildir yalnızca onu yaratımın kalbine yerleştiren. Orpheus, ölümün içinden gelen sevgilisinin neye benzediğine, varla yok arasındaki mevcudiyetine dair bir merakla arkasına dönmüştür. Yokluğa biçim vermeye çalışan o bakışa kapılmak, karanlığa kendini teslim etmektir sanatı kuran. Blanchot'ya göre Orpheus Eurdydike'nin gün yüzlü hakikatiyle ilgilenmez. Onu gecenin esrarengiz koyuluğunun mesafesinde, kararmış bedeni ve örtülü yüzüyle istemektedir; görünürlüğünü değil görünmezliğine bakmayı arzulamaktadır. Yaratım bu bilinmezliğe, karanlığa dalmaktır. (1955: 228)

Antik Yunan mirasının Rönesans itibarıyla Avrupa'nın çeşitli coğrafyalarında kültürel ve politik olarak merkeze oturmasıyla ve elbette sanat pratikleri içinde

(*) Bu yazıya yorumlarıyla katkıda bulunmuş olan Hazal Halavut, Alev Ersan, Canan Balan ve Nazım Can Serbest'e teşekkür ederim.

de kendine geniş yer bulmasıyla Orpheus ve Eurydike'nin hikâyesi, teması ve sembolizmi gereği resimden tiyatroya, danstan filme, operadan romana her dalda pek çok işe ilham kaynağı olmuştur. Bu miti diğer Antik Yunan hikâyelerinden ayıran ise sanat uğraşı üzerine düşünmek için elverişli bir alegori oluşudur. Oysa bu mitle sanat teorisi çerçevesinde bir biçimde ilgilenmiş olan sanatçılar ve düşünürler ölümlülükle, bir imkânsızlığa mahkûm oluşla ilgili bu hikâyede, aynı zamanda temel bir ikiliğe dayanan, erkek-kadın, eril-dişil sistematiği içinde yaratıcı gücün kimde olduğuyla ilgili bir pay dağıtımı yapan anlam dünyasını çoğu kez görmezden gelmişlerdir.

YOKLUĞUN EŞKALİ

2015 yılında yayımlanan *Sessizin Payı* kitabında edebiyatın gündelik hayat ve politika ile ilişkilenme biçimlerine bakan Nurdan Gürbilek'in, bu mite ve temsil ettiği sanatsal üretime dönmesi şaşırtıcı değildir. "Orpheus Çıkmazı: Yazı Neyi Kurtarır" denemesinde Gürbilek, Blanchot'nun kavramsallaştırmasından yola çıkarak ve Coetzee ile Dostoyevski'nin eserlerinden örnekleyerek yürüttüğü tartışmada tanıklık etmenin mümkün olup olmadığını, yazının tanıklık etme çabasının yokluğu dile getirip getiremeyeceğini sorgular. Ölenler ölmüştür. Geride kalanlar onların hikâyesine, kesinleşmiş suskunluğuna tanıklık edebilecekler midir? Dahası, yazılarıyla bu tanıklığı aktarabilecekler midir? Geride kalan, bir imkânsızlığı yüklenerek yaratır: "Sessizlerin gözleri bile suskundur. [...] Coetzee'de telafi çabası bir açmaza dönmüştür: Konuşanlar anlatamaz; anlatılan onların öyküsü değildir. Sessizler de anlatamaz; onlara yapılan, öykülerini anlatma imkânını ortadan kaldırmıştır. Yazarlar konuşamayanlar için konuştuklarına inanmak ister." (2015: 112-113)

Gürbilek adalet kavramının ve adalet yoksunluğunun kurmacadaki yansımalarına baktığı çalışmasında, edebiyatın sessizin sesi olma sorumluluğu taşıyıp taşımadığını sorgular: yazı sessizin sesi olma gücüne sahip midir? Kitabın "Orpheus Çıkmazı" bölümünde tartıştığı Blanchot, Sartre, Coetzee gibi pek çok düşünür ve sanatçı, Orpheus'u bu imkânsızlığın temsili olarak ele almışlardır. Orpheus Eurydike için yeraltının dehşet veren yollarını yürümeyi göze almıştır. Ancak günışığına çıkana kadar geri dönüp bakmaması gerekirken kendini tutamamış, geri dönüp bakmaya yeltendiği gibi Eurydike'yi yeraltının derinliklerine geri yollamıştır. Gürbilek, Blanchot'nun o bakışa yeltenme anına dair yorumunu şöyle aktarır:

> *Orpheus geriye bakar; çünkü ölüm eşiğini aşıp Eurydike'yi bütün görünmezliğiyle görmek, onun karanlık belirsizliğine biçim kazandırmak ister. Yazarın ötekinin karanlığına duyduğu bu arzu yapıtın aynı anda hem esin kaynağı hem yıkım kararıdır. Yazının aynı anda hem kurucu hem yıkıcı edimi: Orpheus Eurydike'yi geri getirmek, yokluğuna biçim kazandırmak istediği için onu ikinci kez kaybeder; ama yapıtı bütün belirsizliğiyle mümkün kılan da yokluğa biçim vermek isteyen bu bakıştır* (2015: 116).

Bu pasaja yakından baktığımızda arzunun ve yaratma kudretinin cinsiyetler arasında nasıl bir dolayımla pay edildiğini açıklıkla görürüz. Arzulanan Eurydike, yokluğun mevcudiyet kazandığına inanıldığı için arzulanır; ancak onun vasıtasıyla yaratımın görünmez kalbine inilir. Yani "ötekinin karanlığına duyulan arzu"daki öteki cinsiyetlidir. Öteki, ya da fark, en baştan kadın olarak belirlenmiştir. Orpheus yaratma kudretine sahip merkez, Eurydike ise farkı imleyen, biçim verilmek istenen imkânsız mesafedir. Ancak sanatın kaynağıyla ilgili bir alegori barındırdığı için dönülen bu mitte Eurydike'ye

ne olduğunun fark edilmesi, Eurydike'nin hakkını talep eden bir okuma gerektiriyor. Ne yazık ki, Nurdan Gürbilek de yazma uğraşının bu hayatta herhangi bir şeyi kurtarıp kurtaramayacağı sorusunun peşinde incelikli, sarsıcı ve hayati pek çok soru sorduğu tartışma boyunca, sessizin payını Orpheus'un edimlerine odaklanarak ararken, adını zikrettiği diğer düşünürler gibi Eurydike'nin sessizliğini, öldürülmüş ve sonsuza dek maşukluğa hapsolmuş bu kadının payını "atlamıştır". Bu ihmali ve kaynağını anlamanın feminist bir sanat kuramı için elzem olduğunu düşünüyorum. Çünkü bu ihmal, Eurydike'nin görmezden gelinişi, sanatın kurucu mitinin ve sanat kuramının cinsiyetini gösterir bize. Örneğin "Siyah Orpheus" metninde Sartre, Eurydike'yi Afrikalı şairlerin kaybettiği siyahlık olarak kurgular (aktaran Gürbilek, 2015: 116). Tanpınar içinse "[g]erçekte saz ile Eurydice birdir." (aktaran Gürbilek, 2015: 131) *Kötü Bir Yılın Güncesi*'nde Coetzee, Eurydike'nin hikâyesinin yanlış anlaşıldığını, cehennemde bekleyiş içinde olan Eurydike'nin Orpheus'un gelip onu kurtaracak kadar sevdiğine inandığını yazmaktadır. (aktaran Gürbilek, 2015: 144) Eurydike boş, elverişli bir kap gibidir adeta, neyi koymak isterseniz alır. Adaletsizliği anlamaya, açıklamaya çalışan, telafi çabasıyla dertlenen türlü sanat işinde Eurydike bakılandır. Yokluğun manzarasında diriltilmeye çalışılan o büyülü kalıp.

Yokluğa biçim vermek isteyen bu bakışı, onun gerçekleşmesini sağlayan erkin arzusundan bağımsız tartışamayız. Bu biçim verme isteği erkeğe mahsus bir arzu değildir kuşkusuz, ancak bu arzunun eyleme geçiş anı, itkiyle eylemin bir aradaki temsili ataerkil bir arzuya işaret eder. Her bilinmezi bilinir kılmak, dünyayı saymak, çizmek, bölmek, ayırmak, tasnif etmek arzusu bütün bunlar temsil etmek arzusundan ayrı düşünülemez. Erkin yüceltildiği ve kurumsallaştırıldığı tarih, bunların temsilinden ayrılamaz. Buradaki arzuyu ve sonuçlarını anlamaya gayret etmezsek, yokluğa biçim verme isteğinin insaniliğini kavramaya yaklaşamayız. Çünkü insan kategorisinin erkek kategorisinden ibaret olduğu, her şeyin olduğu gibi sanatın temelindeki arzunun da en baştan cinsiyetlendirilmiş olduğu ve bu cinsiyetlendirmenin norm kabul edilip görmezden gelindiği bir tarih var gerimizde. Postkolonyal teori çalışmalarıyla bilinen Spivak'ın ufuk açıcı "Madun Konuşabilir mi?" makalesine yeniden bu gözle bakalım.

> *Madun öznenin silinmiş yolunda, cinsel farkın izleri iki defa silinmiştir. Mesele, kadınların başkaldırılardaki varlığı yahut emeğin cinsiyet temelli iş bölümündeki kuralları değil. İkisi için de "kanıt" mevcut. Mesele esasen, sömürgeci tarihyazımının nesnesi ve başkaldırının öznesi olarak, toplumsal cinsiyetin ideolojik tertiBatı'nın erkeği hep hâkim kılıyor olması. Eğer sömürgeci üretim bağlamında madunun tarihi yoksa ve konuşamıyorsa, madun kadın daha koyu bir karanlığa gömülmüş, bir gölgeye dönüştürülmüştür* (2010: 41).[1]

Spivak sömürgeci tarihyazımını, tarihselleştirme ediminin zulmeden işleyişini anlamaya çalıştığı bu metninde madunun da cinsiyetli olduğunu gösterir bize. Madunun, yani varlığı yeryüzünden silinmiş ve özneliği reddedilmiş bir öznenin konuşması mümkün mü diye sorar. Eurydike'nin hikâyesine bir de bu minvalde bakarsak, onun sesine ya da sessizliğine nasıl yer açabiliriz? Sessizin payını Orpheus'un bakışı değil de Eurydike'nin sesi istikametinde düşünseydik manzaramız neye benzerdi? Eurydike ölümden dönmek istiyor muydu mesela?

Ölümde bile rahat bulamayan ve çekiştirilen Eurydike Orpheus'un son bakışıyla temelli yok olmamış; sanat ve tarih yoluyla sürekli bir reddedilişe ve yok edilmeye mahkûm bırakılmıştır. Eurydi-

ke'nin en baştan çalınmış payına sonsuz bir döngüde yeniden ve yeniden el konulması meşrulaştırılmıştır. Erkeklik zamk gibi, zaman ve mekânlardan sızarak bulaşır, yapışır. Yıkayınca çıkmadığı gibi, yapışkan yerlerini, bağlantılarını zamanla görünmez kılar. Sanat, sessizin el konulan payını geri alma ihtimalini barındırsa bile, tarih boyunca bunu dert edinmiş sanat eserlerinin bile sıklıkla ona el koyduğuna şahit oluruz. Çünkü sanat sessizin payını soruştururken ve kökenindeki bu imkânsılıkla boğuşurken dahi, temelindeki ilk temellük etme edimiyle, Eurydike'nin payına el koymuş olmakla ilgilenmemiştir.

FEMİNİST SANATIN DEVR-İ ÂLEMİ

Tüm kültür üreticileri gibi sanatçılar da işleriyle özgün bir dil üretmek, bilincin dışında kalanları dile dökmek, dünyaya tercüme etmek, yeni yollar açmak, iz bırakmak, tarihin akışında yer almak isterler. Yine diğer tüm alanlarda olduğu gibi sanat uğraşında da son yüz yılda giderek artan biçimde feminizmin yarattığı çeşitli kırılmaları gözlemek mümkün. Mesela bugün bulunduğumuz noktada artık tek bir feminizm değil de feminizmler olduğu, hem yön hem yöntem olarak feminist örgütlenme deneyimlerinin, düşünce ve pratiklerinin ve tarihselliğinin çeşitlilik arz ettiği düşünce ve eylem alanında bir başlangıç noktasıdır. Bu çeşitlilik feminizmin aslî derdini bulanıklaştırmaz: hayatın her alanının özcü bir cinsel farklılık anlayışına göre erkekler ve kadınlar arasında eşitsiz biçimde düzenlenmiş olduğunu, bu düzenin ideolojik ve sosyo-ekonomik yapılar vasıtasıyla hep yeniden üretilerek sürdürüldüğünü ve hayatın cinsiyetlendirilmiş düşünce, pratik ve kurumsallıklarla işleyişini ortaya dökmek ve bu düzeni değiştirmek. Bu karmaşık ağlar toplamı sistem dünyayı erkekler ve kadınlar arasında tanzim ederken, kadınsılığı cinsel organa indirger ve cinsellik tertibatını[2] bir üstünlük kurma mekanizması olarak işletir. Atlas gibi dünyayı omuzlamış (mite göre aslında yer ile gök ayrımında göğü omuzlar, ancak sıklıkla dünya olarak tasvir edildiğini ve böyle anıldığını görürüz), onu yerli yerinde tutmaya çalışan erk, bilinçli ve bilinç dışı şekillerde, maddi ve sembolik düzlemlerde, toplumsal cinsiyetin sınıf ve ırk matrisindeki varlığını örtbas etmeye çalışır. Bu karartma erkekliğin kendini norm, kadınlığı ise bir fark kılmasıyla gerçekleşir. Eurydike bir merkeze/norma bağımlı öteki kılığına sokulmuş, erkeğin bildiği/bildirdiği bir bilinmezin, gördüğü/aydınlattığı bir karanlığın sureti olmuştur.

Feminist soruları olanlar için tarih anlatılarında yer almak sadece görülmek, duyulmakla alakalı değildir, hayati bir uğraştır. Şair Adrienne Rich 1979'da yayımlanan *Yalanlar, Sırlar ve Sessizlik* adlı seçme düzyazılarından oluşan kitabında şöyle yazar: "Yeniden gözden geçirmek – geriye dönüp bakmak, taze bakışlarla görmek, eski bir metne yeni bakış açısıyla girmek kadınlar için kültürel tarihte bir fasıl olmaktan çok daha fazlasıdır: bir hayatta kalma eylemidir. [...] Bu kendini bilme yolu bir kimlik edinme çabası değildir yalnızca: eril tahakküme içkin tahribatın reddidir." Eurydike'nin hikâyesine geri dönüp bakmak da işte bu yüzden hâlâ hayati bir önem taşıyor. Sanatın kurucu hikâyesindeki dönüm noktasının –nasıl yorumlanırsa yorumlansın– Orpheus'un bakışı oluşu, sanatın doğasına dair bir iddiada bulunurken bizi mühim bir soruyla baş başa bırakır: eril tahakküm hayatın her köşesinde olduğu gibi sanatı da ele geçirmişse eğer, hakikaten Eurydike'nin hiçbir payı yok mudur? Kadınları ve kadınsılığı aşağılık bir başkalığa, cansız bir maşuk temsiline, tuvaldeki kadın olmaya hapseden koca bir tarihin Eurydike'sine başka bir hayat yok mudur, olmamış mıdır? Muhayyilemizdeki Eurydike

eyleyici erotik gücünden[3] tümüyle koparılıp iki kere ölmeye mahkûm edilmiş, yer altıyla yer üstü arasında çekiştirilmiş, bir adamın dillere destan sanatına ilham kaynağı olmuş bir varlık mıdır yalnızca?

Orpheus'un ihlalini ve yukarıda özetlemeye çalıştığım yorumlanışını da bu çerçevede düşünürsek eğer, o yasaklı bakış, insanın sanatla kurduğu ilişkiye dair bir şey söylemekten çok, erkin bir sözü ile var, bir bakışı ile yok edebilme arzusunu anlatıyor diyebiliriz böylece. İhlalin bedeli ise yaşamıyla ve çifte ölümüyle Eurydike'ye ödetiliyor. Buradan baktığımızda yaratım sürecini ve sanatın tarihini yazarken, Eurydike'yi nasıl düşüneceğimiz; tarihselliğe, dönüşüme, mekânsal ve zamansal özelliklere ihanet etmeden sanatın ilhamı, üreticisi, tüketicisi olan kadınları nasıl yazacağımız var olan sanat tarihi yazımını kökten sarsan sorular haline geliyor. Hem Eurydike'nin maddi koşullarını araşturan hem de onun sembolik değerini, temsilini analiz eden yeni bir bakışa, yeni bir dile duyulan ihtiyacı açığa çıkarıyor.

Kadınların ezilmişliğini, sistematik olarak deneyimlediği zulmü ve bundan doğan feminist mücadeleyi anlatırken aynı anda kadınların aslında tarihte sadece ezilmiş olmadıklarını, kararlar alan, arzulayan, haddini aşan, yöneten, kısacası kaderini tayin etme gücü olan özneler olduğunu nasıl söyleyeceğiz? "Kadınlar ezilmiştir" ile "kadınlar aslında çok güçlüdür" söylemlerinde gözlenebileceği gibi, basitçe pasif ve aktif olarak ikiye ayrılmış bir anlatıyı, mücadele zeminini ve meşruiyetini koruyarak nasıl bu basit ikilikten kurtaracağız? Üretim gücümüze, emek ve ürünümüze el konmuş olduğu gerçeğini örtmeden, kurban rolünden çıkıp üreten kadınları nasıl anlayacak ve anlatacağız? Eurydike'nin payına el koymadan onu tüm karmaşıklığıyla, insanlığıyla tarihsel algımıza, dünya tahayyülümüze nasıl katacağız? Eurydike'nin temsillerde gizlenmiş sessizliğiyle ne yapacağız?

İşte bu sorular feminist sanat pratiği ve kuramının kalbinde yatmaktadır. Cevaplanması hiç de kolay olmayan bu sorular nedeniyle feminist sanat tarihini yazmak feminist sanatı tarihselleştirmekten daha kolay bir iştir ve bu nedenle ikincisine yeltenen çalışmaların sayısı hâlâ çok yetersiz. Oysa bize ortada bir yanlışlık olduğunu gösteren en önemli ipucu da bu zorluğun kendisidir. Tarih eğer hayatın karmaşasını, zamanın katmanlı, iç içe geçen yapısını, mekânların ve insanların dönüşümünü sezdiremiyorsa başarısız olmuş demektir. Feminizm bilginin nasıl üretildiği, düzenlendiği ve dağıldığı ile ilgilenmek durumundadır. Kendi şahsi tarihimize baktığımızda hangimiz sürekli bir iyileşme/gelişme, hep tutarlı görüşler ve onlarla uyumlu hisler ve eylemler görüyoruz ki? On yıllar boyunca feminizmin birbirini takip eden dalgalar olarak tarihselleştirilmesi, sanata yapılan feminist müdahalelerin de bu dalga anlatısıyla uyumlu şekilde kurgulanması, feminizmin sanata ve tarihe müdahalesinin kanadını kıran bir tavır.

Sanat tarihçisi Griselda Pollock'a göre feminizm bir travmadır; çünkü bütün anlam ve öznelliğin üzerine kurulu olduğu sembolik ve hayali düzene defaatle başkaldırır. (2016: 27) Feminist başkaldırı ortaya çıktığı yerlerde özgürleşme sağlarken, yüzyıllardır benimsenmiş olan bir fallik sembolik düzenin anlam dünyasını ve onun etrafında oluşan yaşama biçimlerini yıktığı için bir travma da yaratır aynı zamanda. Üstelik feminizmin işi sadece patriyarkayı yıkmaya çalışmakla bitmez, onun yerine inşa edeceklerini, bu inşanın gerçekleşeceği yöntemleri de aynı anda üretmek durumundadır. Bu sebeple, feminizmin özellikle kendi özneleri için bir travma olduğunu öne süren Pollock, feminist hafızanın henüz yeterince feminist olmadığını öne sürer. (2016: 39) Feminizm hegemonik, emperyalist, sömürgeci söz ve eylemlerden azade değildir; kendi-

ni eril kültürün dışında konumlandırdığı yerde zayıflamaktadır aslında. Bir özneyi belirleyen tek bir durum yok hayatta; dolayısıyla ilk olarak kadın kategorisinden yola çıkan feminizm farklı hayat koşullarından, ırklardan, cinsel yönelimlerden, dinî ve kültürel çevrelerden gelen insanların yaşadığı çok çeşitli adaletsizliklerle yüzleştikçe feminist tartışmalar dallanıp budaklandı. Bu durumu kavramsallaştırmak adına hukuk profesörü Kimberlé Crenshaw 1989'da kesişimsellik[4] kavramını ortaya attı. İlk yayınlandığında akademik ve hukuki bir terim olarak kısıtlı çevrelerde tartışılan bu kavram, bugün ulus ötesi feminist tartışmaların tam da göbeğinde yer alıyor.

Feminizmin dalgalar halinde tarihselleştirilmesi, her dalganın kendinden evvel gelene tarihsel bir bağlılık göstermesi bir sadakat jesti olarak yorumlanabilir. Diğer yandan, birbirinin üstüne binerek kendinden evvel gelen dalgayı bir iyileşme ve gelişme şiarıyla silmeye ve tektipleştirerek ifade etmeye meyilli oluşu, ana akım tarihyazımının ve yarattığı sorunların dışına çıkamadığını da gösteriyor olabilir.[5] Bu ikinci yaklaşım feminizmi farklılaşan, boşluklar bırakan, parlayıp sönen, "an"larla birbirine bağlanan bir imgelem yerine çizgisel bir zamansallığın hizasına sokar. Dolayısıyla, feministler arasında nesil çatışması ilan etmek, duraklama ve gerileme dönemi gibi kavramsallaştırmaların tuzağına düşmek, bir coğrafyayı "geri" ötekini "ileri" ilan etmek işten değildir. Bu mantık aynı zamanda feminizmin bitişini, ölümünü, en azından söylemsel olarak mümkün kılar. Pollock bizi uyarır: "Tarihi, hafızayı ve öznelliği nasıl kavradığımızı kökten değiştirmeye çabaladığını görmeden feminizmin hakikatini anlamak, yani tarihini yazmak istemek, feminizmin tarihlerini yazarken kendi yarattığı değişimi silmek demektir." (2016: 39)

KADIN SANATÇI, KADIN YAZAR SORUNU

Bağımsız bir feminist sanatçı inisiyatifi olan ve anonim kalmak adına goril maskeleri takan Guerilla Girls/Gerilla Kızlar'ın meşhur sanatsal başkaldırısını hatırlayalım. Goril maskesi taktıkları, divana uzanmış çıplak bir kadının olduğu afişe koca puntolarla "Kadınlar Metropolitan Müzesi'ne Girebilmek İçin Soyunmak Zorunda mı?" sorusunu yerleştirmiş, altına da Modern Sanat bölümlerinde sergilenen eserlerin sadece % 5'inin kadın sanatçılar tarafından yapıldığını ancak işlerin % 85'inin çıplak kadın görsellerinden oluştuğunu yazmışlardı. Türkiye modern sanat tarihi alanında yaptığı geniş çaplı araştırma ve yazılarıyla tanınan sanat tarihçisi Ahu Antmen de 1960'larda Türkiye'de üretilen "resim ve heykellerdeki çıplakların hemen hepsinin kadın" olduğuna ve işlerin cinsel çağrışımlarının ağırlığına dikkat çeker. (2017: 87)

İnsan bedenini resmetmek, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde, Avrupa merkezli bir sanat eğitiminin pratiğe dökülduğu Sanayi-i Nefise Mektebi[6] ile mümkün olmuştu. 1914 senesine kadar yalnızca erkeklere açık olan bu kurum, emperyalist çatışmaların ortasında bir dizi reformun yürürlüğe konduğu ve kadın hareketinin on yıllardır yürüttüğü çalışmaları sayesinde kadınlara özel İnas Sanayi-i Nefise Mektebi'nin 13 Ekim 1914'te kurulmasıyla artık yeni sorularla boğuşacaktı. İmtiyazlı ailelere mensup kadınların yazılmasıyla eğitimine başlayan kurumun idaresini, İl. Abdülhamid'in teşvikiyle saray ressamı Fausto Zonaro'dan aldığı sanat eğitimine Avrupa'da devam eden ressam Mihri üstlenmişti. Mihri, kadın öğrencilerin de eğitim programları dahilinde gerçek modellerle çalışması için mücadele vermiş, ilk defa kadın modellerle nü resimler üzerine çalışılmasını sağlamıştı. Erkek modellere izin yoktu

ancak Arkeoloji Müzesi'ndeki heykellerden alınan alçı kalıplarını model olarak kullanabilmişlerdi. Buna gelen itirazlara cevaben alçıdan modelin namahrem yerlerini peştamalla örttükleri kayda geçmiş olsa da, gerçekte stüdyoda nasıl bir işleyiş olduğunu bilmek zor.[7] Mihri, Müfide Kadri, Eleni Iliadis gibi ressamların dönemin kadın mücadelesi ile ilişkisine bakan, sınıfsal, dinî ve etnik topluluklar arası ilişkileri inceleyen, emperyalist düşünce ve çatışmalar bağlamındaki rolüne odaklanan çalışmalar yeni yeni kendilerine yer buluyor.[8] İnas Sanayi-i Nefise Mektebi'nin öncülük ettiği sanat eğitiminin Cumhuriyet'e geçtikten sonra Hale Asaf ve Fahrelnissa Zeid gibi pek çok sanatçıyı yetiştirdiğini biliyoruz. Peki tarihsel olarak sanat sadece imtiyazlı kadınlara mı açık? Değilse bunun koşulları neler? Bugün Türkiye'deki sanat ortamından, modern sanatta kadınların yerinden bahsederken hangi kadınları konuşuyoruz?

Kimlikli Bedenler kitabında yer alan "Çağdaş Sanat Öncülerinin Kimlikleri Neden Pembe?" makalesinde Antmen Türkiye'de kadın sanatçıların özellikle 1970'lerden itibaren bir dönüşüm sürecine girdiklerini yazar. Antmen'e göre bu dönüşüm kadınların egemen sanat anlayışını kırma teşebbüsleriyle kolektif bir hareketten ziyade bireysel olarak gerçekleşmiştir. Makalesini bitirirken, Gerilla Kızlar'ın İstanbul'da yaptığı "Guerilla Girls'e Malum Olduğu Şekliyle Türk Kadın Sanatçıların Geleceği" isimli afişlerinde çizdikleri olumlu tabloyu başka rakamlarla zora sokar. Söz konusu afiş Türkiye'de üreten kadın sanatçıların geleceklerini Avrupa ve ABD'deki kadınlara nazaran daha iyi görmektedir. Ancak Antmen'in araştırmasına göre, kadınların "erkek egemen bir yaratım sürecinin arasına serpiştirilen 'öteki cinsten' örnekler konumunu aşamadıklarına tanık oluruz." (2017: 139) 2001 yılında düzenlenen "Modern Türk - 20. Yüzyılın İkinci Yarısında Türk Sanatı" sergisinde 109 sanatçıdan sadece 16'sı kadındır. Benzer şekilde 2004 yılında İstanbul Modern'in açılış sergisinde 19. yüzyıldan 2000'li yıllara uzanan dönemi temsilen sergilenen 100 sanatçıdan yalnızca 11'i kadındır. (2017: 140)

Linda Nochlin ve Maura Reilly'nin küratörlüğünü yaptığı Küresel Feminizmler sergisinin kataloğuna yazdığı "Ulus Ötesi Feminizmler" başlıklı giriş yazısında Maura Reilly, yine bazı çarpıcı rakamlara dikkat çeker. Gerilla Kızlar yukarıda andığım 1989 tarihli afişini güncellediği 2005 yılında Metropolitan Sanat Müzesi'nin sergilediği işlerin yalnızca % 3'ünün kadınlara ait olduğunu ortaya koyar. (2007: 19) Yani son 30 sene içinde rakamların iyileşmesi beklenirken ciddi bir düşüş olmuştur. New York şehrindeki Modern Sanat Müzesi MoMA'nın ise 2005 yılında biten büyüme çalışmaları sonrası yaptığı açılışında, 4. ve 5. katlarda sergilediği 410 işten sadece 16'sının kadın sanatçılar tarafından üretildiğini görürüz. (2007: 19)

Kimlikli Bedenler kitabındaki "1970'ler Türkiye'sinde Sanat Kimlik ve Cinsiyet" başlıklı bir başka makalesinde Antmen, 2000'li yıllarda kadın sanatçıların artan görünürlüğünden ümitlidir ancak esas payenin, "Türkiye'nin müzelerinde şimdilik yalnızca erkek sanatçılar için düzenlenen retrospektif sergiler ve bunlara eşlik edecek monografik incelemeler" olduğunu düşünmektedir. (2017: 108) Türkiye'de henüz bu noktada olmamamızın sebepleri arasında feminizmin 20. yüzyılın ikinci yarısında sanata pek de etki etmemiş olmasını ve sanatın bir mücadele alanı olarak görülmemesini sayar. Hatta bu durumu "geç uyanış" olarak değerlendirir. (2017: 114) Türkiye'de 1990'lardan sonra kadın kimliğini vurgulayan sanatçıların çoğalmasıyla, "Batı sanatı"nda aynı dönemde "feminizmin kadınlar arasında yaygın bir eğilim olmaktan" çıkmasını ise Türkiye'de kadınlarla ilgili toplumsal so-

runların "hâlâ yakıcı düzeyde dikkat çekici" olmasıyla açıklar. Buradaki ima "Batı"da benzer sorunların aynı yakıcılıkta olmadığı ve bazı şeylerin aşılmış olduğudur.

Yukarıda alıntıladığım birkaç ABD kurumunun rakamlarının da gösterdiği üzere, çizgisel bir anlatı diğer alanlarda da olduğu gibi, feminizmin ve sanatın tarihselliğini açıklamaktan uzaktır. Antmen'in kurguladığı "Batı" ve Türkiye karşıtlığı bu çizgisel anlatıyı perçinlemekle beraber, bu coğrafyada sanatın da feminizmin de geçtiği katmanlı, karmaşık yolları ifade etmekte zorlandığımızı gösteriyor. Elbette kadınların görünürlüğünün artması, feminist dertlerini kamusal olarak açık etmesi olumlu bir gelişmedir. Ancak feminizmin sanattaki müdahaleleri bir kota doldurma edimi olduğunda, daha fazla kadın sanatçının monografik incelemesi çıktığında, solo ve retrospektif sergileri açıldığında nihayetine ermiş mi olacaktır? Feminizm ana akıma eklemlenme çabasından, rakamlardan ve kotalardan mı ibarettir? Bu sorulara Antmen'in kendisi de dahil olmak üzere pek çok sanatçı ve sanat tarihçisinin olumsuz yanıt vereceğini biliyorum.

Feminist sanat ve tarihi, kendini ana akıma eklemekle, aradaki boşlukları, eksikleri doldurmaya çalışmakla yetindiğinde, aslında kendisini ilk başta hor görmeye, ikinci plana atmaya, yok etmeye kurulmuş sanat piyasasını güçlendirir. Çünkü sanat piyasası ve sanat tarihi feminizme kayıtsız değildir; kimin üstün olduğunu göstermek için feminizmin öznelerine, daha doğrusu ölülerine ihtiyaç duyar. Bu indirgeme, alt etme, yok etme işleyişi pek çok kadında ısrarla kendini kabul ettirme, ana akıma dahil olma, oyunu kurallarına göre oynama, "esas" meydanda başarılı olma isteği uyandırır. Hatta bugün feminizmin prim yapacak şekilde araçsallaştırıldığını, ideoloji olmaktan çıkartılıp bir söyleme indirgendiğini bütün netliğiyle görmekteyiz. Halbuki feminist sanatın öncelikli işlerinden biri tüm bu kararma pratiklerini alaşağı eden bir süreci devam ettirmek, kendini nesneleştiren, araçsallaştıran ağları sökmektir.

Mücadele hatları çeşitlendikçe, teori dallanıp budaklandıkça ve bilim, sanat, kültür alanları özelleştikçe sanatın diline, gücüne ne olur peki? Piyasalar bugün mücadeleleri, teorileri ve sanat işlerini tüketim nesnesine çevirmeye, yazarkasada listelemeye devam ederken feminizmden nasiplenmiş bir sanat pratiği bugün dünyaya ne sunabilir? Sanat bize hiçbir şey sunmak zorunda değildir belki de ama feminist bir sanat pratiğinin bu sorularla meşgul olmamasını düşünemeyiz. Banka, holding gibi özel şirketlerin sermayesine yüzünü dönmüş sanat piyasası içinde feminist bir özne,[9] indirgenmiş ve/ya yok sayılmış bedenini ve düşüncesini tüketim nesnesine çevirmeden nasıl ortaya koyacak? Feminist sanat tarihi ve pratiği bize nasıl bir yol gösteriyor?

Griselda Pollock, *Vission and Difference: Feminism, Femininity and the Histories of Art* kitabında sanattaki feminist müdahalenin ana yükümlülüklerinden birinin, üretici olarak kadınların (*women as producers*) çalışılması olduğunu yazar. (2003: 13) Devamındaysa bizi uyarır. Üretim süreçlerine vurgu yapan bu çalışma, girift tarihsel mekanizmaları aydınlatma amacını gütse de kadınların cinselliklerinden menkul bir üstünlüğe sahip olduğu ve yüceltildiği özcü bir yere gidebilir ve gitmiştir. Modern ana tanrıça temsilleri ve dişil üreme organlarının ön plana çıkarıldığı işler feminist sanatın öznesini cinsel organlara indirger, dolayısıyla kadınların yaptığı sanatı cinsellik tertibi Batı'nın çerçevelediği tek bir kümeye sokuşturur. Clara Weyergraf 1981 tarihli "Kutsal İttifak: Popülizm ve Feminizm" makalesinde bugün feminist sanatın en meşhur işlerinden olan ve yapıtası addedilen Judy Chicago'nun *Akşam Yemeği*

işini sert bir dille eleştirir. Chicago eserinde feminist eleştirinin hedefindeki kahraman kültünü, kahramanları kadınlardan seçerek ve istisnailiğe vurgu yaparak devam ettirmiştir aslında. Chicago'nun "atalar galerisi" bize ne sunuyor, diye sorar Weyergraf. (1981: 31) Bu yorumuyla "kadın sanatçı(lar)"ın görünürlüğüne ve tarihsel kazıya duyulan ihtiyaç ile istisna kadınların veya efsane figürlerin yüceltildiği ahistorik temsillerin kapanına işaret eder.

Eylül 1994'te yuvarlak masa sohbeti olarak gerçekleşen ve 1995'te "Güncel Feminist Sanat Pratikleri Üzerine Bir Sohbet" başlığıyla sanat dergisi *October*'da yayınlanan makalede sanatçı Mary Kelly "feminist sanat" ifadesini terk etmemiz gerektiğini söyler. "Çünkü," der, "bir ideoloji sanat biçemi tayin etmez. Dolayısıyla, feminizmden beslenmiş sanat demeyi tercih ederim." (1995: 50) Buna karşın, sanatçı Sylvia Kolbowski'nin feminist sanat ifadesini bırakmaya gönlü yoktur, sanat üretimini biçemsel bir yerden tanımlamadığını belirtir. "Bu sebeple ifadeyi uygun buluyorum çünkü biçimsel ve içerik olarak çok çeşitli sanat işlerini barındırırken aynı zamanda ortak endişeler, dertler, sorgular, temalar ve kavramlara işaret eder." (1995: 52) Kolbowski feminist sanat ifadesinin toplumsal olarak kadınlık kurgusuna atfedilen basmakalıp bir küme içinden düşünülmemesi gerektiğini, bilakis içinde barındırdığı tematik, biçimsel ve biçemsel farklılıklarla birlikte bakıldığında ortaya çıkan ortaklıkların feminizmin mücadele zeminine dair önemli göstergeler içerdiğini vurgulamaktadır. Kelly ise bunu yine de sınırlayıcı bulmakta, ilk bakışta feminizme dair gözükmeyen pek çok meselenin feminist sorgulamadan kaçtığını ve eleştirilmeye çalışılan basmakalıp kümenin istemeden de olsa sağlamlaştığını iddia etmektedir.

Feminist sanat ifadesine dair bu tartışmaya 1980'lerden itibaren tarihçilikle ve etnografiyle ilgilenen sanatçıların hızla artması üzerinden[10] ve Türkiye'den birkaç örnek vasıtasıyla bakalım. Pek çok feminist sanatçının tarih alanına yönelik müdahaleleri Türkiye'de ve dünyanın değişik coğrafyalarında postkolonyal çalışmalar gibi alanların da yükselişiyle beraber düşünüldüğünde önemli birkaç noktaya değinme fırsatı veriyor. 2015 yılında November Paynter'ın küratörlüğünü yaptığı ve Salt'ta sergilenen Yüzyılların Yüzyılı sergisindeki çoğu iş kadın sanatçıların tarihsel meselelerle yoğun bir ilişki içinde olduğunu açıkça gösteriyordu. Hera Büyüktaşçıyan'ın *Evini yık, ondan bir tekne yap ve hayat kurtar!* işi doğrudan serginin içinde bulunduğu bina ve İstiklal Caddesi'nin 6-7 Eylül olayları esnasında hedef alınan gayrimüslim yaşam ve mirası ile ilişki kurarken, Dilek Winchester'in *sanki bizden önce hiçbir şey söylenmemişçesine, 2007-2015* altında toplanan işleri farklı alfabelerle yazılmış Türkçe hikâyeler üzerinden diller arası hiyerarşi, sembolik geçişlilik, kültürel çeviri meseleleri üzerine kafa yoruyordu. Bu minvalde, sergide yer alan Yasemin Özcan'ın Türk Ceza Kanunu'nda kısaca Türklüğe Hakaret diye bilinen 301 numaralı maddeye referansla yaptığı *üçyüzbir* adlı video eseri ise Türklük kavramını Ermeni ustaların yetkinliğiyle bilinen mücevher işiyle bir objeye dönüştürüyordu.

Bu işlerin hiçbiri ilk bakışta doğrudan feminist görülmeyebilir çünkü anlaşılageldiği şekliyle "kadın meseleleri" ile ilgilenmiyorlar. Ancak geri dönüp baktığımızda her birinde feministlerin hayatın ve tarihin akışına, olagelmişliğine yaptığı müdahalelerin derin izlerini görüyoruz. "Kadın meseleleri"nin ulusla, sömürgeyle, militarizmle, altyapısal gelişmelerle, zanaatle nasıl iç içe olduğunu kavramaya bir kapı aralıyoruz. Dilek Winchester *Agos* gazetesine verdiği röportajda şöyle der: "Çalışmalarım aslında 'bugün'le ilgili. Bugüne gelirken yaşadığımız bellek kaybıyla geri-

ye, 19. yüzyıla nasıl bakabileceğimiz üzerine kafa yoruyorum. Arada kalmış, görmezden gelinmiş, gündelik hayata yakın bir edebi üretimle nasıl ilişki kurabiliriz? Çalışmalar, hafızamızdaki büyük kayba dair küçük bir fragmandan ibaret. Ama bu fragmanın dönüştürücü bir etkisi olabilir."[11] Winchester, sadece zamanda değil metinler ve mecralar arasında da yolculuk yapan bu yaklaşımıyla bir fragmanın dönüştürücü gücünü ortaya çıkarır.

"CHECK-LIST"LER VE BAHANELER

Sanat kurumlarının işleri gereği fragmanlara, mütevazı dokunuşlara, yeni seslere alan açan tavırlarının yanında piyasanın önceliğini yaklaşımları da içlerinde barındırdıklarını görürüz. Sanatçıyı dev aynasında gören ve sunan, dahileştiren, paraya boğan kurumlar sanatçıyla beraber kendileri de sanat dünyasında prim yaparlar. Bu sembolik sermaye isim yapmamış pek çok sanatçıyı oldukça kırılgan bir hale getirir. Bir sanat kurumunda işini göstermek, adını duyurmak emeğinin karşılığına denk düşer. Biraz isim yapmamışsanız zaten *residency* programlarında, fon başvurularında, üretim desteği almakta şansınız düşüktür. Koleksiyonerlerse sanatı desteklemek adı altında "event"ler organize eder veya katılır, ancak sanatçıların üretim koşullarını nadiren dert edinirler.

2011'in sonunda İstanbul Modern'de açılan *Hayal ve Hakikat: Türkiye'den Modern ve Çağdaş Kadın Sanatçılar* sergisi esnasında olanları hatırlayalım. Kurum, eğitim programına finansal destek bulmak adına bir işlerini hibe etmelerini istedikleri yedi sanatçıdan biri olan Bubi Hayon'un işini "konsepte uymadığı" gerekçesiyle özel davetten çıkartmıştı. Bu duruma itiraz eden Hayon sansür olarak gördüğü bu hamleyi kamusal olarak açtıktan günler sonra Uluslararası Sanat Eleştirmenleri Derneği (AICA) ve Uluslararası Plastik Sanatlar Derneği (UPSD) bunun bir sansür olmadığı açıklamasını yaptı. Sergiye katılan sanatçılardan Mürüvvet Türkyılmaz ve Seda Hepsev bu açıklamanın hemen ertesine denk gelen ve İstanbul Modern'de gerçekleşecek olan sanatçı konuşmalarını sansürün tartışılacağı bir platforma dönüştürdüler.

Hayal ve Hakikat sergisinden işini çeken pek çok sanatçıdan biri olan Leyla Gediz'in müze direktörü Levent Çalıkoğlu'na yazdığı açık mektup[12] sarih diliyle meseleyi açıklıyor:

> *Geç kalmış bir samimiyetle, bağış çağrınıza şahsen neden katılmadığımı da nihayet itiraf etmek isterim. Gerçek sebep, iki elim kanda, kendi sergime hazırlanmakta oluşum değildi. O bahaneydi. Gerçek sebep, eğitim bölümünüz için oluşturmayı planladığınız fon için gerekli bulduğunuz kaynağı, korumakla yükümlü olduğunuz sanatçılar üzerinden temin etmek gibi abes önerinize hiç de sıcak bakmıyor oluşumdu. Sadece, bunu tartışacak zamanım yoktu. Özellikle de, çağrınızda, eserin satışından sağlanacak gelirin, eğitim bölümünce ne gibi hizmetlere dönüştürüleceği üzerine net bir döküm sunulması yerine, benzer bağış günlerinde ne tip eserlerin "rahat satıldığına" istinaden bir "örnek eser check-list"i yollanması, beni bu projede yer alma fikrinden olabildiğince soğutmuştu. En baştan, Bubi ve diğer sanatçı kimse İstanbul Modern'den gelen bir çağrıya "Hayır" diyemiyordu. Ya ben? Mazeretim olmasa idi, ben size "Hayır" diyebilecek miydim? Yoksa hiç istemediğim halde ve zorla, sizi bir güç odağı olarak kabul edip, sizi memnun edecek bir "örnek bir iş" de ben üretecek miydim? Bunun için kendi çizgimden taviz verecek miydim? Müzeye protestomuz, tam da vermeye zorlandığımız tavizlerin hesabıdır.*

Bağış için satılan eserlerin gelirinin gideceği eğitim programlarının neye benze-

yeceğine dair sanatçıya tek bir açıklama yapma gereği duymayan kurum, bu rahatlığını neye borçlu? Sırtını nereye dayıyor? Sanatçıların sürekli taviz vermeye zorlandığı, güvencesiz ve kırılgan bırakıldığı bu durum Türkiye'ye mahsus değil elbette ama biz buradan devam edelim bir örnekle daha.

Kamusal Sanat Laboratuvarı inisiyatifinin[13] 15 Eylül 2011'de İstanbul Bienali açılışında dağıttığı yaldızlı mektubu sermaye, politika ve sanat piyasasının girift ilişkilerini en çarpıcı şekilde ortaya koyan kamusal ve kolektif müdahalelerden biri oldu. 2007 senesinden beri Uluslararası İstanbul Bienali'nin sponsorluğunu yapan Koç Holding'in kurucusu Vehbi Koç'un 3 Ekim 1980'de darbe sonrası Kenan Evren'e yazdığı ve "emrinize amadeyim" **diye bitirdiği destek mektubunun son kısmını, kazı kazan formunda bir kartla açılışa gelenlere dağıttı.**

FALLİK SEMBOLİK DÜZENİN DIŞINDA BİR ÂLEM

Sanatı beraber yaşamanın bir parçası olarak gören, özerkliğinin peşinde koşan bir sanat feminist hayalleri paylaşmıyor mu? Sanat emekçilerinin ürettikleri eserleri, eleştirileri, ortaya koydukları bedenlerini piyasanın sömürebileceği bir nesneye dönüştürmeden, hayal ve hakikatlerini alaşağı eden ağların esiri olmadan yaratabilecekleri koşulları nasıl sağlayabiliriz? Sanata feminist müdahale bu sorunun yanıtını aramak, denemek, bizzat o alanları açmaya çabalamak zorunda. Temsil ve sembolik analiz madalyonun **bir** yüzü, onları hazmetmiş ve yepyeni temsiller, nesiller arası sembolik ağlar kurarak gelecek**e farklı ihtimaller kurmak** diğer yüzü. **Sanat uğraşı** maddi ve sembolik analizin **ötesinde bir alanı** açmak, başka ihtimallere yer vermek, tarihsel koşulları hayal gücü emeğine kararak üretmek, yeni âlemlere açılmak değil mi?

Griselda Pollock, hâkim sanat tarihi anlatısı için duyduğu üzüntüyü bir kenara bırakıp, feminizmin sürekli bir oluş hali, bilinmiş ve tüketilmiş bir geçmişten değil, hep gelmekte olan anlardan, fragmanlardan ve ihtimallerden oluştuğunu yazar. (2016: 29-30) Buradan bakıldığında sanata feminist müdahaleler maddi koşulların ötesinde özerk bir sembolik âlem yaratma pratiklerini barındırır. Feminist sanat bitmiş işlerin toplamı değil, tarihsel koşulların ışığında bugüne yansıyan bir geleceğin ihtimalidir.

Feminizmin öncelikle kendi özneleri için bir travma olduğunu yazan Pollock, bu travmanın fallik merkezli bir sembolik düzlemden çıkarılarak ifade edilmesi gerektiğini savunur: Anma bir eylemdir, bir biçimde kolektiftir **ve** etkisini o anda gösterir. Katılımcılarını kolektif bir performansla birbirine bağlar. Artık ulaşılamayanın varlığını akan yaşam sürecinde anmayla emniyete alır. İkonografya ise bize bir zamanlar eylem olmuş, artık yalnızca anılan bir hislenişin nasıl imgeye dönüştürüleceğini öğretir. (2016: 28) Bu imgeler içlerindeki o ilk hikâye ve duyguyu nesilden nesile aktarırken, zamanın getirdikleriyle beraber şimdiki bize ulaşırlar. Hem son derece şahsi hem de kolektif bir hislenişe, anmaya, harekete vesile olurlar.

Feminist olarak yazmak travma ile kültürel hafıza, anma ile ikonografya arasında bir zemin inşa etmek demektir. (2016: 28) Buradan hareketle yazımı sanatla yaşamın birbirine değdiği bir başka travmatik olayı ziyaret ederek bitirmek istiyorum. Kırmızı Kart adlı feminist sanatçılardan oluşan kolektifin, kendisine tecavüz eden adamın kellesini alıp köy meydanına atan Nevin Yıldırım'ın davası esnasında bir araya gelip ürettiği işi hatırlamamızı istiyorum. Medyada sinsi ve canı bir kadın olarak betimlenen Nevin, adliye binasına girmeden evvel, elleri kelepçeli bir an kameraya bakar. Müebbet hapse mahkûm edilmemiştir henüz. Sis-

2015'te feminist sanatçıların başlattığı Nevin'e Özgürlük hareketinden, Nevin Yıldırım'ın bir çarşafa nakşedilmiş ikonu.

tematik tecavüze uğramış bir kadının bedenini, haysiyetini kurtarmaya çalışan, kaderini tayin etmeye çabalayan bakışını yakalar o anda kamera. Sanki, kelepçeli ellerime değil, size bakan beni görün, der gibidir Nevin. Kırmızı Kart, Nevin'in bizi geri bakmaya çağıran bakışına karşılık verir. Rüzgârda etekleri uçuşan, hem evin sıcaklığını hem de bir suç mahalli oluşunu bize hatırlatan gündelik bir çarşafa Nevin'in o bakışını aktarır. Eurydike'nin lal olmuş dilini, gölgeden ibaret kılınmış bakışlarını kurtarır belki de. Çarşaftaki Nevin'in portresinin altına şöyle yazmıştır Kırmızı Kart: YIKAYINCA ÇIKMIYOR NEVİN SİZE BAKIYOR. Geri dönüp bakacak mısınız? O bakışı salt bir travma olarak değil, bir oluş, bir gelecek ihtimali olarak sinenizde taşıyacak mısınız? ❐

DİPNOTLAR

1 Aksi belirtilmedikçe tüm çeviriler yazara aittir.

2 Sibel Yardımcı "Trans.Candır" yazısında 2019 yazında başlamış olan ve trans bedenler üzerinden yürütülen şiddetli feminizm tartışmaları içinde önemli bir müdahalede bulunurken, bu tertibatın tarihsel olarak nasıl kurulduğunu tane tane anlatıyor. Kısaca şöyle ifade ediyor: "Biyolojik" ve dolayısıyla "doğal" ve nesnel olarak algılanan cinsiyet ve onun üzerine kurulan cinsellik tertibatı, aslında bizi kromozomları, hormonları, organları "cinsiyet torbası içinde düşünmeye iten [...] cinsiyeti ve cinselliği ilişki içinde kuran söylem ve pratiklerdir." Biyoloji bu tertibatı bilimsellik kılıfı altında nesnel bir gerçeklikmiş gibi düşünmemize ve iktidar ilişkilerinin hedefi olmamıza temel sağlamıştır. Sibel Yardımcı, "Trans.Candır" *e-skop*, 13 Ağustos 2019. https://www.e-skop.com/skopbulten/trans-candir/5427

3 "Erotik, sadece ne yaptığımız meselesi değil, eylerken ne kadar canlı ve bütün hissettiğimiz meselesidir. [...] Erotik deyince, kadınların ha-

yat gücünü ortaya koymaktan bahsediyorum; güçlenen yaratıcı enerjiden, dilimizde, tarihimizde, dansımızda, sevgimizde, işimizde ve hayatlarımızda yeniden çağırdığımız bilgiden." Audre Lord, "Erotiğin Olanakları", çev. Özgül Akıncı, 21 Haziran 2018. http://www.5harfliler.com/erotigin-olanaklari.

4 Kimberlé Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", University of Chicago Legal Forum: cilt 1, 1989.

5 Linda Nochlin'in 1971'de basılan "Neden Hiç Büyük Kadın Sanatçı Yok" makalesinin başlangıç sayıldığı feminist sanat tarihinin ABD ve Avrupa'da yarattığı tartışmaları Türkçeye kazandıran Ahu Antmen'in *Sanat/Cinsiyet: Sanat Tarihi ve Feminist Eleştiri* (İletişim Yayınları, 2008) derlemesi bu alandaki en kapsamlı ve kıymetli çalışmadır.

6 Fatma Ürekli, "Sanayi-i Nefise Mektebi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2009.

7 Özlem Dağoğlu ressam Mihri üzerine yazdığı ve 2016'da tamamlanan doktora tezinde kadınların resim yaparken atölyelerinde çekilen bir fotoğrafa (Taha Toros arşivi) yer verir. Fotoğrafta atölyede duvarda sıra sıra erkek bedeni alçıları örtüsüz şekilde durmaktadır. Özlem Gülin Dağoğlu "Mihri Rasim (1885-1954): L'Ambition d'une Jeune-Turque peintre", Université de Montréal, 2016: 145.

8 Örneğin, Gizem Tongo'nun 2017'de tamamladığı "Ottoman Painting and Painters in the First World War" başlıklı doktora tezi ve çeşitli dergilerde yayımlanmış 20. yüzyıl başında yaşamış sanatçılar ve ilişkiler ağı üzerine makalelerine bakılabilir.

9 Feminist öznenin açtığı politik alanlara dair ineelikli bir tartışma için Meltem Ahıska'nın bu kitapta yer alan "Kadınsı Politikanın Zamanı: İktidar-dürtüsü ve Feminizm" makalesine bakabilirsiniz.

10 Burada Hal Foster'ın "The Artist as Etnographer" (1996) ve Mark Godfrey'in "The Artist as Historian" (2007) makalelerini hem tespitleri hem de sanatçılara yönelik uyarıları bakımından not düşmek istiyorum. Sanatçıların tarih ve başka coğrafyalara olan ilgileri salt olumlu bir istikamet olarak alınıp bırakılmamalı. Özellikle Foster'ın makalesi sanatçıların istemeden de olsa belli güç dinamiklerini nasıl tekrar ürettiklerini açıklaması bakımından mühim eleştiriler içeriyor.

11 "Bir Yıla Kaç Yüzyıl Sığar", *Agos*, 14 Mart 2015. http://www.agos.com.tr/tr/yazi/10877/bir-yila-kac-yuzyil-sigar

12 "Leyla Gediz, İstanbul Modern'deki yapıtlarını geri çekme kararı aldı", Açık Mektup, 28 Aralık 2012. http://www.siyahbant.org/wp-content/uploads/2011/12/Leyla-Gediz-Istanbul-Moderndeki-yapitlarini-geri-%C3%A7ekme-karari-aldi.pdf

13 Ezgi Bakçay Çolak'ın girişimiyle oluşturulan Kamusal Sanat Laboratuvarı'nın bienalde yaptığı bu performans fikri Niyazi Selçuk'tan çıkıyor. İlke Yılmaz, "İstanbul Bienali'nden Geriye Kalan" e-skop, 10 Ocak 2012. https://www.e-skop.com/skopbulten/istanbul-bienalinden-geriye-kalan/486

Kaynakça

Abadan Unat, Nermin, "Söylemden Protestoya: Türkiye'de Kadın Hareketlerinin Dönüşümü", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, der. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998b.

—, (der.), *Türk Toplumunda Kadın*, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, İstanbul, 1979.

—, "Türkiye'de Kadın Hareketi Dün ve Bugün", *Bilanço 1923-1998 Türkiye Cumhuriyet'i'nin 75 Yılında Toplu Bakış*, cilt 2, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1999.

—, *Kum Saatini İzlerken*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998a.

—, *Kum Saatini İzlerken*, İletişimYayınları,İstanbul, 2007.

Abu-Lughod, Lila, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*, Chicago, Chicago University Press, Londra, 2005.

— (der.), *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1998.

Acar Savran, Gülnur, *Beden Emek Tarih, Diyalektik Bir Feminizm İçin*, Kanat Kitap, İstanbul, 2009.

—, "Sosyalist Feminizm", *11. Tez*, sayı 1, 1985.

—, "Bir kez daha patriyarka-kapitalizm ilişkisi üzerine", *Feminist Politika*, sayı 18, 2013.

—, "Cinsel devrim kime yaradı? Kime yarayabildi?", *Pazartesi*, Ocak 1998.

—, "Feminist cinsel politikanın imkânları ve önündeki tuzaklar", *Feminist Politika*, sayı 11, 2011.

—, "Feminist Eleştiri Karşısında Marksist Sol", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Sol*, cilt 8, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

—, "Fıtrat söylencesi", *Feminist Politika*, sayı 25, 2015.

—, "Cinsel devrim kime yaradı? Kime yarayabilirdi?", *Pazartesi*, sayı 24, 1998.

—, "Erkeklere arzunun yolları, bize şefkat ve dayanışma", *Pazartesi*, sayı 2, 1995.

—, 1990, "Lezbiyenlik ve feminizm üzerine kopuk düşünceler", *Kaktüs*, Cinsellik dosyası, sayı 12, 1990.

—, "Uğraşıp Duruyoruz", *Pazartesi*, sayı 18, 1996.

—, "Uğraşıp Duruyoruz", *Pazartesi*, sayı 1, 1995.

—, "Feminizmler", *Feminizm Kitabı Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Seçme Metinler*, haz. Hülya Osmanağaoğlu, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015.

—, *Pazartesi*, sayı 36, 1998.

—, "Hâlâ ve Yeniden: Bedenimiz Bizimdir!", *Feminist Politika*, sayı 4, 2009.

—, "Kadın emeği nasıl özgürleşecek?", *Pazartesi*, sayı 33, 1997b.

—, "Kadınların Kurtuluşu Bildirgesinin Düşündürdükleri", *Kaktüs*, sayı 7, 1989.

—, "Ailenin Sorgulanması", *Kaktüs*, sayı 7, 1989.

—, "Bir Kez Daha 'Kadınların Kurtuluşu ve Sosyalizm' Üzerine", *Kaktüs*, sayı 11, 1990.

—, "Kadınların Kurtuluşu Bildirgesi'nin Düşündürdükleri", *Kaktüs*, sayı 7, 1989.

—, "ÖDP'de Kadınlar Artık Örgütlü", *Pazartesi*, sayı 32, 1997a.

—, "Stella'nın Mektubuna Cevap", *Kaktüs*, sayı 5, 1989.

—, *Beden Emek Tarih. Diyalektik Bir Feminizm İçin*, Kanat Kitap, İstanbul, 2004.

Acar Savran, Gülnur ve Nesrin Tura (der.), *Kadının Görünmeyen Emeği: Maddeci Bir Feminizm Üzerine*, Kardelen Yayınları, İstanbul, 1992.

Acar, Feride, "Türkiye'de İslâmcı Hareket ve Kadın", Şirin Tekeli (Dü.), *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

—, "CEDAW'dan İstanbul Sözleşmesi'ne: Kadınların İnsan Hakları ve Kadınlara Karşı Şiddete İlişkin Uluslararası Standartların Evrimi", *Kadına Yönelik Şiddet ve Ev İçi Şiddet*, der. Funda Kaya, Nadire Özdemir, Gülriz Uygur, Savaş Yayınevi, Ankara, 2014.

Acar, Feride ve Gülbanu Altunok, "Understanding Gender Equality Demands in Turkey: Foundations and Boundaries of Women's Movements". *Gender and Society in Turkey: The Impact of Neoliberal Policies, Political Islam and EU Accession*, ed. Saniye Dedeoğlu ve Adem Yavuz Elveren, Londra, I.B. Tauris, 2012.

Acuner, Selma, "90'lı Yıllar ve Resmi Düzeyde Kurumsallaşmanın Doğuş Aşamaları", *90'larda Türkiye'de Feminizm*, ed. Aksu Bora, Asena Günal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

—, "Türkiye'de Kadın-Erkek Eşitliği ve Resmi Kurumsallaşma Süreci", yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1999.

Açık, Necla, "Ulusal Mücadele, Kadın Mitosu ve Kadınların Harekete Geçirilmesi: Türkiye'deki Çağdaş Kürt Kadın Dergilerinin Bir Analizi", *90'larda Türkiye'de Feminizm*, ed. Aksu Bora ve Asena Günal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

—, "Re-defining the Role of Women within the Kurdish National Movement in Turkey in the 1990s", *The Kurdish Question in Turkey: New Perspectives on Violence, Representation, and Reconciliation*, 2013.

Açıkgöz, Halil, "Safiye Erol'un kendi kaleminden hayatı", *Kubbealtı Akademi*, 2002.

Adak, Hülya, "Suffragettes of the empire, daughters of the Republic: Women auto/biographers narrate national history (1918-1935).", *New Perspectives on Turkey*, 36, 2007.

Adak, Sevgi, "Ailenin ötesini tahayyül etmek", *Feminist Politika*, sayı 17, 2013.

—, "Aile Dışında Hayat Var: Bir Kampanyanın Ardından" Başka Bir Aile Anlayışı Mümkün mü? 09-10 Kasım 2013, *Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği Konferans Kitabı*, 2013.

—, "Siyaset ve Toplumsal Cinsiyet", *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*, ed. Feryal Saygılıgil, Dipnot Yayınları, Ankara, 2016.

Adıvar Edib, Halide, *The House with Wisteria. Memoirs of Turkey Old and New*, introd. Sibel Erol, Transaction Publishers, New Brunswick, Londra, 2009.

Adıvar, Halide Edip, *Handan*, Can Yayınları, İstanbul, 2016 (1912).

—, *Sinekli Bakkal*, Atlas Kitabevi, İstanbul, 1984 (1935).

—, *Tatarcık*, Can Yayınları, İstanbul, 2009 (1939).

Adichie, Ngozi Chimamanda, *Feminist Manifesto*, çev. Begüm Kovulmaz, Doğan Kitap, İstanbul, 2019.

Adorno, Theodore W., *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Ağaoğlu, Adalet, *Bir Düğün Gecesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

—, *Bir Düğün Gecesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1992.

—, *Ölmeye Yatmak*, Yapı Kredi Yayınları, İstnabul, 2001.

Ahıska, Meltem, "Biz de Erkekleri Götürmek İstiyor muyuz?", *Pazartesi*, sayı 7, 1995.

—, "Kadına Yönelik Şiddet"le uğraşmak kadınlık hallerine nasıl bir ayna tutuyor? *Şiddete Karşı Anlatılar: Ayakta Kalma ve Dayanışma Deneyimleri*, Mor Çatı Yayınları, İstanbul, 2008.

—, "Kayıp Annelerinin Şiddete Tanıklığı", *Amargi*, sayı 2, 2006.

Ahıska, Meltem, Acar-Savran, Gülnur ve Sirman, Nükhet, "Feminizmin Öznesi Kimdir", İstanbul, Amargi *Feminizm Tartışmaları*, 2011.

Ahlqvist, Toni vd., *Social Media Roadmaps: Exploring the Futures Triggered by Social Media*. Julkaisija Utgivare Publisher, Finland, 2008.

Ahmed, Sara, "Bu Öteki ve Başka Ötekiler", *Cogito*, çev. Elis Simson, 2009.

—, "Racialized bodies", *Real Bodies*, der. Mary Evans ve Elliee Lee, Hampshire: Palgrave, 2002.

—, *Feminist Bir Yaşam Sürmek*, çev. Beyza Sümer Aydaş, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2018.

—, *"Duyguların Kültürel Politikası"*, çev. Sultan Komut, Sel Yayınları, İstanbul, 2015.

Ahmet Mithat Efendi, *Fatma Aliye Hanım Yahut Bir Muharrire-i Osmaniyenin Neşeti*, haz. Ayşe Aşır, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.

Ahmet Mithat ve Fatma Aliye, *Hayal ve Hakikat*, günümüz Türkçesi ve çevrimyazı: Fatih Altuğ, Everest Yayınları, İstanbul, 2015.

Aile Araştırma Kurumu, *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları*, Bizim Büro Basımevi, 1995.

Akal, Emel, *Kızıl Feministler*, Tüstav, İstanbul, 2003.

—, *Kızıl Feministler: Bir Sözlü Tarih Çalışması*, Tüstav Yayınları, İstanbul, 2008.

Akcan, Esra, *Architecture in Translation*, Duke University Press, Durham ve Londra, 2012.

Akdeniz, Nalan ve Öztürk, Sedef, "Kurultay Dersleri", *Kaktüs*, sayı 8, 1989.

Akduran, Özgün, "Uyumlulaşmak ya da uyumlulaşmamak, işte bütün mesele bu", *Feminist Politika*, sayı 3, 2009.

—, "5018 Sayılı Kanun ve Kamu İdarelerinde Cinsiyete Duyarlı Bütçeleme", *Kamu Bütçesinde Yeni Yaklaşımlar*, der. F. Altuğ, A. Kestik ve M. Şeker, Seçkin, Ankara, 2013.

Akgül, Çiğdem, *Militarizmin Cinsiyetçi Suretleri*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2011.

Akgül, N., Sosyal Bilimlerin Krizi, *Jineoloji*, 1,2016.

Akın, Yiğit, *When the War Came Home: The Ottomans' Great War and the Devastation of an Empire*, Stanford University Press, 2018.

Akınerdem, Feyza, "Dindar Kadınlar ve Feminizm Yakınlıklar ve Uzaklıklar", *İstanbul Amargi Feminizm Tartışmaları*, İstanbul, Ezgi Matbaası, 2012.

—, "Tailored for Marriage, Ready for the Stage: Framing Turkey's Family Regime on the Marriage Show", ed. J. Kay, M. Kennedy ve ve H. Wood, (yayına hazırlanıyor), *The Wedding Spectacle Across Contemporary Media Cultures: Something Old, Something New*, Londra: Routledge, 2019.

—, *Marriage Safe and Sound: Subjectivity, Embodiment and Movement in the Production Space of Television in Turkey*, yayınlanmamış doktora tezi, City, University of London, U.K, 2015.

Akınerdem, Feyza; Sirman, Nükhet, "Melodram ve Oyun: Tehlikeli Oyunlar ve Poyraz Karayel'de Bir Temsiliyet Rejimi Sorunsalı", *Monograf*, sayı 7, 2017.

—, *Türkiye'nin Atmosferi ve Yerli Diziler*. 60pages. com, 2018.

Akkaya, Gülfer, *Yol Kadındır*, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2017.

—, "Sunuş", *Sır İçinde Sır Olanlar*, Sonsuz Matbaa, İstanbul, 2014.

Aksoy, Nazan, *Kurgulanmış Benlikler Otobiyografi, Kadın, Cumhuriyet*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Akşit, Elif Ekin, *Kızların Sessizliği, Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

—, "Feminist dergicilik ve yayıncılığın sınırları", *Kebikeç* 39, 2015.

—, "Geç Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Nüfus Kontrolü Yaklaşımları", *Toplum ve Bilim*, sayı 117, 2010.

Akşit, Gökçesu ve Varışh, Berfin, "Türkiye'de eleştirel erkekler ve erkeklikler konusunu feminizm içinde çalışmak: Jeff Hearn ile erkekler ve erkekliklere ulusaşırı yaklaşımlar üzerine bir röportaj", Fe Dergi 6, sayı 2, 2014.

Aktaş, Seda, "Sanaldan Sokağa: Kadınların Örgütlenme ve Dayanışma Pratiklerinin 'Bacaklarını Topla Yerimi İşgal Etme' (2014) Kampanyası Üzerinden İncelenmesi", *Yeni Medya Çalışmaları III. Ulusal Kongre Kitabı*, ed. İ. Sayımer, P. Öğün Emre, T. Çomu, Alternatif Bilişim Derneği, İstanbul, 2017.

Aktürk, Ahmet, "Female cousins and wounded masculinity: Kurdish nationalist discourse in the Post-Ottoman Middle East", *Middle Eastern Studies* 52 (1), 2016.

Akvardar, Yıldız ve Yüksel, Şahika, "Cinsel tecavüze uğrayan kişilere karşı alman tavır", *Nöro-Psikiyatri Arşivi* 30, 1993.

Akyel, Esma, "#Direnkahkaha (Resist Laughter): 'Laughter is a Revolutionary Action'" *Feminist Media Studies* 14:6, 2014.

Akyılmaz, Öznur, *Türkiye'deki Bloglarda İslâmi Feminist Yaklaşımla Yeni Bir Kadın Kimliğinin İnşası-Reçel Blog Örneği*, Ekim 2015.

Akyılmaz, Öznur ve M. Emre Kölesalan, "Türkiye'de İslâmi Feminizm Ve Kadın Kimliğinin Yeniden İnşası: Reçel Blog Örneği", *Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Uluslararası Hakemli Dergisi*, cilt 4, sayı 2, Haziran 2016.

Akyüz, Selin, *Representations of Different Masculinities: An Analysis of Turkish Political Manhood*, Bilkent Üniversitesi, yayınlanmamış doktora tezi, 2012.

Al-Ali, Nadja ve Latif Taş, "Clashes, collaborations and convergences: evolving relations of Turkish and Kurdish womens rights activists", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 21 (3), 2018.

Alakom, Rohat, "Yirminci yüzyılın başlarında İstanbul'daki Kürt kadınlar", *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar*, der. Shahrzad Mojab, s. 75-100, Avesta Yayınları, İstanbul, 2005.

—, *Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti (1919)*, İstanbul, Avesta Yayınları, 2019.

AlAlbar, Mohammed, "Induced abortion from an Islamic perspective: Is it criminal or just elective?", *Journal of Family and Community Medicine*, 8, 3, 2001.

Alankuş Kural, S., "Türkiye'de Alternatif Kamular/ Cemaatler ve İslâmcı Kadın Kimliği", *Toplum ve Bilim*, 1997.

Alcoff, Linda, "Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory", *Signs* 13(3), 1988.

Aldemir, Çiğdem, *Kadının Görünmeyen Emeğinin Görünür Kılınması: Ev içi emeğin ücretlendirilmesi*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Eskişehir Osmangazi Ünv, 2016.

Ali, Zahra, *İslâmi Feministler*, der. Zahra Ali, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Alinia, Minoo, *Honor and Violence against Women in Iraqi Kurdistan*, New York: Palgrave Macmillan, 2013.

Aliye, Fatma, *Muhadarat*, Özgür Yayınları, İstanbul, 2012.

Alkan, Ayten, "Gendered Structures of Local Politics in Turkey", *Digest of Middle East Studies* 18 (1), 2009.

—, *Yerel Politika ve Kadın*, Ankara Üniversitesi Kadın Sorunları Araşırma ve Uygulama Merkezi, Ankara, 2000.

Alkan, Mehmet, "Osmanlı Darwinizmi", *Cogito*, sayı 60-61, 2009.

Alonso, Harriet Hyman, *Peace as a Women's Issue: A History of the US Movement for World Peace and Women's Rights*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1993.

Alpay, Necmiye, "Feminist Kitapları Okuyorduk, Sözünü Dinlemiyorduk", *Sözde Eşittik*, der. Gülfer Akkaya, Kumbara Sanat Atölyesi ve Toplumsal Dayanışma Derneği Yayını, İstanbul, 2011.

Altınay, Ayşe Gül (der.), *Vatan, Millet, Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

—, "Ordu Millet Kadınlar: Dünyanın İlk Kadın Savaş Pilotu Sabiha Gökçen", *Vatan Millet Kadınlar*, der. Ayşegül Altınay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

—, "Bedenimiz ve Biz: Bekâret ve Cinselliğin Siyaseti", *90'larda Türkiye'de Feminizm*, der. Aksu Bora ve Asena Günal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

—, "Bedenimiz ve Biz: Bekâret ve Cinselliğin Siyaseti", *90'larda Türkiye'de Feminizm*, der. Aksu Bora ve Asena Günal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Altınay, Ayşe Gül ve Arat, Yeşim, *Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddet*, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

Altınay, Rüstem Ertuğ, "There is a Massacre of Women': Violence Against Women, Feminist Activism, and Hashtags in Turkey", *Feminist Media Studies*, 14:6, 2014.

Altındal, Aytunç, *Türkiye'de Kadın Marksist Bir Yaklaşım*, Birlik Yayınları, İstanbul, 1970.

Altuğ, Fatih, "Önsöz: *Hayalin Hakikati*: Karşılıksız Aşkın Histerikleştirilmesi", *Hayal ve Hakikat*, günümüz Türkçesi ve çevrimyazı: Fatih Altuğ, Everest Yayınları, İstanbul, 2015.

Altuntaş, Betül ve Reyhan Atasü Topcuoğlu, *Engelli Bakımı*, Nika Yayınevi, Ankara, 2016.

Altunya, H., Feminist Teoloji dini Söylemde Erkek Egemenliğine Başkaldırı, *bilimname*, *2004*(3), 2004.

Amargi, Dosya: Adına da derler seksi sayı 36, 2015.

—, Bahar, sayı 36, 2014.

Amargi, "Duygu Asena ile Birlikteyiz...", *Kadınlar Arasında: Deneyimlerimiz Hangi Kapıları Açıyor - II*, İstanbul, 2009.

Amargi, *İstanbul Feminizm Tartışmaları*, Amargi Yayınları, İstanbul, 2011.

Anagnostopulu Hrisula, *Όψεις της γυναικείας επιχειρηματικής δραστηριότητας: Ελληνίδες εκδότριες στον οθωμανικό χώρο (1887-1922)* [Rum Kadın Girişimcisinden Görünüşler Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadın Yayıncılar (1887-1922)], yayınlanmamış akademik tez, Girit Üniversitesi, Felsefe Yüksek Okulu, Felsefe ve Sosyal Bilimler Bölümü, Rethimno, 2018.

Anastasiadou-Dumont, Meropi (ed.), *Médecins et ingénieurs ottomans à l'âge des nationalismes*, IFEA/ Maisonneuve ve La Rose, Paris ve İstanbul, 2003.

Anatolikos Astir/ Ανατολικός Αστήρ [Doğu Yıldızı], 22 Kasım 1893.

—, 10/22 Mart 1871.

Anderson, Eric, *Inclusive masculinities: The changing nature of masculinities*, Routledge, New York, 2009.

Ankarah Bir Grup Müslüman Kadın, 'Kadınlara Rağmen Kadınlar İçin' Tavrına Bir Eleştiri, *Kaktüs*, sayı 4, 1988.

Ansal, Hacer, "Kadına dayatılan cinsellik", *Kaktüs*, Cinsellik dosyası, sayı 12, 1990.

Ansay, Sabri Ş., *Bugünkü Hukukumuzda ve Cemiyetimizde Kadın*, CHP Konferanslar Serisi, Kitap 8, Ankara, 1939.

Anthemion Rum Cemaati Arşivleri, Atina Üniversitesi, Bilim Felsefesi ve Tarihi Fakültesi, Dizi Zapyon, T2 7-9, Korpus 46: Eğitim yılları 1875/76-1925/26.

Antmen, Ahu, *Kimlikli Bedenler Sanat, Kimlik, Cinsiyet*, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Anzaldua, G., *Borderlands La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books, 1987.

Aral, İnci, *Ölü Erkek Kuşlar*, Can Yayınları, İstanbul, 1991.

Aras, Figen, "Kürt Kadın Hareketi ve Feminizm", *İstanbul-Amargi Feminizm Tartışmaları*, Amargi Yayınevi, İstanbul, 2012.

—, "Direnişin Işığında Bir Yöntem Denemesi: Jineoloji Sur Atölyesi", *Jineoloji*, 4, 2016-2017.

—, "Yaşam Kadın Doğayla Kadının İlişkisi ve Jineoloji", *Jineoloji*, 16 Ekim 2017.

Arat, Necla, *Susmayan Yazılar: Eğitim, Laiklik, Kadın ve Siyaset Üzerine*, Say Yayınları, İstanbul, 1997.

Arat, Yeşim, "1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi: Kemalist Feminizmin Radikal Uzantısı", *Toplum ve Bilim*, 53, 1991.

—, "Feminizm ve İslâm: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri", der. Şirin Tekeli, *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

—, "The Project of Modernity and Women in Turkey", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, der. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. Seattle ve Londra, University of Washington Press, 1995.

Arıkboğa, Erbay, "Yerel Yönetimlerde Temsil ve Kadın Üyeler: Kadın Adayların Önündeki Görünmez Engeller", *Türk İdare Dergisi* 81, 2009.

Artus, Ingrid, *Frauen*Streik! Zur Feminisierung Von Arbeitskämpfen*, Analysen Nr. 54, Berlin, Rosa-Luxemburg-Stiftung, 2019.

Asadur, Hrant, *Timasdverner*. İstanbul, G. Keşişdyan Vorti, 1921.

Asadur, Zabel (1909), "Milletperver Kadınlar", *Bir Adalet Feryadı: 1862-1933*, der. Lerna Ekmekçioğlu ve Melissa Bilal, Aras Yayınları, İstanbul, 2006.

—, *Harsı*, Boston: Hayrenik, 1938.

—, *Yerger*, der. L.A. Kalsdyan, Yerevan: Hayasdan Hradaragchutyun, 1965.

Asadur, Zabel H., *Gnoç Hokiner*, İstanbul: H. M. Setyan, 1925.

—, *Tsoiker*, İstanbul: H. Madteosyan, 1902.

Asadur, Zabel Or. Alis, *Ağcıgan Mı Sirdı*, İstanbul: D. Civelegyan, 1891.

Asadur, Zabel Sibil, "Digin Teotig", *Amenun Daretsuytse* (1923): 10-15.

—, "Angeğdz Tasdisragutyun", *Masis* (2 Haziran 1898): 1.

—, "Azkanver Hayuhik", *Amenun Daretsuytse*, 1910: 126-130.

—, "Cışmarid Paroyaganı", *Arevelk*, (28 Ocak 1899): 1.

—, "Nor Gini", *Masis* (10 Temmuz 1899): 427-429.

—, "Tartzyal Feminizm", *Dzağig* (6 Mart 1904): 122-123.

—, "Usumnagan Khorhurtin Kragan Knnutyunı yev Feministner", *Masis* (18 Haziran 1898): 1.

—, "Zrbardutyun Mı", *Masis* (10 Mart 1898): 1.

—, *Ampoğcagan Kordzı: Kertvadzner*, İstanbul: Mışaguyt, 1939.

—, *Kertvadzner*, Yerevan: Bedhrad, 1935.

—, *Maknis: Taderakhağ yergu ararov*, İstanbul: H. Madteosyan, 1909.

—, *Tsolker*, Yerevan: Sovedsgan Krog, 1978.

Asena, Duygu, *Aşk Gidiyorum Demez*, Doğan Kitap, İstanbul, 2003.

—, *Değişen Bir Şey Yok*, AD Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Aslan-Akman, Canan, "Challenging Religious and Secularist Patriarchy: Islamist Women's New Activism in Turkey", *Journal of Levantine Studies* 1 (2), 2011.

Aslan, Özlem, "Politics of Motherhood and the Experience of the Mothers of Peace in Turkey" ("Türkiye'de Annelik Siyaseti ve Barış Anneleri Deneyimi"), yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2007.

Aslanidi, Loksandra, "Kadınlar Dünyası Muharrrirelerine", *Kadınlar Dünyası*, 63, 3-4, 1329/1913b.

—, "Kadınlar Dünyası Muharrrirelerine", *Kadınlar Dünyası*, 62, 4, 1329/1913a.

Asma, Türkay, "Yasalarda ve Uygulamada Cinsel İstismar: Tanıklıklar", *Ailenin Karanlık Yüzü: Ensest*, yay. haz. A. Çavlin, F. Kardam ve H. Aliefendioğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 2018.

Asman, Oren, "Abortion in Islamic countries-legal and religious aspects", *Medicine and Law*, 23, 2004.

Ata, Kelime, "Alevi Örgütlerinde Kadın: Can Olamamak", *Hakikatin Dârına Durmak*, haz. Bedriye Poyraz, Dipnot Yayınları, Ankara, 2018.

Ata, L. B., "Bir Güvenlikli Site Hikâyesi: Gündelik Hayatın Dönüşümüne Otoetnografik Yaklaşım", *Fe Dergi*, 8(2), 2016.

Atakul, Sarı, *Popüler Feminist Bir Yayın Deneyimi: Kadınlara Mahsus Gazete Pazartesi*, yüksek lisans tezi, Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Ankara Üniversitesi, 2002.

Atasoy, Yıldız, *Islam's Marriage with Neo-Liberalism: State Transformation in Turkey*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.

Atasü, Erendiz, *Gençliğin O Yakıcı Mevsimi*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1999.

Ataş, Ceren, *Anadolu'dan Londra'ya Göç: Alevi Kadınların Alevilik Pratikleri*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, 2018.

Atay, Hazal, "Kürtaj Yasasının Arkeolojisi: Türkiye'de Kürtaj Düzenlemeleri, Edimleri, Kısıtları ve Mücadele Alanları", *Fe Dergi*, 9(2), 2017.

Athenas, M. G., "Sömürgeleştirilmiş Düşünce Biçimleri: Feminist Epistemoloji için Öneriler", *Jineolojî*, 1, 2016.

Aune, Kristen ve Holyoak, Rosa, "Navigating the third wave: Contemporary UK feminist activists and 'third-wave feminism'", *Feminist Theory*, 19:2, 2017.

Avşar Negiz, Nilüfer, "Türkiye'de Yerel Siyasette Kadının Konumu: Siyasetçi Kadınlar Gözüyle Eleştirel Bir Değerlendirme", *Yerel Siyaset*, ed. Yalçın Akdoğan ve Davut Dursun, Okutan, İstanbul, 2008.

Ayaşlı, Münevver, *Geniş Ufuklara ve Yabancı İklimlere Doğru*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2003.

—, *İşittiklerim, Gördüklerim, Bildiklerim*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul,1990.

—, *Pertev Bey ve Üç Kızı*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014a.

—, *Pertev Bey'in İki Kızı*, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1992.

—, *Pertev Bey'in Torunları*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014b.

Aydın, Hilal, "Türk Edebiyatındaki 'Dönenme Noktası': Leylâ Erbil", *Moment Dergi*, 2 (2), 2015.

—, *Toplumsal Cinsiyet ve Estetik Özerklik Bağlamında Türk Edebiyatında Delilik ve Kadın*, Ankara, yayınlanmamış doktora tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2014.

Aydın, Suavi, "Anaerkillik", *Antropoloji Sözlüğü*, haz. Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.

Aygüler, Edip ve M. Çağrı Ayalp, "Türkiye'deki Evde Bakım Aylığı Düzenlemesine Eleştirel Bir Yaklaşım1", *MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (3), 2018.

Aysu, Ümide, "Kadınlar İçin Feminizmden Başka Kurtuluş Yolu Yok", *Sözde Eşittik*, haz. Gülfer Akkaya, Kumbara Sanat Atölyesi ve Toplumsal Dayanışma Derneği Yayını, İstanbul, 2011.

Aytaç, Şule, "Türkiye'de Feminist Hareketin Oluşumu", *Özgürlüğü Ararken: Kadın Hareketinde Mücadele Deneyimleri*, der. Devrim Çakır, Amargi Kadın Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Yayıncılık Kooperatifi, İstanbul, 2005.

Ayrürk, Ilker ve Laurent Mignon, "Paradoxes of a Cold War Sufi woman: Samiha Ayverdi between Islam, nationalism and modernity", *New Perspectives in Turkey*, 49, 2013.

Aytürk, İlker, "Post-post Kemalizm: Yeni bir paradigmayı beklerken". *Birikim* dergisi, sayı 319, 2015.

Ayvazoğlu, Beşir, "Mütevver Ayaşlı", *Muhafazakârlık. Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 5, der. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Ayverdi, Samiha, *İbrâhim Efendi Konağı*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 2018.

—, *Rütbe*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 2017a.

—, "Pirdaşım Safiye Erol", Safiye Erol, *Kadıköy'nün Romanı*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 2015.

—, Küplüce'deki *köşk*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 2006b.

—, *Millî kültür mes'eleleri ve maârif dâvâmız*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 2006a.

—, *Mülâkatlar*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 2015.

—, *Ne idik Ne Olduk?*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 2017b.

—, *O da Bana Kalsın*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 2013.

Azadyan, Toros, *Jamanagagits Temker: Zabel yev Hrant Asadur*, İstanbul, Gütemberg, 1937.

Azizoğlu-Bazan, Mütevver, *The Kurdish Women's Movement in Turkey and the Adventure of Becoming Visible*, cilt III, *Research Project Report "Comparing women's movements in different cities in Turkey"* içinde, Blickveschel: Studien zur Zeitgenössischen Turkei, 2017.

Azkanver Hayuhyats Ingerutyun 2. Değegakir, İstanbul: Manugyan, 1881.

Azkanver Hayuhyats Ingerutyun Yergamya 4. Değegakir 1883 Mayis 17 - 1885 Mayis 23 (İstanbul: K. Bağdadlyan 1885).

Azrak, Kerime Nadir, *Saadet Tacı*, İnkılâp ve Aka Kitabevi, İstanbul, 1963.

—, *Gelinlik Kız*, haz. Selim İleri, Doğan Yayıncılık, İstanbul, 2002.

—, *Samanyolu*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1959.

Badinter, Elisabeth, *Kadınlık mı? Annelik mi?*, çev. Ayşen Ekmekci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Badran, M., "Engaging Islamic Feminism", *Islamic Feminism: Current Perspectives* (s. 25-36), Finland: Tampere Peace Research Institute Occasional Paper no. 96, 2008.

—, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oxford, Oxford Press, 2009.

Baehr, Amy R.,"Conservatism, Feminism and Elizabeth Fox-Genovese", *Hypatia*, 24, 2, 2009.

Bağdatlı, Narin, *78 Kuşağının Toplumsal Belleği ve Tecrübesi*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalı Doktora Programı, yayınlanmamış doktora tezi, 2011.

—, "78 Kuşağı Romanlarında Kolektif Bellek", *Bir Varmış Bir Yokmuş: Toplumsal Bellek, Mekan ve Kimlik Üzerine Araştırmalar*, der. T. Erman, S. Özaloğlu, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.

—, "Sevgi Soysal: Er Tutuklu, Dişil İsyankâr", *Kadınlar Hep Vardı Türkiye Solundan Kadın Portreleri*, haz. Feryal Saygılıgil, Dipnot Yayınları, Ankara, 2017.

—, "Sosyal Politika ve Toplumsal Cinsiyet", *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*, der. Feryal Saygılıgil, Dipnot Yayınları, Ankara, 2016.

Babâ Tevfik, "Lâhika: İslâmiyet ve Feminizm", *Feminizm ve Âlem-i Nisvân*, İstanbul (t.y).

Bahadır, İbrahim, "Yolun Taşı İle Yolun Kuşunu Vurmak", *Serçeşme Dergisi*, sayı 40, 2017.

Baloğlu, A. B., *Feminist Teoloji dini Söylemde Erkek Egemenliğine Başkaldırı*. İzmir, Anadolu Yayınları, 2003.

Balsoy, Gülhan, "Politik Bir Alan Olarak Kadın Bedeni: Osmanlı Toplumunda Kürtajın Yasaklanması", *Toplumsal Tarih*, (223), 2012.

Bamberger, J., "The Myth of Matriarchy", M.Z. Rosaldo ve L. Lamphere (yay. haz.), *Women, Culture, and Society* içinde (s. 261-80). Stanford: Stanford University Press, 1974.

Barbarosoğlu, Fatma K., *Cumhuriyet'in Dindar Kadınları*, Profil Yayınları, İstanbul, 2009.

Barbarosoğlu, Nalan, "4. Sayfaya Giden Yol", *Yazko Somut 4. Sayfa-İlk Feminist Yazılar 30. Yıl Kitabı*, haz. Stella Ovadia ve Evin Doğu, Renas Yayıncılık, Ankara, 2013.

Barın, Özlem, "Feminizm ve ekolojist hareket", *Feminist Politika* dergisi, sayı 10, 2011.

Barış İçin Akademisyenler Vakasının Kısa Tarihi 11 Ocak 2016-11, TİHV Akademi, Ocak 2019.

Barış için Kadın Girişimi, "Çözüm Süreci Raporu", 2013.

Barker, Drucilla K. ve Kuiper, Edith, "Introduction: Sketching the Contours of Feminist Philosophy of Economics", *Toward a Feminist Philosophy of Economics*, der. D. K. Barker ve E. Kuiper, Routledge, Londra, ABD ve Kanada, 2003.

Barutçu, A. ve Hıdır, N., "Türkiye'de Babalığın Değişen Rolleri:(Pro) Feminist Babalar", *Fe Dergi*, 8(2), 2016.

Başak, Suna, Kıngır, Sevgi ve Şehnaz Yaşar, *Kadının Görünmeyen Emeği: İkinci Vardiya*, ANKA Kadın Raporları, Ames, Ankara, 2013.

Başar, K., Yüksel, Ş., "Çocukluktan yetişkinliğe cinsiyet kimliği ile ilgili sorunlar: uygun değerlendirme ve izlem", *Psikiyatride Güncel* 4, 2014.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dahiliye Nezareti İdare-i Umumiye Evrakı (BOA, DH.İ.UM).

Başer, Kumru, "Kadının Ev İçi Emeğine El Konulması Anlamı Üzerine", *Kaktüs*, sayı 8, 1989.

—, "Londra'dan Bir Mektup", *Kaktüs*, sayı 3, 1988.

Baykan, Ayşegül, *Nezihe Muhittin'de Feminizmin Düşünsel Kökenleri, Nezihe Muhittin ve Türk Kadını 1931*, yay. haz. Baykan, A. ve Ötüş-Baskett, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Bayraktar, Sevi, *Makbul Anneler Müstakbel Vatandaşlar*, Ayizi Yayınları, Ankara, 2011.

Baytok, Cemre, *Political Vigilance in Court Rooms: Feminist Interventions in the Field of Law*, yayınlanmamış master tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2012.

Bazan, Münevver Azizoğlu, "Türkiye'deki Kadın Hareketlerinin Farklı Şehirlerde Karşılaştırılması", Araştırma Projesi Raporu III.2.B. *Türkiye'deki Kürt Kadın Hareketi ve Görünür Olma Serüveni*, Eylül 2017.

Beasley, Chris, "Caution! Hazards ahead: Considering the potential gap between feminist thinking and men/masculinities theory and practice", *Journal of Sociology*, *51*, 2015.

—, "Is masculinity studies increasingly the "odd man" out? Considering problems and possibilities in contemporary gender/sexuality thinking", der. A. Biricik ve J. Hearn, *Deconstructing the hegemony of men and masculinities* (Cilt VI). Linköping and Örebro, Sweden: Centre of Gender Excellence (GEXcel), 2009.

—, "Mind the Gap? Masculinity Studies and Contemporary Gender/Sexuality Thinking", *Australian Feminist Studies*, 28:75, 2013.

—, "Problematizing contemporary men/masculinities theorizing: The contribution of Raewyn Connell and conceptual-terminological tensions today", *The British Journal of Sociology*, 63, 2012.

Bebel, August, *Kadın ve Sosyalizm*, çev. Sabiha Zekeriye Sertel, Toplum Yayınevi, Ankara, 1980.

Becker, Gary, "Human Capital, Effort, and the Sexual Division of Labor", *Journal of Labor Economics*, 3(1), 1985.

—, *A Treatise on Family*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.

Bedi, Server (Peyami Safa), *Cumba'dan Rumba'ya*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1998 (1930).

Beins, Agatha, "Sisterly Solidarity: Politics and Rhetoric of the Direct Address in US Feminism in the 1970s", *Women: A Cultural Review*, 21:3, 2010.

Bekiroğlu, Nazan, *Şair Nigâr Hanım*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.

Belge, Murat, "Safiye Erol'u tanır mısınız?" *Radikal*, 31 Mayıs 2002.

—, *Sosyalizm Türkiye ve Gelecek*, Birikim Yayıncılık, İstanbul, 1989.

Belli, Aziz, "Yerel Yönetimlerde Kadın Temsili ve Yerel Demokrasi", *Yasama Dergisi*, sayı 31, 2015.

Beneria, Lourdes, *Gender, Development and Globalization*, Routledge, İngiltere, 2003.

Benezra, B., "The Institutional History of Family Planning in Turkey", ed. K. Kamp, A. Kaya, E. F. Keyman ve Ö. Onursal-Beşgül, *Contemporary Turkey at a Glance: Interdisciplinary Perspectives on Local and Translocal Dynamics* içinde (s. 41-56), Wiesbaden: Springer, 2014.

Benston, Margaret, "The Political Economy of Women's Liberation", R. Hennessy ve C. Ingraham (der.), *Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference and Women Lives*, Routledge, New York ve Londra, 2008.

Berber, Nacide ve Kaya, Özlem, "Teoride zehir gibi, pratikte sallanmakta", *Feminist Politika*, sayı 16, 2012.

Berer, Marge, "Abortion Law and Policy Around the World: In Search of Decriminalization", *Health and Human rights*, 19 (1), 2017.

Berggren, Kalle, "Sticky masculinity: Post-structuralism, phenomenology and subjectivity in critical studies on men", *Men and Masculinities*, *17*, 2014.

Berik, Günseli, "Mature Export-Led Growth and Gender Wage Inequality in Taiwan", *The Feminist Economics of Trade*, der. I. Van Staveren, D. Elson ve N. Çağatay, Routledge, Londra ve New York, 2007.

—, *Women Carpet Weavers in Rural Turkey: Patterns of Employment, Earnings and Status*. Geneva, International Labor Office, Women, Work Development Series,1987.

Berk, E. ve N. Gatar (yay. haz.), "Kadın Doğasına Bakış", *Jinsoloji*, 6, 2017.

Berkand, Muazzez Tahsin, *Bahar Çiçeği*, İnkılap ve Aka, İstanbul, 1980 (1935).

—, *Kezban*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1941.

—, *Kırılan Ümitler*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1970.

—, *Saadet Güneşi*, İnkılâp ve Aka Yayınları, İstanbul, 1965.

—, *Sevmek Korkusu*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1968.

—, *Sonsuz Gece*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1979.

Berkes, Niyazi, *Bazı Ankara Köyleri Üzerine Bir Araştırma*, Uzluk Basımevi, Ankara, 1942.

Berktay Hacımirzaoğlu, Ayşe, (der.), *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İş Bankası ve Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

Berktay, Fatmagül, "Türkiye'de Kadın Araştırmaları 1980-1990", *Kadınların Belleği, Uluslararası Kadın Kütüphaneleri Sempozyum Tutanakları*, 1992.

—, *Kadın Olmak, Yazmak, Yaşamak*, "Sol'un Kadına Bakışı", Pencere Yayınları, İstanbul, 1998.

—, "Ekofeminizm ya da Yüreğin İyimserliği", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, sayı 4, 1996.

—, "Felsefenin Kadına Bakışı", *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları: Eşitsizlikler, Mücadeleler, Kazanımlar*, der. Hülya Durudoğan, Fatoş Gökşen, Bertil Emrah Oder, Deniz Yükseker, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

—, "İki Söylem Arasında bir Yazar: Suat Derviş", *Defter*, 29, Kış 1997.

—, "Türkiye Solu'nun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, yay. haz. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

—, *Tarihin Cinsiyeti*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

—, *Tarihin Cinsiyeti*, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

—, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis Yayınları, İstanbul, 2016.

Berlant, Lauren, *The Female Complaint: The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture*, Duke University Press, 2008.

Berman, Marshall, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ü. Altuğ ve B. Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Bertram, Carel, *Imagining the Turkish House*, University of Texas Press, Austin, 2008.

Bilal, Melissa; Ekmekçioğlu, Lerna ve Mumcu, Belinda, "Hayganuş Mark'ın Hayatı, Düşünceleri ve Faaliyetleri", der. Lerna Ekmekçioğlu, Melissa Bilal, *Bir Adalet Feryadı. Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar 1862-1933*, Aras Yayınları, İstanbul, 2006.

Bilgen-Reinart, Üstün, *Biz Toprağı Bilirik!*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

Bilir, Zuhal Esra, "Eğretileşen Hizmet Sektörünün Feminizasyonu: AVM'lerde Çalışan Satış Görevlileri", *Feminist Sosyal Politika: Bakım, Emek, Göç*, der. Ç. Ünlütürk Ulutaş, NotaBene, İstanbul, 2018.

Binark, Mutlu, "Yeni Medya Çalışmaları", *Yeni Medya Çalışmaları*, Ed: Mutlu Binark, Dipnot Yayınları, Ankara, 2007.

Binark, Mutlu ve Löker, Koray, *Sivil Toplum Örgütleri için Bilişim Rehberi*, STGM, Ankara, 2011.

Birikim, Medya ve Siyaset, 1995.

Blanchot, Maurice, *L'espace litteraire*, Gallimard, Paris, 1955.

Blank, Hanne, *Bekâretin "El Değmemiş" Tarihi*, çev. Emek Ergun, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Blaschke, Sabine, *Frauen in Gewerkschaften: Zur Situation in Österreich und Deutschland aus Organisationsoziologischer Perspektive*, München: Rainer Hamp Verlag.Collins, Françoise Kaufer İren, 2015.

Blecker, Robert A. ve Seguino, Stephanie, "Macroeconomic Effects of Reducing Gender Wage Inequality in an Eport-Oriented, Semi-Industrialized Economy", *The Feminist Economics of Trade*, der. I. Van Staveren, D. Elson ve N. Çağatay, Routledge, Londra ve New York, 2007.

Boğosyan, Yeprem, *Batmutyun Hay Mışagutayin Ingerutyunneru*, cilt 1, Venedik: Mkhitaryan, 1957.

Bolat, Demet, *Türkiye Muhalefet Alanı ve Heteroseksizm: Muhalefet Alanında Heteroseksüel Olmamak*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, yüksek lisans tezi, 2013.

Bollas, Christopher, *The Evocative Object World*, Londra, Routledge, 2009.

Bora, Aksu, "Hatırlananlar ve Unutulanlar: İslâm Coğrafyasında Modernleşme ve Kadın Hareketleri", *Bilig*, Bahar 2010.

—, "Amargi diye bir dergi", *İradenin İyimserliği*, Ayizi Yayınları, Ankara, 2015.

—, "Birlik ve Beraberliğe En Çok Muhtaç Olduğumuz Şu Günlerde Kürtaj Yasağı", *Amargi*, 26, 2012a.

—, "Ortadoğu'da Kadın Hareketleri: Farklı Yollar Farklı Stratejiler", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 39, 2008.

—, *Feminizm Kendi Arasında*, Ayizi Yayınevi, Ankara, 2011.

—, "'Kadın Sorunu' mu, Erkek Egemenliği mi?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

—, "Ankara'da Kadınlar Ne Yapıyorlar?", *Kaktüs*, sayı 1, 1988.

—, "Feminizm: Sınırlar ve İhlal İmkânı", *Birikim*, sayı 184-185, 2004.

—, "Kadın Hareketi: Nereden Nereye", *Birikim*, sayı 83, Mart 1996.

—, "Türk modernleşme sürecinde annelik kimliğinin dönüşümü", Necla Akgökçe ve Aynur İlyasoğlu (der.), *Yerli Bir Feminizme Doğru*, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2001.

—, *Kadınların Sınıfı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

—, *Yerel Kalkınma ve Cinsiyet Eşitliği*, KA-DER, Ankara, 2009.

Bora, Aksu ve Asena Günal (der.), *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

—, *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Bora, Aksu ve Üstün, İlknur, *Sıcak Aile Ortamı: Demokratikleşme Sürecinde Kadın ve Erkekler*, Tesev, İstanbul, 2005.

Bora, Aksu-Asena Günal, *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Bora, T. ve Can, K., *Devlet ve Kuzgun: 1990'lardan 2000'lere MHP*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Bora, Tanıl, "Analar, Bacılar, Orospular: Türk Milliyetçi-Muhafazakâr Söyleminde Kadın" *Şerif Mardin'e Armağan*, der. Ahmet Öncü ve Orhan Tekelioğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

—, *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1998.

—, "Analar, Bacılar, Orospular: Türk Milliyetçi-Muhafazakâr Söyleminde Kadın", *Şerif Mardin'e Armağan*, der. Ahmet Öncü, Orhan Tekelioğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

—, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

—, *Milliyetçiliğin Kara Baharı*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1995.

—, *Cereyanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

Boran, Behice, *Toplumsal Yapı Araştırmaları İki Köy Kasıdinin Mukayeseli Tetkiki*, TTK Yayınları, Ankara, 1945.

Bovenschen, Silvia, "Is There a Feminine Aesthetic?", *New German Critique*, sayı 10, 1977.

Bozgan, Özgen Dilan, "Kürt Kadın Hareketi Üzerine Bir Değerlendirme", *Birkaç arpa boyu ...: 21. yüzyıla girerken Türkiye'de feminist çalışmalar: Prof Dr. Nermin Abadan Unat'a armağan*, ed. Serpil Sancar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstannbul, 2011.

Bozkurt, Gülnihal, "Review of the Ottoman Legal System", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama merkezi Dergisi*, (3), 1992.

Bozkurt, Sinem, "Touched Translations in Turkey: A Feminist Translation Approach" [Türkiye'de El Değmiş Çeviriler: Çeviriye Feminist Bir Yaklaşım], *Moment Dergi*, 1 (1), 2014.

Bragg, Nicolette, "'Beside myself': touch, maternity and the question of embodiment", *Feminist Theory* 0 (0), 1-15. DOI: 10.1177/1464700119853339, 2019.

Bridges, Tristen ve Pascoe, C. J., "Hybrid masculinities: New directions in the sociology of men and masculinities", *Sociology Compass*, 8, 2014.

Brilmyer, S. Pearl, "Darwinian Feminisms", *Gender: Matter* (der. S. Alaimo), Macmillan Interdisciplinary Handbooks, Macmillan Reference, ABD, 2017.

Brockett, Gavin D., *How Happy to Call Oneself a Turk: Provincial Newspapers and the Negotiation of a Muslim National Identity*. Austin: University of Texas Press, 2011.

Brod, Harry, "Studying Masculinites as Superodinate Studies", *Masculinity Studies and Feminism: New Directions*, der. Judith Kegan Gardiner, Columbia University Press, New York, 2002.

Brummett, Palmira, *II. Meşrutiyet Basınında İmge ve Emperyalizm 1909-1911*, çev. A. Anadol, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Budgeon, Shelley, *Third Wave Feminism and the Politics of Gender in Late Modernity*, Palgrave Macmillan, Londra ve New York, 2011.

Buğdaycı, Çiğdem, "Bir Aşk Üçgeni: Safiye Erol'un Kadıköy'ün Romanı'nda Aşk, Izdırap ve Modernleşme", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 7, 15, 2016.

Butler, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.

Buzluk, Pelin, *Deli Bal ve Kanatları Ölü Açıklığında*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

—, *En Eski Yüz*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

Bystydzienski, J. M., *Women Transforming Politics: Worldwide Strategies for Empowerment*, ABD, Indiana University Press, 1992.

Carrigan, Tim, Connell, Bob ve Lee, John, "Towards a New Sociology of Masculinity", *Theory And Society*, 14 (5), 1985.

Cavarero, Adriana, "Inclining the Subject: ethics, alterity and natality", *Theory After 'Theory'* der. Jane Elliott ve Derek Attridge, Routledge, 2011.

—, *Platon'a Ragmen: Antik Felsefenin Feminist Bir Yeniden Yazımı*, Otonom Yayınları, İstanbul, 2017.

Celâl Sahir (Erozan), "Kadınlarımız Hakkında: Geçen Sene Hanımlara Verilmiş Bir Konferanstan", *Mahasin*, sayı 11, 13 Ekim 1909 (31 Eylül 1325).

Celal, Peride, *Kurtlar*, Can Yayınları, İstanbul, 1991.

Cemal, Ahmet, "Bir Direnme Eylemi Olarak Yazmak...", *Bir Tuhaf Kuştur, Gölgesi Zihin*, Aylak Adam Yayınları, İstanbul, 2013.

Cenab Şahabeddin, "Kadın Nasıl Olmalı?", *Servet-i Fünun*, cilt 12, sayı 289, 25 Eylül 1896 (12 Eylül 1312).

—, "Sulhiyyun ve Nisaiyyun", *Hak*, sayı 75, 27 Mayıs 1912 (10 C 1330).

Ceyhan, Nesime (der.), *I. Dünya Savaşı Hikâyeleri*, İstanbul, Selis Kitaplar, 2007.

Chakrabarty, D., *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2012.

Chalaby, Jean, *The Format Age: Television's Entertainment Revolution*, Londra: Polity, 2015.

Chamberlain, Prudence, "Affective temporality: towards a fourth wave", *Gender and Education* 28 (3), 2016.

Chase, Cheryl, "Hermaphrodites with Attitude: Mapping the Emergence of Intersex Political Activism", *GLQ*, 4 (2), 1998.

Chatterjee, Partha, "Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm", *Vatan Millet Kadınlar* (ders. A. G. Altınay), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

—, "Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm", *Vatan Millet Kadınlar*, der. Ayşegül Altınay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

—, *Ulus ve Parçaları*, çev. İ. Çekem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Chen, Gina Masullo; Pain, Paromita; Barner, Briana, "'Hashtag Feminism': Activism or Slacktivism?", *Feminist Approaches to Media Theory and Research*, ed. Dustin HARP, Jaime LOKE, Ingrid BACHMANN Palgrave Macmillan: Switzerland, 2018.

Chibber, V., *Postkolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

Ciddi, Sinan, "The Republican People's Party and the 2007 General Elections: Politics of Perpetual Decline?", *Turkish Studies* 9 (3), 2008.

—, *Kemalism in Turkish Politics: The Republican People's Party, Secularism and Nationalism*, Londra ve New York: Routledge, 2009.

Cindoğlu, Dilek, Ayşe Saktanber, Selin Akyüz Şaşmaz ve Sezen Yaraş, *Yerel Siyasette Toplumsal Cinsiyet: Kadınların Yerel Düzeyde Temsili*, Proje No. 109K182, Ankara, 2011.

Cixous, Hélène, "The Laugh of the Medusa", *New French Feminism*, der. Elaine Marks ve Isabelle de Courtivron, New York, Schocken Books, 1981.

Clarke, A. ve Haraway, D., *Making Kin Not Population: Reconceiving Generations*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2018.

Clough, P. ve Nutbrown L., *A Student's Guide to Methodology: Justfying Enquiry*, Los Angeles, Londra: Sage, 2002.

Cochrane, Kira, "Has Virago Changed the Publishing World's Attitude Towards Women?", *The Guardian*, (14 Mart 2013) (erişim 5.09.2018).

Cockburn, Cynthia, *Buradan Bakhğımızda: Kadınların Militarizme Karşı Mücadelesi*. çev. Özlen Fûsun, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.

—, *Mesafeyi Aşmak: Barış Mücadelesinde Kadınlar*, çev. Ebru Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Cogito Cinsel Yönelimler ve Queer Kuramı, özel sayı, 65-66, Bahar 2011.

Colen, S., "Like a Mother to Them": Stratified Reproduction and West Indian Childcare Workers and Employers in New York, ed. F.D. Ginsburg ve R. Rapp, *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, Berkeley, CA: University of California Press, 1995.

Comaroff, J. ve J. L., "Comaroff, Theory from the South: Or, how Euro-America is Evolving Toward Africa", *Anthropological Forum*, 22(2), 2012.

Connell, R. W., *Masculinities: Second Edition*, University of California Press, Berkley, Los Angeles, 2005.

—, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Connell, R. W. ve Messerschmidt, James, W., "Hegemonic masculinity: Rethinking the concept", *Gender and Society, 19*, 2005.

Coote, Anna ve Campbell, Beatrix, der. *Sweet Freedom: The Struggle for Women's Liberation*, Londra: Pan Books, 1982.

Coşar, Simten, "Women in Turkish Political Thought: Between Tradition and Modernity", *Feminist Review*, 86, 2007.

Coşar, Simten ve Yeğenoğlu, Meyda, "The AKP and the Gender Issue: Shuttling Between Neoliberalism and Patriarchy", ed. S. Coşar ve G. Yücesan-Özdemir, *Silent Violence of Neoliberalism and Islamist Politics: The AKP Years in Turkey*, Ottawa, Red Quill Books, 2012.

Coşar, Simten ve Özkan Kerestecioğlu, İ., "Feminist Politics in Contemporary Turkey: Neoliberal Attacks, Feminist Claims to the Public", *Journal of Women, Politics and Policy*, 38, 2, 2017.

—, "Feminizmin Neoliberalizmle İmtihanı", *Doğu Batı*, 64, 2013.

Coşar, Simten ve Özman, Aylin (der.), *Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet, Edebiyat, Medya, Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Coşar, Simten ve Yeğenoğlu, Meyda, "New Grounds for Patriarchy in Turkey? Gender Policy in the Age of AKP", *South European Society and Politics*, 16, 4, s. 555-573. Çakır, Serpil (2007), "Feminism and Feminist History-writing in Turkey: Discovery of Ottoman Feminism", *Aspasia*, 1, 2011.

Coşar, Simten, "Eril Siyasetle Kadınlık Halleri Arasında: Türkiye'de 23. Dönem Kadın Milletvekilleri", Ka.Der, Ankara, 2011.

Cott Nancy, der., *A Woman Making History: Mary Ritter Beard Through Her Letters*, New Haven-London: Yale University Press, 1991.

Craig, Lyn ve Abigail Powell, "Dual-earner parents' work-family time: the effects of atypical work patterns and non-parental childcare", *Pop Research*, 29, 2012.

Cumhuriyet gazetesi, "Duygu Asena'yı yitirdik", 31 Temmuz 2006.

Cumhuriyet Halk Partisi Kadın Kolları, *Cumhuriyet Halk Partisi Kadın Kollarının 30 Kasım 1925 Tarihinde Tekke ve Zaviyeleri Ortadan Kaldıran Yasanın 74. Yıldönümü nedeniyle Yaptığı Sunuş*, 1999a.

—, *Cumhuriyet Halk Partisi Kadın Projesi*, 1999b.

Çağatay, Selin, "In, against (and beyond?) the state 1: Women's rights, global gender equality regime, and feminist counterpublics in 21st-century Turkey", In *Dreaming global change, doing local feminisms*, Routledge, 2018.

—, "The Politics of Gender and the Making of Kemalist Feminist Activism in Contemporary Turkey (1946-2011)", yayınlanmamış doktora tezi, Budapeşte: Central European University, 2017.

—, "Yeni Şişede Eski Şarap? AKP Elinde Devlet ve Patriyarka", *Feminist Politika*, 2015.

Çağlayan, Handan, "Kürtlerde kadınlık erkeklik ve namus halleri", *Pazartesi*, Cinsellik Dosyası, sayı 109, 2006.

—, *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

—, *Kürt Kadınların Penceresinden*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

—, "From Kawa the Blacksmith to Ishtar the Goddess: Gender constructions in ideological-political discourses of the Kurdish movement in post-1980 Turkey", *European Journal of Turkish Studies* 12: 1-29, 2012.

—, *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Çaha, Ömer, *Sivil Kadın Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, Savaş Yayınları, Ankara, 2010.

Çakıl Dinçer, Gülşen, "İslâmcı Kadın Yazınında Başörtüsü". 2. *ULUSLARARASI KADIN KONGRESİ, Güçlendirilmek Yerine Güçlenmek ve İlerlemek*, DEKAUM, İzmir, 2018.

Çakır, Devrim, (der.), *Özgürlüğü Ararken: Kadın Hareketinde Mücadele Deneyimleri*, Amargi Kadın Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Yayıncılık Kooperatifi, İstanbul, 2005.

Çakır, Ruşen, *Direniş ve İtaat*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

Çakır, Serpil, "Bir Osmanlı Kadın Derneği: Osmanlı Türk Kadınları Esirgeme Derneği", *Toplum ve Bilim*, sayı 45, Bahar 1989.

—, "Nezihe Muhittin", *The Biographical Dictionary of Women's Movements and Feminisms in Central, Eastern, and Southeastern Europe, 19th and 20th Centuries*, der. Francisca De Haan, Krasimira Daskalova, Anna Loutfi, Budapest/New York, Central European University Press, 2006.

—, "Feminism and feminist history-writing Turkey: The discovery of Ottoman feminism", In *Aspasia* 1 (1), 2007.

—, *Erkek Kulübünde Siyaset: Kadın Parlamenterlerle Sözlü Tarih*, Versus Kitap, İstanbul, 2014.

—, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1996.

—, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994.

—, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul, 2011.

—, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul, 2016.

Çakır, Serpil ve Hülya Gülbahar, "Kadının Yüzyılı Kronolojisi 1900-1999", Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi, İstanbul, 1999.

Çayırcıoğlu, Duygu, "1960'ların ve 1970'lerin kadın edebiyatçılarında ön-feminizm", *Birikim*, Ağustos ve Eylül, 2016.

Çaylı-Rahte, Emek, "Kamusallık, Mahremiyet, Medya: 'Kadın Tartışma Programları' Üzerine Etnografik Bir İnceleme", yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.

Çeri, Bahriye, *Hatıra-Roman İlişkisi ve Münevver Ayaşlı Romanları*, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2003.

Çetin, Oya Beklan, "Ekofeminizm: Kadın-Doğa İlişkisi ve Ataerkillik", *Sosyo Ekonomi* Dergisi, cilt 1, 2005.

Çimen, İ., "Feminizm ve Jineoloji", *Demokratik Modernite*, 5, 2013.

Çolak, G., Uçan, L., "Behire Hakkı", *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Basında Kadın Öncüler*, Heyamola Yayınları, İstanbul, 2008.

Dahl, Ulrika, "Femmebodiment: Notes on queer shapes of vulnerability", *Feminist Theory* 17 (1), 2016.

Dalakura, Katerina, "Λόγοι για την εκπαίδευση στα ελληνικά γυναικεία περιοδικά του οθωμανικού χώρου (19ος αι.-1906): Η γυναικεία λαϊκή εκπαίδευση" [Osmanlı İmparatorluğu'nda kadın dergilerinde yayımlanan kadın eğitimiyle ilgili konuşmalar (19uncu yüzyıl.-1906): Kadın Halk Eğitimi]. *Mnimon*, 31, 2012.

Daly, Mary, *Gyn/Ecology*, Boston, Beacon, 1978.

Dant, T., *Material Culture in Social World: Values, Activities and Lifestyles*, Buckingham ve Philadelphia: Open University Press, 1999.

Davas, Aslı, "İsteğe Bağlı Kürsajın Önündeki Görünmeyen Engeller", *Feminist Politika*, 7, 2010.

Davaz, Aslı, *Eşitsiz Kız Kardeşlik: Uluslararası ve Ortadoğu Kadın Hareketleri, 1935 Kongresi ve Türk Kadın Birliği*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014.

—, "Görünmezlikten Görünürlüğe: Kadın Eserleri Kütüphanesi", der. Aksu Bora ve Asena Günal, *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Davaz, Aslı ve Güngöroğlu, Ercan ve Taner, Sönmez ve Talu, Şeyda, der., *Türkiye Kadın Thesaurusu Kadın Konulu Kavramlar Dizini*, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi merkezi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009.

Davis, Angela, *Women Race and Class*, Vintage, New York, 1983.

Davis, Fanny, *The Ottoman Lady. A Social History from 1718 to 1918*, Library of Congress Publications, Connecticut, 1986.

De Beauvoir, Simone, *İkinci Cins*, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınevi, İstanbul, 1993.

De Groot, Joanna ve Maynard, M., *Women's Studies in the 1990's: Doing Things Differently*, Londra, Macmillian, 1993.

Dean, Jodi, "Reflective Solidarity", *Constellations*, cilt 2, No. 1, 1995.

Dean, Jonathan ve Aune, Kristin, "Feminism Resurgent? Mapping Contemporary Feminist Activisms in Europe", *Social Movement Studies*, 14:4, 2015.

Debay A., "Φιλοσοφία του γάμου" ["Evlenmenin Felsefesi"], *Φίλεργος*, Filergos A/3, 129-133, 1877.

Dede Özdemir, Yeliz, "Taciz Anlatılarında Cinsiyetçi Söylemin Yeniden İnşası", #sendeanlat *Moment Dergi: Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi* 2(2), 2015.

Dedeoğlu, Saniye ve Bayraktar, Sinem Seda, "Tarımsal Üretimde Suriyeli Göçmen Kadın Emeği: Bereketli Topraklarda Zehir gibi Yaşamlar", *Feminist Sosyal Politika: Bakım, Emek, Göç*, der. Ç. Ünlütürk Ulutaş, NotaBene, İstanbul, 2018.

Dedeoğlu, Saniye ve Elveren, Adem (der.), *Türkiye'de Refah Devleti ve Kadın*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Dedeoğlu, Saniye ve Melda Yaman (der.), *Kapitalizm, Ataerkillik ve Kadın Emeği: Neoliberal ve Muhafazakâr Dönem*, SAV Yayınları, İstanbul, 2016.

Dedeoğlu, Saniye ve Yaman Öztürk, M., *Kapitalizm, Ataerkillik ve Kadın Emeği: Türkiye Örneği*, Sosyal Araştırmalar Vakfı, İstanbul, 2010.

Dedeoğlu, Saniye ve Yaman Öztürk, Melda (der.) *Kapitalizm, Ataerkillik ve Kadın Emeği: Türkiye Örneği*, Sosyal Araştırmalar Vakfı, İstanbul, 2012.

Deleuze, Gilles; Guattari, Felix, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.

Deliorman, Altan, *Işıklı Hayatlar. Nihad Sami Banarlı, Ekrem Hakkı Ayverdi, Samiha Ayverdi*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2004.

Delphy, Christine, "Özel olan politiktir", *Feminist Politika*, sayı 7. [Kaynak: Delphy, Christine (2001), "Le patriarcat: une oppression spécifique", *L'ennemi principal 2: Penser le genre*, Éditions Syllepse, Paris; içinde. Söyleşiden bir bölüm. çev. G. Acar-Savran], 2010.

—, *Baş Düşman: Patriyarkanın Ekonomi Politiği*, çev. Handan Öz ve Lale Aykent Tunçman, Saf Yayıncılık, İstanbul, 1999.

—, *Baş Düşman Patriyarkanın Ekonomi Politiği*, Saf Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Demir, Beyhan ve Koç, Handan, "Ayıp Köşe Yazıları", *Pazartesi*, Dosya 2: Cinsellik: "Sevmek bir ömür, sevişmek neden bir dakika?", 2006.

Demir, E., "Kürtaj Hak Olursa Karar Kadınlara Kalır mı?", *Amargi*, sayı 26, 2012.

Demir, Melike G., *1980'lerden 2000'lere Siyasal Kürt Kadınının İnşası*, Belge Yayınları, İstanbul, 2015.

Demirci-Yılmaz, Tuba, "Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Modernleşmesinde Annelik Kurguları (1840-1950)", *Cogito*, sayı 81, 2015.

Demirci,Tuba ve Somel, Selçuk Akşin, "Women's Bodies, Demography and Public Health: Abortion Policy and Perspectives in the Ottoman Empire of the Nineteenth Century", *Journal of the History of Sexuality*, 17 (3), 2008.

Demircioğlu, Tülay Gençtürk ve Fatma Büyükkarcı Yılmaz (der.), *Kadınlar Dünyası*, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi merkezi Vakfı, İstanbul, 2009.

Demirdirek, Aynur, "Muslim Ottoman feminists' perceptions of their non-Muslim counterparts after Meşrutiyet", *Fe Dergi*, sayı 6, 2013.

—, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1993.

—, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi*, Ayizi Kitap, Ankara, 2011.

Deniz, Ay, "Kesişen Kimlikler Ekseninde Bir Konum Tartışması: Bir Kadın Araştırmacının Türkiye'de Yaşayan Rus Göçmen Kadınlarla Karşılaşmasından Notlar", *Fe Dergi* 9, sayı 1, 2017.

Deniz, Dilşa, "Dersim Alevilik Mitleri ve Erkeklik Kurguları", *Cinsiyet Halleri*, der. Nil Mutluer, Varlık Yayınları, İstanbul, 2008.

Depeli, Gülsüm, "Köprüde Durmak: Alevilik, Kimlik, Kadınlık", *Hakikatin Dârına Durmak*, haz. Bedriye Poyraz, Dipnot Yayınları, Ankara, 2018.

Derin, Burçak, "Sevişme Alıntıları", *Amargi*, Bahar, sayı 36, 2014.

Derviş, Suat, *Fosforlu Cevriye*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2018 (1968).

—, *Gönül Gibi*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2015 (1928).

—, *Hiç*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2013 (1939).

—, *Hiçbiri*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2018 (1923).

Des Jardins, Julie, *Women and the Historical Enterprise in America: Gender, Race, and the Politics of Memory, 1880-1945*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2003.

Devecioğlu, Ayşegül, "1975-1980 Kadın Örgütlenmesi: Kaçırılmış Fırsat", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, cilt 7, İletişim Yayınları, İstanbul, 1988.

Devereux, Anne-Marie, "Aile", *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, ed. Helena Hirata, Françoise Laborie, Helene le Doare ve Daniele Senotier, çev. Gülnur Acar-Savran, Kanat Kitap, İstanbul, 2009.

Diner, Cagla; Toktaş, Şule, "Waves of feminism in Turkey: Kemalist, Islamist and Kurdish women's movements in an era of globalization", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 12 (1), 2010.

Direk, Zeynep, "Çok Tuhaf bir İktidar: Annelik", *Amargi*, sayı 15, 2009.

DİSK Dergisi, "Kadınların Kurtuluş Mücadelesi Demokrasi Mücadelesinin Ayrılmaz Parçasıdır", Ocak, 1976.

Dişbudak, Müge, "Türk Kadınlar Birliği", yayınlanmamış master tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2008.

Dobash, E. ve Dobash, R. P., *Women, Violence and Social Change*, Londra; New York, Routledge, 1996.

Doğan, Sevinç, *Mahalledeki AKP*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

Donaldson, Peter J. ve Tsui, Amy Ong, "The International Family Planning Movement", *Population Bulletin*, 45 (3), 1990.

Dornemann Luise, *Adanmış Bir Ömür Clara Zetkin*, Akademi Yayını, İstanbul, 2010.

Douglas, Mary, *Saflık ve Tehlike*, çev. Emine Ayhan, İstanbul, Metis Yayınları, 2007.

Dougles, C. A., *Sevgi ve Politika Radikal Feminizm ve Lezbiyen Teori*, çev. N. Aydoğan, Kavram Yayınları, İstanbul, 1995.

Drechselová, Lucie, "Femmes et Pouvoir Local : Processus d'engagement et Trajectoires Politiques Féminins En Turquie (Women and Local Power: Processes of Mobilization and Female Political Pathways in Turkey)", yüksek lisans tezi, Paris: EHESS ve Charles University, 2018.

Duderija, A. ve H. Rane, *Islam and Muslims in the West*, New York: Palgrave Macmillan, 2018.

Duffin, Lorna, "Prisoners of Progress: Women and Evolution", *The Nineteenth Century Woman: Her*

Cultural and Physical World (der. S. Delamont ve L. Duffin), Routledge, New York, 1978.

Durakbaşa, Ayşe, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Mürevvet' Erkekler", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler Bilanço 98*, der. A. Ayşe Berktay Hacimirzaoğlu, Tarih Vakfı, İstanbul, 1998b.

—, *Halide Edip - Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

—, "Historical Insights into the Women's Agenda under AKP Rule in Turkey from a Feminist Perspective", *European Review of Feminist History*, 30, 1, 2019.

—, "Kemalism as Identity Politics in Turkey", *Deconstructing Images of the Turkish Woman*, der. Zehra Arat, New York, St. Martin Press, 1998a.

—, "Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu", *Tarih ve Toplum*, sayı 9 (51), 1988.

Durakbaşa, Ayşe; İlyasoğlu, Aynur, "Formation of gender identities in republican Turkey and women's narratives as transmitters of herstory'of modernization", *Journal of Social History*, 35(1), 2001.

Durmaz, Nursel, "Tamamlanmamış Devrim'in Türkiye'ye Yansımaları", Ç. Ünlütürk Ulutaş (der.), *Feminist Sosyal Politika: Bakım Emek Göç, Gülay Toksöz'e Armağan*, Nota Bene Yayınları, İstanbul, 2018.

Düsap, Sırpuhi, (1885): "Kadınların Çalışmaması", *Bir Adalet Feryadı: 1862-1933*, der. L. Ekmekçioğlu, M. Bilal, Aras Yayınları, İstanbul, 2006.

Düzkan, Ayşe, "Kadın kurtuluşunun ekonomi politiği üzerine", *Feminist*, sayı 6, 1989.

—, "Ne cinsiyet ne cinsel yönelim", *Feminist Politika*, sayı 10, 2011.

—, "Pazartesi Dergisi Deneyimi (2000 Sonrası)", *Özgürlüğü Ararken: Kadın Hareketinde Mücadele Deneyimleri*, yay. haz. B. Kum, F. Gülçiçek, P. Selek ve diğerleri, Amargi Yayınları, İstanbul, 2005.

—, *05 17*, Güldünya Yayınları, İstanbul 2018.

Düzkan, Ayşe; Aluska, Meltem, "Feminism in Turkey in the 1980's: An Interview", *Women Living Under Muslim Laws Occasional Paper*, 6, 1994.

Easton, Dossie; Hardy, Janet W., *Etik Sürtük*, çev. Kıvanç Güney, April Yayınları, İstanbul, 2014.

Ebüzziya Tevfik, "Nisaiyyun", *Mecmua-i Ebüzziya*, cilt 14, sayı 148, 30 Mayıs 1912 (13 C 1330).

Ecevit, Yıldız, "Türkiye'de Feminist Kadın Çalışmalarının 30 Yıllık Tarihi. Türkiye'de Üniversitelerde Kadın Araştırmalarının Belleği ve Kurumsallaşması", İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları ve Uygulama Merkezi, yayınlanmamış bildiri, 2015.

—, "Türkiye'de Kadın Emeği Konulu Çalışmaların Feminist Tarihçesi", *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar*, der. Serpil Sancar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.

—, "Feminist Sosyal Politika Bağlamında, Türkiye'de Çocuk Bakımı ve Eğitimine İki Paradigmadan Doğru Bakmak", *Geçmişten Günümüze Türkiye'de Kadın Emeği*, der. A. Makal ve G. Toksöz, Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2012.

—, "Kadın Dayanışması ve Kadın Örgütlenmeleri", *11. Tez*, 1989.

—, "Gender and Wage Work: A Case Study of Turkish Women in Manufacturing Industry", University of Kent, UK, yayınlanmamış doktora tezi, 1986.

Echols, Alice, "Women Power and Women's Liberation: Exploring the Relationship Between the Anti-war Movement and the Women's Liberation Movement", *Give Peace a Chance*, der. Melvin Small ve William D. Hoover, New York, Syracuse University Press, 1992.

Edimleri, Kısıtları ve Mücadele Alanları, *Fe Dergi: Feminist Eleştiri*, 9, sayı 2.

Efemeris ton Kyrion, A/1 (8 Mart 1887).

—, A/4 (29 Mart 1887).

Egainia ton en Vathirlaki sholion / Εγκαίνια των εν Βαθυρρύακι σχολείων (1871) [Büyükdere Semti Okullarının Açılış Töreni (1871)], İstanbul.

Ehrenreich, Barbara (1992), "Life without father: reconsidering socialist feminist theory", Socialist Review Collectives (der.), *Unfinished Business, 20 Years of Socialist Review*, Londra: Verso, 1992.

Ehrenreich, Barbara ve Arlie Russell Hochschild (der.), *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*, Londra: Henry Holt and Company, 2002.

Eisenstein, Zillah, *The Radical Future of Liberal Feminism*, New York: Longman, New York, 1981.

Ekal, Berna, "Collaboration gone awry: The formation of women's shelters as public institutions in Turkey", *Mediterranean Politics*, 24:3, 320-337, DOI: 10.1080/13629395.2017.1398904, 2019.

—, "Women's Shelters in Turkey. Whose Responsibility?", *Éthnologie française*, XLIV, 2, 2014.

—, "Giriş", *Sığınaksız Bir Dünya*, der. B. Ekal, Ü. Taylı, Mor Çatı Yayınları, İstanbul, 2012.

Ekmekçioğlu, Lerna, *Recovering Armenia: The Limits of Belonging in Post-Genocide Turkey*, Stanford University Press, 2015.

—, *Recovering Armenia: The Limits of Belonging in Post-Genocide Turkey*, Stanford University Press, 2016.

Ekmekçioğlu, Lerna ve Melissa Bilal, *Bir Adalet Feryadı. Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Feminist Yazar, 1862-1933*, Aras Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Ekthesis Pepragmenon tis en Stavrodromio Filoptohou Adelfottos ton Kyrion kata to etos 1896/ Έκθεσις πεπραγμένων της εν Σταυροδρομίω Φιλοπτώχου Αδελφότητος των Κυριών κατά το έτος 1896 [Pera Hanımlar Fukaraperver Cemiyeti'nin Tutanakları 1896] (1897), İstanbul.

Elden, Å. ve Ekal, B., "From Icons to Emblematic Cases: The Media and Women's Murders in Turkey", *Middle East Journal of Culture and Communication*, 8, 2015.

Elele dergisi koleksiyonu, 1976-1980.

Eleştirel Feminizm Sözlüğü, der. Hirata, H., Laborie, F., La Doare, H. ve Senotier, D. çev. Gülnur Acar Savran, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015.

Eller, C.,*The Myth of Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past Won't Give Women a Future*. Boston, Beacon Press, 2000.

Elshtain, Jean Bethke, *Public Man Private Woman*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993.

Elshtain, Jean Bethke ve Sheila Tobias (der.), *Women, Militarism, and War: Essays in History, Politics, and Social Theory*, Savage, Md.: Rowman ve Littlefield, 1990.

Elson, Diane, "Economic Crises from the 1980s to the 2010s: A Gender Analysis", *New Frontiers in Feminist Political Economy*, der. S. M. Rai ve G. Waylen, Routledge, Londra ve New York, 2014.

Elson, Diane; Grown, Caren ve Çağatay, Nilüfer, "Mainstream, Heterodox, and Feminist Trade Theory", *The Feminist Economics of Trade*, der. I. Van Staveren, D. Elson ve N. Çağatay, Routledge, Londra ve New York, 2007.

Emel, Akal, *Kızıl Feministler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Emine Semiye, "Anadolulu Kızkardeşlerime", *İnkılap Gazetesi*, 14, 23 Ekim 1909.

—, "İslâmiyette Feminizm", *İslâmiyette Feminizm yahud Âlem-i Nisvânda Mûsâvat-ı Tamme*, muharriri: Halil Hamid, Keteon Matbaası, İstanbul, 1910 (1326).

—, "Terakkiyat-ı Nisvâniyyeyi Kimden Bekleyelim?", *Mehasin*, sayı 10, 13 Eylül 1909 (30 Ağustos 1325).

—, *Gayya Kuyusu*, haz. Özge Soylu Bozdağ, Özlem Kazan, Müge Küçük, Ruken Alp, Homer Kitabevi, İstanbul, 2015.

Emine Şefkat, "Terakkide Kaide-i Tekâmül. Nereden Başlamalı?", *Kadınlar Dünyası*, sayı 51, 6 Haziran 1913 (24 Mayıs 1329).

Emre, Yunus, *CHP, Sosyal Demokrasi ve Sol: Türkiye'de Sosyal Demokrasinin Kuruluş Yılları (1960-1966)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Engels, Friedrich, *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1992.

Engin, Evrim, "Cinsel özgürlük, arzu ve haz üzerine feminist notlar", *Feminist Politika*, sayı 16, 2012.

Enli, Gunn, "New media and politics", *Annals of the International Communication Association* 41 (3-4), 2017.

Enloe, Cynthia, *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*, University of California Press, 2000.

Eralp, Hülya, "Feminizm-Marksizm İlişkisi Üzerine", *Kaktüs*, sayı 11, 1989.

Erbil, Leylâ (haz.), *Tezer Özlü'den Leylâ Erbil'e Mektuplar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016.

—, *Cüce*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017.

—, *Gecede*, Adam Yayınları, İstanbul, 1983.

—, *Karanlığın Günü*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017.

—, *Mektup Aşkları*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015.

—, *Tuhaf Bir Kadın*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.

Erdemli Avcı, K., "Camilerin Kadınlar Bölümünü Güzelleştirme (3T) Projesi", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, S. 20, 2013a.

—, "Cami Mimarisinde Kadınların Yeri ve İstanbul Müftülüğü Camilerin Kadınlar Bölümünü Güzelleştirme (3T) Projesi", *1. Ulusal Cami Mimarisi Sempozyumu Kitabı*, Mimar Sinan Üniversitesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013b.

Erdoğan, Aslı, *Kırmızı Pelerinli Kent*, Everest Yayınları, İstanbul, 2006.

Erdoğan, Hüseyin S., *İslâm'da Kadın Tesettür, İzdivaç*, Çile Yayınevi, İstanbul, 1979.

Erdoğan, Necmi ve Fahriye Üstüner, "Quest for Hegemony: Discourses on Democracy", *The Politics of Permanent Crisis: Class, Ideology and State in Turkey*, ed. Neşecan Balkan ve Sungur Savran, New York: Nova Science Publishers, 2002.

Erdoğdu, Seyhan, "Türk-İş Genel Kurul Kararları ve Kadın İşçiler", *Türk-İş Dergisi*, Aralık 1995.

—, "Kadının Sendikal Faaliyete Katılımı", *Türk-İş Dergisi*, Nisan 1995.

—, "Özel İstihdam Şirketleri Aracılığıyla Geçici İşçilik: Padrone'ler ve Kelly Kızı'ndan Küresel İstihdam Şirketlerine", *Feminist Sosyal Politika: Bakım, Emek, Göç*, der. Ç. Ünlütürk Ulutaş, NotaBene, İstanbul, 2018.

Erduran, Refik, *Sabiha*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004.

Erel, Umut ve Necla Açık, "Enacting intersectional multilayered citizenship: Kurdish women's politics", *Gender, Place ve Culture* 1-23, 2019.

Ergas, Y., "1970'lerin Feminizmleri", *Kadınların Tarihi V: Yirminci Yüzyılda Kültürel Bir Kimliğe Doğru*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2005.

Ergatis/Εργάτης (İşçi) (O), A/2 (11 Haziran 1910), A/3 (25 Temmuz 1910).

ERO Cinsel Yaşam Ansiklopedisi, "Sevişmek", sayı 1, Boyut Yayın, İstanbul, 1994.

Eroğlu Üstün, N. ve diğ., "1990 Sonrası Antalya Kadın Hareketi Tarihi", *90'larda Türkiye'de Feminizm*, der. A. Bora, A. Günal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Erol, Safiye, *Çölde Biten Rahmet Ağacı*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2016.

—, "İkinci Etüd", *Ken'an Rifat ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 2009a.

—, *Kadıköyü'nün Romanı*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 2015.

—, *Ciğerdelen*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 2018.

—, *Dineyri Papazı*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 2009b.

—, *Kadıköyü'nün Romanı*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2001.

—, *Leylak Mevsimi*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 2010b.

—, *Makaleler*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 2010a.

—, *Ülker Fırtınası*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 2014.

Ersoy, Tolga, *Menopoz ve Kültür*, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998.

Ertem, Ece Cihan, "Anti-abortion Policies in Late Ottoman Empire and Early Republican Turkey: Intervention of State on Women's Body and Reproductivity", *Fe Dergi*, 3 (1), 2011.

Erten, H. N., "No More than Two with Caesarean": The C-section at the Intersection of Pronatalism and Ethnicity in Turkey, *Anthropology in Action*, 22(1), 2015.

Ertuna Biçer, Burcu, "Sabiha Sertel'de Kadın Sorunu ve İdeolojik Duruş", *Biyografya. Sabiha Sertel*, ed. Ayşegül Yaraman, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2010.

Ertürk, Yakın, *Kadınlara Karşı Şiddet, Nedenleri ve Sonuçları Özel Raporu*, 2006.

Eruçar, Şengül, *A Feminist Analysis of the Gender Dynamics in the Belief and Cem Rituals*, Ankara, ODTÜ, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, 2010.

Esim, Simel ve Dilek Cindoğlu, "Women's Organizations in 1990s Turkey: Predicaments and Prospects". *Middle Eastern Studies* 35 (1), 1999.

Eslen-Ziya, Hande, "Social Media and Turkish Feminism: New resources for social activism", *Feminist Media Studies* 13:5, 2013.

Evangelidu, Virginia (1901c). "Ανοικτή επιστολή" [Açık Mektup]. *Vosporis*, Γ/21, 243-245.

—. "Ανοικτή επιστολή" [Açık Mektup]. *Vosporis*, Γ/10, 111-115.

—. "Ανοικτή επιστολή" [Açık Mektup]. *Vosporis*, Γ/11, 123-124.

Evangelidu, Virginia (1901d). "Ανοικτή επιστολή" [Açık Mektup]. Γ/22, 258-260.

Evans, Elizabeth, "What makes a (Third) Wave? How and why the third-wave narrative works for contemporary feminists", *International Feminist Journal of Politics*, cilt 18, no. 3, 2016.

Evans, Elizabeth ve Chamberlain, Prudence, "Critical Waves: Exploring Feminist Identity, Discourse and Praxis in Western Feminism", *Social Movement Studies*, 14(4), 2014.

Evans, Judith, *Feminist theory today: An introduction to second-wave feminism*, Sage, 1995.

Evans, Mary, "The Problem of Gender for Women's Studies", *Women's Studies International Forum*, 13, 5, 1991.

Evdeki *Terör Kadına Yönelik Şiddet*, Mor Çatı Yayınları, İstanbul, 1996.

Eyüboğlu, Meriç, "Şiddet Değil Erkek Şiddeti", *Feminist Politika*, sayı 4, 2010.

—, "Tecavüz sonucu oluşan gebeliklerde "doğurmama hakkı", *Feminist Politika*, sayı 16, 2012.

Falierou, Anastasia, "Enlightened Mothers and Scientific Housewives: Discussing Women's Social Roles in *Eurydice* (Evridiki) (1870-1873)", *A Social History of Late Ottoman Women* (der. D. Köksal ve A. Falierou), Brill, Leiden, Boston, 2013.

Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, Sidmouth, Grove Press, 2008.

Fara, Patricia, *A Lab of One's Own. Science and Suffrage in the First World War*, Oxford University Press, Oxford, 2018.

Farrell, Warren, *The Liberated Man*, Random House, New York, 1974.

—, *Why Men Are the Way They Are*, McGraw Hill, New York, 1986.

—, *The Myth of Male Power*, Simon ve Schuster, New York, 1993.

Fatma Aliye Hanım, *Muhadarat*, yay. haz. Fazıl Gökçek, Özgür Yayınları, İstanbul, 2014.

Fatma Aliye, *Nisvân-ı İslâm*, İstanbul, 1891 (1309).

Fatma Fahrünnisa, *Dilharap*, KÜY, İstanbul, 2017.

Federici, Silvia, *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*, çev. Öznur Karakaç, Otonom Yayınları, İstanbul, 2012.

Fegan, Latife, "Kadın Sosyal Sınıfımız Kurtuluşu İçin Ne Yapmalı", *Sözde Eşittik*, der. Gülfer Akkaya, Kumbara Sanat Atölyesi ve Toplumsal Dayanışma Derneği Yayını, İstanbul, 2011.

Feminist Politika, sayı 1, 2008.

—, sayı 20, 2013.

—, sayı 3, 2009.

—, "İstediğimiz Zaman, İstediğimiz Kadar Çocuk!", sayı 7, 2010.

—, sayı 11, 2011.

—, sayı 17, 2011.

Feminist, "Dayağa karşı kampanya", 3, 1987.

—, "Hem Mümine Hem Feminist", sayı 4, 1988.

—, sayı 6, 1989.

Ferree, Myra Marx ve Aili Mari Tripp, ed., *Global Feminism: Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights*, New York, New York University Press, 2006.

Fidan, H., *Kur'an'da Kadın İmgesi*, Vadi Yayınları, İstanbul, 2006.

Fissell, Mary, "Gender and Generation: Representing Reproduction in Early Modern England", *Gender and History*, cilt 7, sayı 3, 1995.

Fleischmann, Ellen L., "The Other "Awakening": The Emergence of Women's Movements in the Modern Middle East, 1900-1940", *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East* içinde (der. M. L. Meriwether ve J. E. Tucker), Westview Press, Boulder, Colo, 1999.

Fobre, Nancy, "Measuring Care: Gender, Empowerment, and the Care Economy", *Journal of Human Development*, 7 (2), 2006.

—, *Who Pays for the Kids*, New York, Routledge, 2003.

Fotopoulou, Aristea, "Digital and Networked by Default? Women's organisations and the social imaginary of networked feminism," *New Media ve Society* 18 (6), 2014.

Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité*, Galimard, Paris, 1976.

—, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

Franco, Jean, "Kadınların İçerilmesi", *Eğlence İncelemeleri*, haz. Tania Modleski, çev. Nurdan Gürbilek, İstanbul, Metis Yayınları, 1998.

Fraser, Nancy, "Feminist politics in the age of recognition: A two-dimensional approach to gender justice", *Studies in Social Justice* 1, no. 1, 2007.

Frazier, Jessica, "Collaborative Efforts to End the War in Viet Nam: The Interactions of Women Strike for Peace, the Vietnamese Women's Union, and the Women's Union of Liberation, 1965-1968", *Peace ve Change* dergisi. C. 37, S, 3, 2012.

Frey, F.W., *The Turkish Political Elite*, Cambridge, Massachusetts: M.I.T. Press, 1965.

Frierson, Elizabeth B., "Mirrors Out, Mirros In: Domestication and Rejection of the Foreign in Late-Ottoman Women's Magazines (1875-1908)", *Women, Patronage, and Self-Representation in Islamic Societies* içinde (der. D. F. Ruggles), State University of New York Press, Albany, 2000.

Furnaraki, Eleni, "Κυψέλη" [Kovan]. *Εγκυκλοπαίδεια του Ελληνικού Τύπου (1784-1974)*, [*Yunan Basını Ansiklopedisi (1784-1974)*] cilt B, der. Lukia Drulia, Yula Kuçopanagu, Yunan Araştırmalar Enstitüsü, Araştırmalar Ulusal Kurumu, Atina, 2008.

Geertz, A. W., "Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion", *Method ve Theory in the Study of Religion*, 22 (4), 2010.

Geleceğim Elimde, Mor Çatı Yayınları, İstanbul, 1998.

George, Asha, "Nurses, Community Health Workers and Home Carers: Gendered Human Resources Comoensating for Skewed Health Systems", *Global Public Health*, 3 (1), 2008.

German Lindsley, *Cinsiyet Sınıf ve Sosyalizm*, Babil Yayınları, İstanbul, 2006.

Gesaratsian, Yelbis, *Namagani Ar Intertsaser Hayuhis*, İstanbul, G. Baronyan, 1879.

Giddens, Anthony, *The Nation-State and Violence*, Polity Press, Cambridge, 1989.

Gillis, Stacy ve Munford, R., "Introduction", (Special Issue: Harvesting Our Strengths: Third Wave Feminism and Women's Studies), *Journal of International Women's Studies*, 4, 2, 2003.

Gittins, Diana, "Aile", *KAOS GL Dosya: Aile*, sayı 139, Kasım-Aralık 2014.

Gonca, B., "Jineolojinin Hakikat ve Yöntem Tartışması", *Jineoloji Tartışmaları Özgür Kadın Akademisi*, Aram Yayınları, İstanbul, 2015.

Göçeri, N., *Kadın Hareketi Tarihi*, Sivas, 2010.

Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2015.

Göker, Gamze, "İnternet'in Türkiye Kadın Hareketi Üzerindeki Etkisi: Kadın Kurultayı E-Grubu Örneği", *Yeni Medya Çalışmaları* Ed. Mutlu Binark, Dipnot Yayınları, Ankara, 2007.

Göker, Zeynep Gülru, "Memories, stories and deliberation: Digital sisterhood on feminist websites in Turkey", *European Journal of Women's Studies*, 2019.

Göksel, Nisa, "Peace and Beyond: Women's Activist Alliances under Turkey's 'Regime of Emergency'", *Critical Times: Interventions in Global Critical Theory* 1 (1), 2018.

Göl, Damla, *Türkiye'de 1980 Dönemi Feminist Çeviri Hareketinin Kadın Çalışmaları Dizgesini Oluşturmadaki Rolü*, yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015.

Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

—, *Modern Mahrem*, Metiş Yayınları, İstanbul, 2011.

—, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

Göral, Özgür S. ve Özlem Kaya, *Barışı Aramak Hukuku Dönüştürmek: Kadın Mahkemeleri Örneği*, Hakikat, Adalet ve Hafıza Çalışmaları Derneği Yayınları, İstanbul, 2018.

Grayzel, Susan, *Women's Identities at War: Gender, Motherhood, and Politics in Britain and France During the First World War*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, N.C, 1999.

Green, Fiona Joy, "Feminist Mothering: Challenging Gender Inequality by Resisting the Institution of Motherhood and Raising Children to be Critical Agents of Social Change", *Socialist Studies/Études Socialistes*. 1. 10.18740/S42K57, 2009.

Groenhout, Ruth E., "Essentialist Challenges to Liberal Feminism", *Social Theory and Practice* 28, no. 1, 2002.

Gross, Daniel, "The Gender Rap: 'Toxic Masculinity' and Other Males Troubles'", *New Republic*, Nisan 1990.

Grosz, Elizabeth, "Deneysel Arzu: Queer Öznelliğini Yeniden Düşünmek, *Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, Cogito, sayı 65-66, 2011.

Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, çev. Şirin Tekeli, Metis Yayınları, İstanbul, 1996.

Gupta, K.A., "Travails of a Woman Fieldworker", *The Fieldworker and the Field: Problems and Challenges in Sociological Investigation*, ed. M.N. Srinivas vd., 103-115. New Delhi: Oxford University Press, 1979.

Güç, A., "İslâmcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 17, sayı 2, 2008.

Gülseren, Leyla ve Başterzi, Ayşe Devrim, "Kadına yönelik aile içi cinsiyetçi şiddet: Klinik uygulamada yaklaşım ve sorumluluklar", *Gündelik Yaşamdan Kliniğe: Şiddet ve Psikiyatri*, yay. haz. Leyla Gülseren. Psikiyatride Güncel, Türkiye Psikiyatri Derneği Yayınları, Ankara, 2017.

Gümüş, Nazlı, *Alevilikte Kadın: Şahkulu Sultan Dergâhı'ndaki Kadınların 'Alevi Kadını' Algılayışı*, Kütahya, Dumlupınar Üniversitesi, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, 2011.

Gümüşoğlu, Firdevs, *Ders Kitaplarında Cinsiyetçilik 1928-1995*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1996.

Günaçu, Hasbiye, "Menopoz bedenin 'artık yumurtlamak istemiyorum' demesidir", *Feminist Politika*, sayı 11, 2011.

Gündüz, Umut, *The Value of household production and its interactions with the market sector: the case of Turkey*, yayımlanmamış yükseklisans tezi, İTÜ, 2008.

Günel, S., "Dünden Bugüne Kürtaj Hakkı", *Yazko Somut 4. Sayfa İlk Feminist Yazılar 30. Yıl Kitabı*, ed. S. Ovadia; E. Doğu, Kadın Kültür İletişim Vakfı, Ankara, 2013.

Güneş-Ayata, Ayşe, "The Republican People's Party", *Political Parties in Turkey*, ed. Barry Rubin ve Metin Heper, Londra ve Portland, Frank Cass, 2002.

Güneş, Aslı, *Kemalist Modernleşmenin Adab-ı Muaşeret Romanları: Popüler Aşk Anlatıları*, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Edebiyatı Bölümü, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, 2005.

Günlük-Şenesen, Gülay, "Toplumsal Cinsiyete Duyarlı Bütçeleme: Kapsam, Örnekler ve Türkiye İçin Öneriler", *Kamu Bütçesinde Yeni Yaklaşımlar*, der. F. Altuğ, A. Kesik ve M. Şeker, Seçkin, Ankara, 2013.

—, "In Search of a Gender Budget with 'Actual allocation of public monies': a Wellbeing Gender Budget Exercise", *Feminist Economics and Public Policy Reflections on the work and impact of Ailsa McKay*, der. J. Campbell ve M. Gillespie, Routledge, Londra ve New York, 2016.

Günlük-Şenesen, Gülay ve Özar, Şemsa, "Gender-Based Occupational Segregation in the Turkish Banking Sector", *The Economics of Women and Work in the Middle East and North Africa*, der. E.M. Çınar, JAI, Amsterdam, 2001.

Günlük-Şenesen, Gülay; Yücel, Yelda; Yakar Önal, Ayşegül; Ergüneş, Nuray; Yakut Çakar, Burcu, *Kadınsız Kentler: Toplumsal Cinsiyet Açısından Belediyelerin Politika ve Bütçeleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Gürbilek, Nurdan, "Erkek Yazar, Kadın Okur", *Kadınlar Dile Düşünce*, der. Sibel Irzık ve Jale Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

—, *Sessizin Payı*, Metis Yayınları, İstanbul, 2015.

—, *Vitrinde Yaşamak*, Metis Yayınları, İstanbul, 1992.

Gürhan, Nurdan, "Toplumsal Cinsiyet ve İslâmi Feminist Söylem", *Dipnot* dergisi, sayı 7, Ekim-Kasım-Aralık 2011.

Haan, Francisca de, Margaret Allen, June Purvis ve Krassimira Daskalova, ed., *Women's Activism: Global Perspectives from the 1890s to the Present*, Londra ve New York, Routledge, 2013.

Hacıoğlu Yıldırım, Münevver, "Kadınlarda Cinsel İşlev Bozuklukları", *Kadınların Yaşamı ve Kadın Ruh Sağlığı*, ed. Şahika Yüksel, Leyla Gülseren, Ayşe Devrim Başterzi, Türkiye Psikiyatri Derneği Yayınları, Ankara, 2013.

Hafez, Melis, "'And the Awakening Came in the Wake of the Balkan War' The Changing Conceptualization of the Body in Late Ottoman Society", *War and Nationalism: The Balkan Wars, 1912-1913, and Their Sociopolitical Implications* (der. M. H. Yavuz ve I. Blumi), The University of Utah Press, Salt Lake City, UT, 2013.

Halide - Canan, "Feminist Kürt Kadın Oluşumları (*Roza* ve *Jujin* Dergileri)", *Özgürlüğü Ararken: Kadın Hareketinde Mücadele Deneyimleri*, ed. Devrim Çalor, Amargi Yayıncılık, 2005.

Halimi, Giséle, *The Right To Choose*, University of Queensland Press, 1977.

Halis, Müjgan, *Batman'da Kadınlar Ölüyor*, Siyah Beyaz Yayınları, 2001.

Hamiyet Zehra, "Kadınlarda Vazife!", *Hanımlara Mahsus Gazete*, sayı 25, 25 Kasım 1895 (8 C 1313).

Hamsici, Mahmut, *Dereler ve İsyanlar*, NotaBene Yayınları, İstanbul, 2012.

Hanımlara Mahsus Gazete, "Kızların Talim ve Terbiyesi Meselesi", sayı 52, 27 Şubat 1896 (13 N 1313).

Harris, Leila M., "Modernizing the nation: Postcolonialism, postdevelopmentalism, and ambivalent spaces of difference in southeastern Turkey". *Geoforum* 39 (5), 2008.

Hartman, Heidi I., "The Family as the Locus of Gender, Class and Political Struggle: The Example of Housework", *Signs*, 6, 3, 1981.

Harmann, Heidi, "Marksizm'le Feminizm'in Mutsuz Evliliği", der. Gülnur Acar-Savran ve Nesrin Tura, *Kadının Görünmeyen Emeği: Maddeci Bir Feminizm Üzerine*, Kardelen Yayınları, İstanbul, 1992.

—, *Marksizm'le Feminizm'in Mutsuz Evliliği*, çev. Gülşad Aygen, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006.

Hayriye Hanım, "Hayriye Hanım İmzasıyla Vürûd Eden Varakadır", *Terakki-i Muhadderat*, sayı 5, 25 Temmuz 1869 (15 R 1286).

Hearn, Jeff ve Morgan, David, "Men, Masculinities and Social Theory", *Men, Masculinities and Social Theory*, der. Jeff Hearn ve David Morgan, Unwin Hyman, Londra ve Boston, 1990.

Hearn, Jeff, "From hegemonic masculinity to the hegemony of men", *Feminist Theory*, 5, 2004.

—, *The Gender of Opression: Men, Masculinity and the Critique of Marxism*, Prentice Hall, New Jersey, 1987.

Hemmings, Clare, "The Life and Times of Academic Feminism", *Handbook of Gender and Women's Studies*, der. Kathy Davis, Mary Evans ve Judith Lorber. Londra, Sage Publications, 2006.

Hesse-Biber, S. N. (ed.), *Handbook of feminist research: Theory and praxis*, SAGE publications, 2011.

Hill, Shirley, "African American Mothers. Victimized, Vilified, and Valorized", ed. Andrea O'Reilly, *Feminist Mothering*, Albany: State University of New York Press, 2008.

Hirschman, Albert O., *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Harvard University Press, 1970.

Hondagneu-Sotelo, Pierrette, *Domestica: Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadows of Affluence*, Berkeley ve Londra: University of California Press, 2007.

hooks bell, *Feminizm Herkes İçindir*, Çitlembik Yayınları, İstanbul, 2002.

—, *Değişme İsteği Erkekler, Erkeklik ve Sevgi*, bgst Yayınları, İstanbul, 2018.

—, *Feminism is for Everybody. Passionate Politics*. Cambridge, MA, South End Press, 2000.

—, *Feminist Theory: From Margin to Center*, South End Press, Boston, 1984.

Hooks, Bell, *Feminizm Herkes İçindir*, çev. Aysel Yıldırım-Ece Aydın-Berna Kurt-Şirin Özgün, bgst Yayınları, İstanbul, 2012.

Hume, Leslie, *The National Union Of Women's Suffrage Societies 1897-1914*, Routledge, New York, 1982.

Hürriyet Kelebek, "Kadınlar ve iş hayatı", Şirin'den Sevgilerle, 10 Aralık 1972.

İgde, Füsun Artıran vd., "Abortion in Turkey: Women in Rural Areas and the Law", *The British Journal of General Practice*, 550 (58), s. 370-373. doi: 10.3399/bjgp08X280353, 2008.

İlkkaracan, İpek, "The Purple Economy: A Call for a New Economic Order beyond the Green Economy", *Green Economy and Green Growth: Who Cares? Approaching the linkages between Care, Livelihood and the Green/Sustainable Economy*, der. German Ministry for the Environment, in LIFE e.V. /GenaNet, Life e.V./German Federal Ministry for the Environment, Berlin, 2013.

Irigaray, Luce, *Ce Sexe Qui n'en est pas un*, Paris, Edition de Minuit, 1977.

Ironmonger, Duncan, "Counting Ouputs, Capital Inputs and Caring Labor: Estimating Gross Household Product", *Feminist Economics*, 2(3), 1996.

Irzık, Sibel, "Öznenin Vefatından Sonra Kadın Olarak Okumak", *Kadınlar Dile Düşünce: Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet*, der. Sibel Irzık, Jale Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Işık, S. Nazik, "1990'larda Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetle Mücadele Hareketi İçinde Oluşmuş Bazı Gözlem ve Düşünceler", *90'larda Türkiye'de Feminizm*, der. Aksu Bora ve Asena Günal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Işıl, Özlem ve Özlem Aslan, "Kadınlığın Su Hâli: HES Direnişlerindeki Karadenizli Kadın Temsilleri Üzerine Bir Deneme", *Isyanın ve Umudun Dip Dalgası*, der. Sinan Erensü, Ethemcan Turhan, Fevzi Özlüer ve A. Cem Gündoğan, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2016.

İçduygu, Ahmet, "Türkiye Modernleşmesi İçinde Bir 'Rönesans' İnsanı Ve(ya) 'Tecessüskar' Bir Bilim İnsanı: Nermin Abadan Unat", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, yıl 4, sayı 16, Türk Düşünce Serüveni: Geç Aydınlanmanın Erken Aydınları Sayısı, 2001.

İleri, Nurçin, "Kent, Gece ve Kadınlar", *Saha*, sayı 3, Nisan 2016.

İleri, Selim, "Defterimde Safiye Erol", *Zaman*, 27 Şubat 2010.

İlkkaracan, İpek, "Toplumsal Cinsiyet Eşitlikçi, Sürdürülebilir Büyüme ve Kalkınma İçin Mor Ekonomi", Ç. Ünlütürk Ulutaş (der.), *Feminist Sosyal Politika: Bakım Emek Göç, Gülay Toksöz'e Armağan*, Nota Bene, İstanbul, 2018.

—, "A Feminist Alternative to Austerity: The Purple Economy as a Gender-egalitarian strategy for Employment Generation", *Economics and Austerity in Europe*, der. H. Bargawi, G. Cozzi ve S. Himmelweit, Routledge, Londra ve New York, 2017.

İlkkaracan, İpek; Levent, Haluk ve Polat, Sezgin, "Exploring Different Measures of Wage Flexibility in a Developing Economy Context: The Case for Turkey", *International Review of Applied Economics*, 27 (3), 2013.

İlkkaracan, Pınar, Gülçür, L. ve Arın C., *Sıcak Yuva Masalı*, Metis Yayınları, İstanbul, 1996.

İlyasoğlu, A; Kümbetoğlu, B.; Soytemel, E; Koçak, H.; Sen, B.; Arıkanlı, M., "Denizli-Buldan ve Çevresinde Dokumacılığa Dayalı İktisadi Etkinliklerin ve Emeğin Bugünü ve Geleceği: Değişen Sosyal ve İnsani Etmenler"; *BULDAN II - Türkiye*

Kültür Envanteri Pilot Bölge Çalışmaları, yay. haz. Nezih Başgelen, İstanbul, TÜBA-Kültür Bakanlığı Yayını, 2003.

İlyasoğlu, A. ve Soytemel, E., "Sosyolojik Bilginin Kaynağına Dönüşü: Semt Girişimleri ve Sözlü Tarih Araştırması", *İstanbul Dergisi*, Tarih Vakfı Yayını, no. 40, Ocak 2002.

—, "Balat Semtinde Yerel Değişim ve Yenileşme Süreci İçinde Balatlılar: Bizim Mahalle'ye Yeni Gelenler ve Farklı Stratejiler", İslâm, T. ve Behar, C. (ed), *İstanbul'da Soylulaştırma*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

—, "Bir Haliç Semtinde Yerel Değişim, Toplumsal Dönüşüm ve Topluluk Yaşantıları", *Kuşaklar, Deneyimler, Tanıklıklar: Türkiye'de Sözlü Tarih Çalışmaları*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2006.

—, *Buldan Sözlü Tarih Belgeleme Projesi: Bulgular, İzlenimler, Değerlendirmeler*, Türkiye Bilimler Akademisi-TÜBA-Kültür Bakanlığı Türkiye Kültür Sektörü Envanter Projesi (TÜKSEK) - Buldan ve Çevresi Sözlü Tarih Belgeleme Projesi 2001, *BULDAN-Türkiye Kültür Envanteri Pilot Bölge Çalışmaları*, Yay. Haz. Nezih Başgelen, TÜBA - Kültür Bakanlığı Yayını, 2002.

İlyasoğlu, Aynur, "'ÖDP ve Kadınlar', ÖDP: Umut, Kaygı ve İmkân, Kadın Hareketi", *Birikim* dergisi, sayı 83, 1996.

—, *Örtülü Kimlik*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994.

—, *Örtülü Kimlik İslâmcı Kadın Kimliğinin Oluşum Ögeleri*, Metis Yayınları, İstanbul 2013.

İnan, Afet, "Seçim Haklarımız", *Herkesin Bir Dünyası Var*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1958.

—, *Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 1964.

—, *Tarih Boyunca Türk Kadınının Hak ve Görevleri*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1975.

İpek, Yasemin, "'Görevimiz Gönüllülük': 1990'lar, Gönüllü Kuruluşlar, Gönüllü Vatandaşlar", *Amargi*, sayı 3, 2006.

İrem, Celal Nazım, "Muhafazakâr Modernlik, Diğer Ban ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Toplum ve Bilim*, 82, 1999.

İsmigül, "Arzular Şelale Barajlar Olmasa", *Amargi*, sayı 36, 2014.

İstanbul Tıp Fakültesi (İTF), *Psikiyatri Ders Notları*, yay. haz. Adam E., Şar V., Tükel R., Üçok A., Yazıcı O., İstanbul Tıp Fakültesi Yayınları, 1998.

İstanbul-Amargi Feminizm Tartışmaları, Amargi Yayınları, İstanbul, 2012.

—, Amargi Yayınları, İstanbul, 2011.

İsyan-ı Nisvan, DVD (2008). Yönetmen Melek Özman, İstanbul: Filmmor Kadın Kooperatifi.

İş, Sema Merve, *Tracking the Invisible: Queer approaches to parenthood and Family in Turkey*, Sabancı Üniversitesi, basılmamış doktora tezi, 2012-2013.

İşigüzel, Şebnem, *Çöplük*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

İşler, Mehmet H., *İslâm'da İzdivaç ve Aile*, Turdav Basım, İstanbul, 1979.

İzdeş, Özge, "Economic Cycles and Gendered Employment Patterns in Turkey", *Global Economic Crisis and the Developing World*, der. A. Deshpande ve K. Nurkse, Routledge, Londra, 2012.

İzdeş, Özge ve Yücel, Yelda, "Gender Gaps in Employment from a Decent Work Perspective in Turkey", *The Role of Women in Turkish Economy: Current Situation, Problems and Policies*, der. E. Nuroğlu ve Ç. Çatak, Peter Lang, Berlin, 2020.

İzdeş, Özge; İlikkaracan, İpek; Memiş, Emel ve Yücel, Yelda, *The UN Women Gender and Economics Training Manual*, United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women (UN Women), New York, 2017.

Jackson, Stevi ve Scott, Sue, "The Personal is Still Political: Heterosexuality, Feminism and Monogamy", *Feminism ve Psychology*, cilt 14 (1), 2005.

Jacobsen, Joyce P., "Some Implications of the Feminist Project in Economics for Empirical Methodology", *Toward a Feminist Philosophy of Economics*, der. D. K. Barker ve E. Kuiper, Routledge, Londra, ABD ve Kanada, 2003.

Jaggar, Alison M., *Feminist politics and human nature*, Rowman ve Littlefield, 1983.

Jaggar, Alison M. ve Paula S. Rothenberg (der.), *Feminist Frameworks*, McGraw-Hill, New York, 1984.

Jaschok, M., "Sources of Authority": Female Ahong and Qingzhen Nüsi (Women's Mosques) in China, *Women, Leadership and Mosque*, ed. Margot Badran ve Valentine Moghadam, Leiden ve Boston: Brill, 2012.

Jaschok, M. ve S. Jingjun, *Women, Religion and Space in China: Islamic Mosques&Daoist Temple*, Catholic Convents&Chinese Virgins, New York: Routledge, 2011.

Jayawardena, Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londra, Zed Books, 1986.

Jouet, Josiane, "Digital Feminism: Questioning the Renewal of Activism", *Journal of Research Gender Studies* 8(1), 2018.

Ka.Der, "Siyasi Parti Belgelerine Toplumsal Cinsiyet Üzerinden Bakmak Ka-Der Ankara İnceleme Komitesi", Ka.Der, Ankara, 2011.

K., "Ο πόλεμος και η γυνή" [Savaş ve Kadın], *Evridiki*, B/4, 1872.

Kabacalı, Alpay, *Çok Kazanlı Duyarlıklar Yazarı Peride Celal*, TÜYAP, 1996.

Kabaş, Sedef, *Hayatını Seçen Kadın "Hocaların Hocası" Nermin Abadan Unat*, Doğan Kitap, İstanbul, 2010.

KaDeFe, *Türkiye Kadın Dernekleri Federasyonu Dergisi*, Aralık 1986.

Kadın Dergileri Bibliyografyası, Metis Yayınları, İstanbul, 1996.

Kadın Emeği Grubu, *Feminist Politika*, sayı 6, 2010.

Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi merkezi Vakfı, Kadınlar Vardır! 1923-2018 Kadın Kurumları ve Örgütlenmeleri 2019 Ajandası.

Kadın Hareketinin Yüzyılı, 2000 Ajandası, Vakıf yayın no. 17, İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi merkezi Vakfı, 1999.

Kadın İşçilerin Sorunları Seminer Notları, Türk-İş/ ICFTU, no. 126, Ankara, Türk-İş Yayınları, 1979.

"Kadın Sorunu Üzerine İnceleme", *Disk Dergi*, Ekim Sayısı, 1975.

Kadın Yolu, sayı 2, 23 Temmuz 1925, haz. Nevin Yurtsever Ateş, Kadın Eserleri Kütüphanesi, İstanbul, 2009.

Kadınca dergisi koleksiyonu, 1978-1992.

Kadınca dergisi, "Ayşeler Uyanın... Alileri Eğitin. Çalışan Kadınlar Kendinizi Sömürtmeyin!", Kasım 1981.

—, "Dergi Değil Kitap Gibi", İlksöz, 1981 Kasım.

—, "Türkiye'de Kadının Yolu Açık", Duygu Asena ile röportaj, Aralık 1997.

—, Mart 1979, Kasım 1979, Şubat 1980, Kasım 1980, Ocak 1981, Mayıs 1980, Kasım 1981, Mart 1981, Temmuz 1981, Eylül 1981, Temmuz 1982, Ağustos 1982, Aralık 1982, Kasım 1982, Ocak 1983, Mart 1983, Ağustos 1984, Eylül 1985, Mayıs 1988, Ekim 1988, Ocak 1989, Şubat 1989, Mart 1989, Nisan 1989, Mayıs 1989, Ağustos 1989, Mart 1990, Mayıs 1990, Haziran 1990, Temmuz 1990, Eylül 1990, Kasım 1990, Ocak 1991, Mart 1991, Haziran 1991, Ekim 1991, Kasım 1991, Mart 1992, Mayıs 1992 sayıları.

Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü (KSGM-HÜNEE), "Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması", Elma Yayıncılık, 2009.

—, "Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması", Elma Yayıncılık, 2015.

Kadınız Sendikalıyız Şiddete İsyandayız, Broşür, Sendikal Güçbirliği Platformu Kadın Koordinasyonu, Kasım 2012.

Kadınlar Dünyası, "Cereyan-ı Tekâmül", sayı 76, 1 Temmuz 1913 (18 Haziran 1329).

—, cilt 1 (1913). Fatma Büyükkarcı, Yılmaz ve Tülay Gençtürk Demircioğlu (haz.), Kadın Eserleri Kütüphanesi, İstanbul, 2009.

Kağıtçıbaşı, Ayşe, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhasebesi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Sosyal Değişmenin Psikolojik Boyutları: İzmir Lise Öğrencileri Üzerine Bir İnceleme*, Sosyal Bilimler Derneği, Ankara, 1972.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem ve Kansu, A., "Cinsiyet Rollerinin Sosyalleşmesi ve Aile Dinamiği: Kuşaklararası Bir Karşılaştırma", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, 4-5, 1976-1977.

Kahraman, Emine R., *Feminınity within the context of Kurdish nationalist discourse in the late nineteenth and early twentieth centuries*, master tezi, İstanbul Boğaziçi Üniversitesi, 2008.

Kaktüs, Eylül 1990.

—, "Dayanışma Ağlarını Oluşturuyoruz", sayı 5, 1989.

—, sayı 1, 1988.

Kalemkâryan, Zaruhi., *Orer yev Temker*, Kudüs, Dbaran Srpots Hagopyants, 1965.

Kandiyoti, Deniz, "Bargaining with Patriarcy", *Gender and Society*, 2, 1988.

—, "Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?", *Women-Nation-State*, der. Nira Yuval-Davis, N. ve Floya Anthias, Londra, The Macmillan Press, 1989.

—, "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları: Gelecek için Geçmişe Bakış", *Birkaç Arpa Boyu... 21. yy'a Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar: Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan*, der. Serpil Sancar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.

—, "Cariyeler, Fettan Kadınlar ve Yoldaşlar", *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar*, çev. Aksu Bora ve Feyziye Sayılan, Şirin Tekeli, Hüseyin Tapınç, Ferhunde Özbay, Metis Yayınları, İstanbul, 1997.

—, "Gendering the Modern: On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, der. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. Seattle and Londra, University of Washington Press, 1995.

—, "Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine Yönelik Notlar", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev. Aksu Bora ve Feyziye Sayılan, Şirin Tekeli, Hüseyin Tapınç, Ferhunde Özbay, Metis Yayınları, İstanbul, 1997a.

—, "Contemporary Feminist Scholarsbip and Middle East Studies", D. Kandiyoti (Dü.), *Gendering The Middle East Emerging Perspective*. New York: I. B. Tauris & Co.Ltd, 2007.

—, "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case", *Feminist Studies*, 13, 2, 1987.

—, "Kimlik Kavramı ve Yetersizlikleri: Kadınlar ve Ulus", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, Metis Yayınları, İstanbul, 1997c.

—, "The travails of the secular: Puzzle and paradox in Turkey". *Economy and Society* 41 (4), 2012.

—, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

—, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.

—. "Kurtulmuş ama Özgürleşmemiş mi?", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar; Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.

Kanner, Efi, "From "the Sick", "the Blind" and "the Crippled" to the Nation of "Toiling People": Visions of the Poor in the Late Ottoman Empire and the Early Turkish Republic", *Wealth in the Ottoman and Post Ottoman Balkans. A Socio-Economic History*, der. Evguenia Davidova, I.B. Tauris, Londra/ New York, 2016a.

—, "Transcultural Encounters: Discourses on Women's Rights and Feminist Interventions in the Ottoman Empire, Greece and Turkey form the Mid-Nineteenth Century to the Interwar Period", *Journal of Women's History* 28/3, Güz 2016, 2016.

—, "Transcultural Encounters: Discourses on Women's Rights and Feminist Interventions in the Ottoman Empire, Greece and Turkey form the Mid-Nineteenth Century to the Interwar Period", *Journal of Women's History* 28/3, Güz 2016b.

—, "Transcultural Encounters: Discourses on Women's Rights and Feminist Interventions in the Ottoman Empire, Greece, and Turkey from the Mid-Nineteenth Century to the Interwar Period", *Journal of Women's History* 28, sayı 3, 2016.

—, "Άφρονες εναντίον φρονίμων, όχλος εναντίον λαού. Ο Ελληνικός τύπος της Κωνσταντινούπολης απέναντι στην Κομμούνα του Παρισιού" [Düşünceliler düşüncesizlere karşı, güruh halka karşı, İstanbul'daki Yunan basını Paris Komününe karşı] *Mnimon*, 18, 1996.

—, "Λόγοι περί γυναικών στην Ελληνορθόδοξη εγγράμματη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης" [İstanbul Rum münevverlerinin arasında kadınlarla ilgili söylemler], *Historica* 18/35, 2001.

—, *Φτώχεια και φιλανθρωπία στην Ορθόδοξη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης (1753-1912)*, [*İstanbul Ortodoks Cemaatinde Yoksulluk ve Yardımseverlik (1753-1912)*] Katarti, Atina, 2004.

Kaplan, Leyla, *Cemiyetlerde ve Siyasi Teşkilatlarda Türk Kadını (1908-1960)*, Ankara, Ankara Üniversitesi, 1992.

Kaptan, Seven, "Kendi Cinsiyetine Yakın Olan Kadınlar: Lezbiyenlik", *Kadınların Yaşamı ve Kadın Ruh Sağlığı*, ed. Şahika Yüksel, Leyla Gülseren, Ayşe Devrim Başterzi, Türkiye Psikiyatri Derneği Yayınları, Ankara, 2013.

Kaptanoğlu C., Aksaray G., Seber G., Tekin D., "Cinsel travma öyküsü veren psikiyatrik hastalarda ruhsal belirti dağılımı", *Nöro-Psikiyatri Arşivi*, sayı 30, 1993.

Karabulut, Özcan, "Türkiye Sendikalarında Kadın Eğitimi", (Özcan Karabulut'un Konuşması), *Sendikal Eğitim Atölye Çalışmaları Altı Sempozyum*, Tarih Vakfı ve Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.

Karaca-Bozkurt, Ö., *Uluslararası Nüfus ve Kalkınma Konferansı Eylem Programı'nın Türkiye'de Uygulanan Sağlık Politikalarına Yansımalarının Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden İncelenmesi* (uzmanlık tezi), Ankara, Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2011.

Karaca, Ş., "Öncü Bir Kadın Yazar Emine Semiye'nin Kaleminden İslâmiyette Feminizm", *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(2), 2012.

Karadayı, Figen, "Socio-Economic Correlates of Fertility Behaviour and Attitudes in Turkey", Hacettepe Üniversitesi. yayınlanmamış yüksek lisans tezi, 1971.

Karakaya-Stump, Ayfer, "Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Perspektifinden Alevi-Bektaşi Tarihi ve Tarih Yazıcılığı: Bazı Ön Değerlendirmeler", *Hakikatin Dârına Durmak*, haz. Bedriye Poyraz, Dipnot Yayınları, Ankara, 2018.

Karakışla, Yavuz Selim, "Osmanlı Hanımları ve Hizmetçi Kadınlar", *Toplumsal Tarih*, sayı 63, Mart 1999.

—, "Women, War and Work in the Ottoman Empire: Society for the Employment of Ottoman Muslim Women, 1916-1923", Ottoman Bank Archives and Research Center, İstanbul, 2005.

—, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Savaş Yılları ve Çalışan Kadınlar: Kadınları Çalıştırma Cemiyeti (1916-1923)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Karakuş, Filiz, "Krizin faturasını ödememek için", *Feminist Politika*, sayı 1, 2008.

—, "Nereden nereye?", *Feminist Politika*, sayı 9, 2011.

—, "Tecavüz bir erkek eylemidir", Erkeklik suçudur! *Feminist Politika*, sayı 14, 2012.

—, "Erkek Adalet Tahrik Peşinde", *Feminist Politika*, sayı 12, 2011.

Karakuş, Filiz; Akkaya, Gülfer, "8 Mart", *İstanbul - Amargi Feminizm Tartışmaları*, der. Esen Özdemir, Sevi Bayraktar, Amargi Yayınları, İstanbul, 2011.

Karakuş, Filiz; Günel, Sakine, "Kürtaj Hakkına Hükümet Bariyeri Sürüyor!" *Feminist Politika*, sayı 15, 2012.

Karali, Stilyani (1909), "Η Γυνή", (Kadın), *Εφημερίς των Κυριών Hanımların Gazetesi* A/1, 7.

Karaoğlu, Nuray, Mülakat, 22 Şubat 2019.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Ankara*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Kardam, Filiz, "Training for Empowerment in Turkish Women's NGOs: Processes and Impact", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, sayı 8, 2003.

Kardam, Nüket ve Yakın Ertürk, "Expanding Gender Accountability? Women's Organizations and the State in Turkey". *International Journal of Organization Theory ve Behavior* 2 (1/2), 1999.

Kartal, C. Burcu, "Türkiye'de Kadınların Siyasal Haklarını Kazanma Süreci ve 1930 Belediye Seçimleri", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2005.

Kartal, Savaş B. vd., "İstanbul'da Gebe, Lohusa, Bebek ve Çocuk İzlenimlerinin İyileştirilmesi: GEBLİZ", *TAF Preventive Medicine Bulletin*, 9 (4), 2010.

KASAİD, *Aylık Konferanslar 1953-1964*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1967.

—, *Aylık Konferanslar 1966-1972*, Güven Basımevi, Ankara, 1973.

Kasnakoğlu, Zehra ve Dayıoğlu, Meltem, "Measuring the Value of Home Production in Turkey", *New Developments in National Accounts*, der. T. Bulutay, DİE, Ankara, 2002.

Kasnakoğlu, Zehra; Dayıoğlu, Meltem ve Erdil, Erkan, "Time Use and Estimation of the Value of Household Production", METU Economic Research Center Working Paper, No. 7, Middle East Technical University Economic Research Center, Ankara, 1996.

Kaufer, İréne; Collin, Françoise, *Feminist Güzergâh*, çev. Gülnur Acar Savran, Ankara, Dipnot Yayınları, 2015.

Kavak, Şeref, "Kürt Siyasetinin 2000'li Yılları: 'Türkiyelileşme' ve Demokratik Toplum Partisi". *Türkiye Siyasetinde Kürtler: Direniş, Hak Arayışı, Kanlım*, ed. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan ve Nesrin Uçarlar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Kavka, Misha, *Reality Television, Affect and Intimacy: Reality Matters*, Hampshire ve New York, Palgrave Macmillan, 2008.

Kaya, A., *Turkish Origin Migrants and Their Descendants*, New York, Palgrave Macmillan, 2018.

Kaya, Şehriban Şahin, "Yeni Alevi Kadın Kimliğinin İnşasında Kolektif Hafızanın Rolü", *IV. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı*, Aydın Menderes Üniversitesi, 2009.

Kaygısız, P., "Mitolojik ve Dinsel Yöntemde Kadının İzini Sürmek", *Jineoloji Tartışmaları Özgür Kadın Akademisi*, Aram Yayınları, İstanbul, 2015.

Kayır A, Yüksel Ş., Tükel M.R., "Vaginismusun Nedenlerinin Tartışılması", *Türk Psikoloji Dergisi*, IV. Ulusal Psikoloji Kongresi Özel Sayı, 6 (21), 1987.

Kayır, Arşaluys, "Kadın ve Cinsel Sorunlar", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, yay. haz. Tekeli, Şirin, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Kaypak, Şafak, "Cumhuriyet Dönemi Türk Modernleşmesinin Kadına Bakışı", *Türk Dünyasında Kadın Algısı*, cilt I, ed. Şayan Ulusan - Shurubu Kayhan, Isparta: CBÜ Yayın, 2016.

Kelly, L., Burton, S., Regan, L., "Researching Women's Lives or Studying Women's Oppression? Reflections on what Constitutes Feminist Research", der. M. Maynard ve J. Purvis, *Researching Women's Lives from a Feminist Persective*, Londra, Bristol: Taylor and Francis, 1994.

Kelly, Mary, vd., "A Conversation on Recent Feminist Art Practices", *October*, sayı 71, 1995.

Kempson, Michelle, "My Version of Feminism': Subjectivity, DIY and the Feminist Zine", *Social Movement Studies*, 14:4, 2015.

Kensinger, Loretta, "(In)Quest of Liberal Feminism", *Hypatia* 12, no. 4, 1997.

Kerestecioğlu, İnci, "Die Konstruktion der Neuen Türksichen Frau und der Internationale Frauenkongress (1935)," *Die Neue Muslimische Frau*, der., Barbara Pusch, İstanbul, Orient-Institut, 2001.

Keskin, İçten, "Kürtaj Tartışmaları ve Feminizm", *Fe Dergi* 7, sayı 1, 2015.

Keşoğlu, Birsen Talay, "Son dönem Osmanlı'da Türk kimliğinin oluşturulmasında kadınlara biçilen roller: Milliyetçilik ve 'Türk Kadını'", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, Güz, sayı 11, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

—, "Kadınların Sesini Duymak İçin 'Kayıt' Tuşuna Basınca...", *Kadın Belleğini Oluşturmada Kaynak Sorunu*, der. Birsen Talay Keşoğlu ve Fatma Türe, Kadir Has Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009.

Keşoğlu, Talay, Birsen ve Keşoğlu, Mustafa, der., *Bilgi Yurdu Işığı (1917-1918) - Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Kadın Dergileri, Cilt 1: Talepler, Engeller, Mücadele*, Libra Yayınları, İstanbul, 2019.

Keyder, Çağlar ve Zafer Yenal, *Bildiğimiz Tarımın Sonu (Küresel İktidar ve Köylülük)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Khanna, Ranjana, "Reflections on Sara Ruddick's *Maternal Thinking*", *Women Studies Quarterly* 37, no. 3-4, 2009.

Kılıç, Z., "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Kadın Hareketine Genel Bir Bakış", der. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, *75 yılda Kadınlar ve Erkekler*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

Kırca Schroeder, S., *Popüler Feminizm: Türkiye ve Britanya'da Kadın Dergiler*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2007.

Kırmızıgül, H., "Sosyal Bilimlere İtiraz", *Jineoloji*, 1, 2016.

Kışanak, Gültan (der.), *Kürt Siyasetinin Mor Rengi*, ed. Hülya Osmanağaoğlu, Dipnot Yayınları, Ankara, 2018.

—, "Adım Adım Yükselen Kadın-Özgürlük Mücadelesi", *Kürt Siyasetinin Mor Rengi*, ed. Hülya Osmanağaoğlu, Dipnot Yayınları, Ankara,, 2018a.

—, "Kadın olmak zor... Hatta tehlikeli", *Kürt Siyasetinin Mor Rengi*, ed. Hülya Osmanağaoğlu, Dipnot Yayınları, Ankara, 2018b.

—, "Önsöz", *Kürt Siyasetinin Mor Rengi*, ed. Hülya Osmanağaoğlu, Dipnot Yayınları, Ankara,, 2018c.

Kızıl, Kazım ve Hakan Tosun (Yönetmen), *Ölmez Ağaç* Film, Proje Sokak Kamera ve Dokuz8 Haber (Yapımcı), Türkiye, 2014.

Kızıler, Ruken (haz.), *Leylim Leylim/Ahmed Arif'ten Leylâ Erbil'e Mektuplar*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016.

Kızıltuğ, A., Yüksel, Ş., "Kadınlarda evlilik sorunları: Cinsel işlev bozukluğu, nörotik bozukluklar ve normal kontrol gruplarında karşılaştırmalı bir çalışma", *Nöro-Psikiyatri Arşivi*, 30, 1993.

KİG (Kadın İstihdamını Geliştirme Projesi), Kadın Statüsü ve Genel Müdürlüğü Yayını, Ankara, 1996.

Kim dergisi koleksiyonu, 1992-1998.

Kimmel, M., "Introduction: The Power of Gender and Gender of Power", *The Material Culture of Gender, The Gender of Material Culture*, ed. Katharine Martinez ve Kenneth L. Ames, Winterthur, Del. Henry Francis du Pont Winterthur Museum, 1997.

Kirton, Gill, "Kadınları Sendikacı Yapmak", *Kadınlar ve Sendikalar*, der. Eylem Ateş, Hava İş Yayınları, İstanbul, 2009.

Kisner, Amber, "Mothering as Relational Consciousness", der. Andrea O'Reilly, *Feminist Mothering*, Albany: State University of New York Press, 2008.

Klatzer, Elizabeth; Akduran Özgün ve Gültaşlı, Metehan, *Belediyeler İçin Toplumsal Cinsiyete Duyarlı Bütçeleme Rehberi*, Ankara, Birleşmiş Milletler Kadın Birimi, 2015b.

—, *Belediyelerde Toplumsal Cinsiyete Duyarlı Bütçeleme Eğitimlerine Yönelik Eğitici Rehberi*, Ankara, Birleşmiş Milletler Kadın Birimi, 2015a.

—, *Sivil Toplum Kuruluşları İçin Toplumsal Cinsiyete Duyarlı Bütçeleme Rehberi*, Ankara, Birleşmiş Milletler Kadın Birimi, 2015c.

Klein, Janet, "Milliyetçilik: geç Osmanlı döneminde Kürt milliyetçi söyleminde "kadın sorunu", *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını üzerine Araştırmalar*, der. Shahrzad Mojab, Avesta Basın Yayın, İstanbul, 2005.

Klesse, Christian, "Notions Love in Polyamory - Elements in a Discourse on Multiple Loving", *Laboratorium*, Cilt 3 (2), 2011.

—, "Polyamory an it's Others: Contesting the Terms of Non-Monogamy, Special Issue on Polyamory", *Sexualities*, Cilt 9 (5), 2006.

Kocabıçak, Ece, "Sınır tanımayan feminizm üzerine", *Feminist Politika*, sayı 9, 2011.

—, "Su hayattır, hayatı yeniden üreten de kadınlar", *Feminist Politika*, sayı 2, 2009.

Koç, Handan, *Muhafazakârlığa Karşı Feminizm*, Güldünya Yayınları, İstanbul, 2015.

—, "Feminizmin Yeni Yüzyılı İçin Geriye Doğru Bakış", *21. Yüzyıl Feminizmi'ne Doğru*, ed. Aynur Özuğurlu, NotaBene Yayınları, İstanbul, 2016.

Koçali, Filiz, "Pazartesi Dergisi: 1995-2000 Dönemi", *Özgürlüğü Ararken: Kadın Hareketinde Mücadele Deneyimleri*, yay. haz. B. Kum, F. Gülçiçek, P. Selek ve diğerleri, Amargi Yayınları, 2005.

—, "Kadınlara Mahsus Gazete Pazartesi", *90'larda Türkiye'de Feminizm*, der. Aksu Bora, Asena Günal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

—, "Kadınlara Mahsus Gazete Pazartesi", *90'larda Türkiye'de Feminizm*, A. Bora ve A. Günal (der.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

Koğacıoğlu, Dicle, "Gelenek Söylemleri ve İktidarın Doğallaşması: Namus Cinayetleri Örneği", *Cogito*, 58, 2009.

—, "The Tradition effect: Framing honor crimes in Turkey", *differences, A Journal of Feminist Cultural Criticism*, 15 (2), 2004.

Kolektif, "Başlarken...", *Feminist Politika*, sayı 1, 2009.

—, "Biz Sosyalist Feministiz", *Kaktüs*, sayı 1, 1988.

—, "Erkeklerden Alacaklıyız!", *Feminist Politika*, sayı 6, 2010.

—, "Merhaba", *Feminist Politika*, sayı 1, 2009.

—, "Merhaba", *Kaktüs*, sayı 1, 1988.

—, "SF Kaktüs'ün Okurlarla Sohbet Toplantısının Ardından", *Kaktüs*, sayı 2, 1989.

—, *Feminist Politika*, sayı 7, 2010.

—, *Sığınaksız Bir Dünya*, Mor Çatı Yayınları, İstanbul, 2012.

—, "Dosya giriş yazısı", *Feminist Politika*, sayı 17, 2013.

—, "Dosya kapak yazısı", *Feminist Politika*, sayı 17, 2013.

Kolers, Avery, *A Moral Theory of Solidarity*, Oxford University Press, Londra ve New York, 2016.

Kolluoğlu, Biray, "Anneliğin Yeni Biçimi: Doğalcılık", *Feminist Politika*, sayı 17, 2013.

KONDA, *Gezi Raporu: Toplumun 'Gezi Parkı Olayları' algısı Gezi Parkı'ndakiler kimlerdi?*, KONDA Araştırma ve Danışmanlık, 2014.

Kondothanasis, S., "Σκέψεις περί προορισμού των γυναικών, εκ των της Mme de Stael de Saussure" [Mme de Stael de Saussure'nin kadın hedefiyle ilgili birkaç düşüncesi], *Vosporis*, ΣΤ/6, 67-68, 1904.

Kongar, Ebru ve Memiş, Emel, "Gendered Patterns of Time Use over the Life Cycle in Turkey", *Gender and Time Use in a Global Context*, der. R. Connelly ve E. Kongar, Palgrave, ABD, 2017.

Konstantinupolis/Κωνσταντινούπολις, 22 Aralık 1906.

Koray, Meryem, "Yazko-Somut ve Feminizmin Dile Gelmesi", *Yazko Somut 4. Sayfa: İlk Feminist Yazılar*, der. Stella Ovadia ve Evin Doğu, Kadın Kültür İletişim Vakfı Yayınları, Ankara, 2013.

—, *Günümüzdeki Yaklaşımlar İçinde Kadın ve Siyaset*, İstanbul, TÜSES, 1991.

Korkman, Z. K., "Blessing Neoliberalism: Economy, Family, and the Occult in Millennial Turkey", *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, 2(2), 2015.

Korkmaz, Esat, *Alevilik ve Bektaşi Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2005.

Kosofsky Sedgwick, Eve, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, New York, 1985.

Kowal, Donna M., "One cause, two paths: Militant vs. adjustive strategies in the British and Ameri-

can women's suffrage movements", *Communication Quarterly*, 48:3, 2000.

Koyuncu, Berrin ve Özman, A., "Women's rights organizations and Turkish state in the post-2011 era: ideological disengagement versus conservative alignment", *Turkish Studies*, 20, 5, 2018.

Köker, Eser, "Eflatun Kadife'den Küçük bir Fil", *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar. Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan*, der. Serpil Sancar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.

Köksal, Duygu ve Anastasia Falierou (ed.), *A Social History of Late Ottoman Women*, Brill, Leiden, Boston, 2013.

Kökdöz, Ayşenur, "Çevrecilik, Anti-Nükleer Hareket ve Feminizm", *Kaktüs* dergisi, sayı 7, Haziran 1989.

Köprülü, Fuad, *Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, yıl 16, sayı 12, 1980.

Körükmez, L., "Kadın Araştırmacıların Erkek-Dominant Sahada Çalışması Mümkün mü?", *Fe Dergi*, 8(2), 2016.

Köse, Elifhan, "Muhafazakâr bir kadın portresi olarak Semiha Ayverdi: Muhafazakârlık Düşüncesinde Kadınlara İlişkin Bir Hat Çizebilmek", *Fe Dergi*, 1,1, 2009.

—, *Sessizliği Söylemek Dindar Kadın Edebiyatı Cinsiyet ve Beden*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Kreş Haktır Platformu, *Erken Çocukluk ve Bakım Hizmetlerine Yönelik Taleplerimiz ve Yasal Durum*, 01.01.2014.

Kristeva, Julia, "Kadınların Zamanı", çev. İskender Savaşır, *Defter* dergisi, 21, Bahar 1994.

—, *Powers of Horror An Essay on Abjection*, New York, Columbia University Press, 1982.

—, "Kadınların Zamanı", *Defter 21*, 1994.

KSSGM (Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü), Kadın İstihdamı İçin Yeni Perspektifler ve Kadın İşgücüne Muhtemel Talep, Araştırma Raporu, Araştırmacılar: Gülay Günlük Şenesen, Şemsa Özar ve Engin Pulhan, 2000.

Ktena - Laondias, Emilia, "Φίλοι ομογενείς" [Soydaş Kadın Arkadaşlar]. *Evridiki*, A/1, 1-3, 1870.

Kubilay, Ç., "İslâmi Muhafazakâr Kadın Yazarların Perspektifinden Kürtaj Tartışması: Eleştirel Bir Değerlendirme", *Alternatif Politika*, 6(3), 2014.

Kulin, Ayşe, *Kardelenler: Çağdaş Türkiye'nin Çağdaş Kızları*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014.

Kum, Berivan ve Gülçiçek, Fatma ve Selek, Pınar, vd., der. *Kadın Hareketinde Mücadele Deneyimleri*, Amargi Yayınları, İstanbul, 2005.

Kumaş, Rahmi, *CHP'nin Soyağacı*, Çağdaş Yayınları, Ankara, 1999.

Kuper, Terry A., "Toxic Masculinity as a Barrier to Mental Health Treatment in Prison", *Journal of Clinical Psychology*, 61, 2005.

Kurnaz, Şefika, *Cumhuriyet öncesinde Türk Kadını, 1839-1923*, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1991.

Kutlar, Mithat, *Nuriye Ulviye Mevlan ve 'Kadınlar Dünyası'nda Kürtler*, Avesta Basın Yayın, İstanbul, 2010.

Kutluata, Zeynep, "Feminist Kürt Kadın Dergilerinde Doğum Kontrolü Tartışmaları", *Toplum Bilim 15 Feminist Eleştiri Özel Sayısı*, 2002.

Kuyucu, Nisan ve Öngel, Mehmet M., "Reproductive Rights: New Developments in Turkey", *Workshop on Sexual and Reproductive Rights: Liberty, Dignity and Equality World Congress on Constitutional Law*, Oslo, 2014.

Kümbetoğlu, Belkıs, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Kynsilehto, A., "Islamic Feminism: Current Perspectives. Introductory Notes", *Islamic Feminism: Current Perspectives*, Finland, Tampere Peace Research Institute Occasional Paper, no. 96, 2008.

Labriola, Kathy, "Models of Open Relationships", *Journal of Lesbian Studies*, 3(1-2), 1999.

Laguerre, O., *Feminizm Âlem-i Nisvan*, çev. K. Bakır, A. Utku, Dü ve B. Tevfik, Çizgi Yayınevi, Konya, 2015.

Lamoureux, Diane, "Kamusal/Özel", *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, ed. Helena Hirata, Françoise Laborie, Helene le Doare ve Daniele Senotier, çev. Gülnur Acar-Savran, Kanat Kitap, İstanbul, 2009.

Lehmann, U. C., "Women's Rights to Mosque Space: Access and Participation in Cape Town Mosques", *Women, Leadership and Mosque*, ed. Margot Badran ve Valentine Moghadam, Leiden ve Boston: Brill, 2012.

Leondias, Sapfo, "Περί κλήσεως της γυναικός" [Kadının Görevleri Konusunda], *Evridiki*, A/5, 1870a.

—, "Περί κλήσεως της γυναικός" [Kadının Görevleri Konusunda], *Evridiki*, A/6, 1870b.

Lerner, G., *The Creation of Patriarchy*. Oxford, Oxford University Press, 1986.

Letherby, G., *Feminist Research in Theory and Practice*, Buckingham, Philadelphia, Open University Press, 2003.

Lewis, B., *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, Cep Kitapları, İstanbul, 1993.

Lilly, Meredith B., Laporte, Audrey ve Peter C. Coyte, "Labor Market Work and Home Care's Unpaid Caregivers: A Systematic Review of Labor, Force Participation Rates, Predictors of Labor Market Withdrawal, and Hours of Work", *The Milbank Quarterly*, 85 (4), 2007.

Loomba, A., *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

Lorde, Audre, "Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference", *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Crossing Press, 1987.

—, "An open letter to Mary Daly", *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Crossing Press, 1984.

—, "The master's tools will never dismantle the master's house", *Gender, Space, Architecture: An Interdisciplinary Introduction*, der. J. Rendell, B. Penner ve I. Borden, Londra, Routledge, 2000.

—, *Sister Outsider*, Crossing, New York, 1987.

Lorentzen, Lois Ann ve Jennifer E. Turpin (der.), *The Women And War Reader*, New York University Press, 1998.

Lugones, Maria, "Toward a decolonial feminism", *Hypatia*, 25 (4), 2010.

Lugones, Maria ve Elizabeth Spelman, "Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism and the demand for 'the woman's voice'", *Women's Studies International Forum* (Pergamon) 6 (6), 1983.

Lugones, Maria ve Rosezelle, Pat, "Sisterhood and Friendship as Feminist Models", *Feminism and Community*, Ed. P. A. Weiss, M. Friedman, Temple University Press, New York, 1995.

Mackay, Fiona, Meryl Kenny ve Louise Chappell, "New Institutionalism Through a Gender Lens: Towards a Feminist Institutionalism?", *International Political Science Review* 31 (5), 2010.

Mahmood, S., *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton:, Princeton University, 2005.

Makal, Ahmet ve Toksöz, Gülay (der.), *Geçmişten Günümüze Türkiye'de Kadın Emeği*, Ankara Üniversitesi Yayınevi, Ankara, 2012.

Maksudyan, Nazan, "'This Time Women As Well Got Involved in Politics!': Nineteenth Century Ottoman Women's Organizations and Political Agency", *Women and the City, Women in the City. A Gendered Perspective on Ottoman Urban History*, der. N. Maksudyan, Berghahn Books, New York, Oxford, 2014.

—, *Ottoman Children and Youth during World War I*, Syracuse University Press, 2019.

Mankekar, Purnima, *Screening Culture, Viewing Politics: An Ethnography of Television, Womanhood, and Nation in Postcolonial India*, Durham ve Londra, Duke University Press, 1999.

—, Robert (der.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Fayard, Paris, 1989.

Maraş Öymen, S., *Orada Kadınlar Var Mı?*, Doğan Kitap, İstanbul, 2016.

Marcus, J., "History, Anthropology and Gender: Turkish Women Past and Present", *Gender ve History*, 4 (2), 1992.

Mardin, Şerif, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi: Makaleler IV*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Mark, Hayganuş, *Hayganuş Mark: Geanin U Kordzı*, İstanbul, 1954.

Markoff, John, "Margins, centers, and democracy: The paradigmatic history of women's suffrage", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 29, no. 1, 2003.

Martin, Courtney E. ve Valenti, Vanessa, *#FemFuture: Online Revolution Volume 8* Barnard Center for Research on Women, New York, 2013.

Mavrogenis, Spiridon, "Ομοιότητες και διαφοραί εν εκατέρω των φύλων υπό φυσιολογικήν και ψυχολογικήν έποψιν" [Fiziksel ve Psikolojik Açıdan Kadın ile Erkekler Arasındaki Benzerlik ve Farklılıklar], *Περιοδικό του Εν Κωνσταντινουπόλει Ελληνικού Φιλολογικού Συλλόγου* [*İstanbul Helen Edebiyat Cemiyeti Dergisi*], sayı A', 1863.

May, Rollo, *Yaratma Cesareti*, çev. Alper Oysal, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

Maynard, M., "Methods, Practice and Epistemology. The Debate about Feminism and Research". M. Maynard, J. Purvis, (der), *Researching Women's Lives from a Feminist Perspective*, Londra, Bristol: Taylor and Francis, 1994.

Mazower, Mark, *Karanlık Kıta. Avrupa'nın 20. Yüzyılı*, çev. M. Moralı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.

McCarry, Melanie, "Masculinity studies and male violence: Critique or collusion?", *Women's Studies International Forum*, 30, 2007.

McClintock, Anne, "Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family", *Feminist Review*, sayı 44, 1993.

McDanell, C., *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America*, New Haven, Yale University Press, 1995.

McDowell, Linda, "In and Out of Place: Bodies and Embodiment", *Gender, Identity and Place*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Mead, Margaret, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, Morrow, ([1935] 1963.

Mélikoff, Irène, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitap Kulübü, İstanbul, 1998.

Memiş, Emel ve Bahçe, Seçil Kaya, "Estimating the Impact of 2008-09 Economic Crisis on Work Time in Turkey", *Feminist Economics*, 19 (3), 2013.

Memiş, Emel ve İzdeş, Özge, "Türkiye'de Yaşlı Bakımı ve Kadın İstihdamı", *Feminist Sosyal Politika: Bakım, Emek, Göç*, der. Ç. Ünlütürk Ulutaş, NotaBene, İstanbul, 2018.

Memiş, Emel ve Özay, Özge, "Evici Uğraşlardan İktisatta Karşılıksız Emeğe: Türkiye Üzerine Yapılan Çalışmalara İlişkin Bir Değerlendirme", *Birhaç Arpa Boyu: 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar*, cilt 1, der. S. Sancar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.

Meral, Bayram, Türk-İş Genel Başkanı'nın Konuşması, Ankara: *Türk-İş Kadın İşçiler Bülteni*, sayı 1, 1994.

Merçil, İpek, "İslâmcı Kadın Aydınlar", *Tarih ve Toplum*(219), 2002.

Meriç, Nezihe, *Korsan Çıkmazı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2019.

Mert, Nuray, "Muhafazakârlık ve Laiklik", *Muhafazakârlık. Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 5, der. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Merve İş, Sema, "Aile ve Ebeveynliğe Queer Yaklaşım: Lezbiyen, Biseksüel, Trans ve Queer Ebeveynlerin Deneyimleri, Başka Bir Aile Anlayışı Mümkün mü?", 09-10 Kasım 2013, *Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği Konferans Kitabı*, 2013.

Meryem, Hatice, *Beyefendi - Erkeklere Methiye*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

—, *Sinek Kadar Kocam Olsun Başımda Bulunsun*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

—, *Aklımdaki Yılan*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

Messer-Davidow, Ellen, *Disciplining Feminism: From Social Activism to Academic Discourse*, Durham, Duke University Press, 2002.

Metinsoy, Elif Mahir, *Ottoman Women during World War I*, Cambridge University Press, 2017.

Michaela, Karl, *Die Geschichte Frauen Bewegung*, Ditzingen: Reclams Universal-Bibliothek, 2017.

Michel, Andree, *Feminizm*, çev. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

—, *Feminizm*, çev. Şirin Tekeli, Kadın Çevresi Yayınları, İstanbul, 1984.

Mies, Maria, *Ataerki ve Birikim: Uluslararası İş Bölümünde Kadınlar*, çev. Yıldız Temurtürkan, Dipnot Yayınları, Ankara, 2011

—, Veronika Bennholdt-Thomsen ve Claudia Von Werlhof, *Son Sömürge Kadınlar*, çev. Yıldız Temurtürkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Mignolo, W., *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press, 2012.

Millett, Kate, *Cinsel Politika*, çev. Seçkin Selvi, Payel Yayınları, İstanbul, 1973.

Milliyet gazetesi, 8 Mart 1986.

Minasyan, Arpig. *Sibil (Zabel Asadur)*, Yerevan: Yerevani Hamalsarani Hradaragçutyun, 1980.

Mitchell, Juliet, *Kadınlık Durumu*, çev. G. İnal, G. Savran, Ş. Tekeli, F. Tınç, Ş. Torun, Y .Zihnioğlu, Kadın Çevresi Yayınları, İstanbul, 1985.

—, *Kardeşler: Cinsellik ve Şiddet*, çev. Pınar Padar, Billur Cavidan Yılmazyiğit, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012.

—, "Procreative mothers (sexual difference) and child-free sisters (gender)", *The Future of Gender*, der. J. Browne, Cambridge University Press, New York, 2007.

Mitchell, Juliett ve Ann Oakley, *Kadın ve Eşitlik*, çev. Fatmagül Berktay, Pencere Yayınları, İstanbul, 1984.

Moi, Toril, "Feminist, Female, Feminine", *The Feminist Reader: Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*, der. Catherine Belsey, Jane Moore, New York, Basil Blacwell, 1989.

Molyneux, Maxine ve Shahra Razavi, ed., *Gender Justice, Development, and Rights*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Moralı, Seniha Sami, "Latife Bekir Çeyrekbaşı ve Türk Kadın Birliği", *Hayat Tarih Mecmuası* 3, 1969.

Moran, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

—, "Alafranga Züppeden Alafranga Haine", *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1988.

—, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1 Ahmet Mithat'tan Ahmet Hamdi Tanpınar'a*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Morkaya, Burhan Cahit, *Aşk Politikası*, Muallim Ahmet Kitaphanesi, İstanbul, 1930.

Muhiddin, Nezihe, *Bütün Eserleri 1*, yay. haz. Yaprak Zihnioğlu, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006.

—, *Türk Kadını*, Numune Matbaası, İstanbul, 1931.

Murphy, Michelle, "Unsettling care: Troubling transnational itineraries of care in feminist health practices", *Social Studies of Science* 45 (5), 2015.

Mutfak Cadıları, "Cidden Bunlar 'Kadın İşi' Midir?", 2012.

Mutluer, Nil (der.), *Cinsiyet Halleri. Türkiye'de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları*, Varlık Yayınları, İstanbul, 2008.

—, "Kemalist Feminists in the Era of the AK Party", *Political Criticism against Turkey's AK Party*, ed. Ümit Cizre ve Burhanettin Duran, Londra ve New York, Routledge, 2016.

Mükerrem Belkıs, "Muzır Âdetleri Yıkmak Farzdır", *Kadınlar Dünyası*, sayı 83, 25 Haziran 1913 (1329).

Müller, Jerry Z., "What is Conservative Social and Political Thought", *Conservatism*, der. Jerry Z. Müller. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1997.

Münire Mesud (Baban), "Bedeviyette Medeniyet", *Kadınlar Dünyası*, sayı 100-20, 13 Aralık 1913 (30 Teşrinisani 1329).

Naciye Hanım, "Erkekler Hakikaten Hürriyetperver midirler? Kadınlar Ne İstiyor?", *Kadınlar Dünyası*, sayı 7, 23 Nisan 1913 (10 Nisan 1329).

Nagel, J., "Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik", *Vatan Millet Kadınlar*, der. Ayşegül Altınay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Nairn, Tom, *Faces of Nationalism. Janus Revisited*, Verso, Londra, New York, 1997.

Najmabadi, A., "Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak", *Vatan Millet Kadınlar*, der. Ayşegül Altınay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Najmabadi, Afsaneh, "Crafting an Educated Housewife in Iran", *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East*, der. L. Abu-Lughod, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1998.

Nebile Akif, "Bizler ve Tekemmül-i Cemiyet", *Kadınlar Dünyası*, sayı 87, 12 Temmuz 1913 (29 Haziran 1329).

Necmettin Sadık (Sadak), "Bizde Feminizm", *Türk Kadını*, sayı 1, 23 Mayıs 1918 (1334).

—, "Türk Kadınları ve Harp", *Sabah*, sayı 9906, 11 Haziran 1917 (1333).

Negiz, Nilüfer ve Nilay Üçer, "Yerel Siyasette Seçil(e)meyen Kadın: 2004-2009 Mart Seçimleri Odüzleminde Analitik Bir İnceleme", *Çağdaş Yerel Yönetimler*, 21 (2), 2012.

Neologos/Νεολόγος, 31 Temmuz/12 Ağustos 1882.

Nihal, Şükufe, *Bütün Eserleri, Yazılar 1909-1966, Hitabe/Demeç/Söyleşiler, Kadınlık, İçtimaiyat, Sanat-Edebiyat*. yay. haz. Yaprak Zihnioğlu, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2008.

Noir, G. ve Aligül, "Transfeminizm", *İstanbul-Amargi Feminizm Tartışmaları*. der. E. Özdemir ve S. Bayraktar, Amargi Yayınları, İstanbul, 2012.

Notz, Gisela, "Den Aufstand Wagen, Frauen Streik Streitfragen, Beiträge zur Feministischen Theorie und Praxis", *Sozialwissenschaftliche Forschung ve Praxis für Frauen*, 17. Yıl, sayı 36, 1994.

Nussbaum, Martha C., *The feminist critique of liberalism*, University of Kansas, Department of Philosophy, 1997.

O'Brien, Mary, *The Politics of Reproduction*, Londra: Routledge, 1983.

O'Neil, Mary Lou; Aldanmaz, Bahar; Quirant Quiles, Rosa Maria; Kılınç, Fatih Resul, *Yasal Ancak Ulaşılabilir Değil: Türkiye'deki Devlet Hastanelerinde Kürtaj Hizmetleri*, Kadir Has Üniversitesi, İstanbul, 2016.

O'Neil, Rachel, "Whither critical masculinity studies? Notes on inclusive masculinity theory, postfeminism, and sexual politics", *Men and Masculinities*, 18, 2015.

O'Reilly, Andrea, *Feminist Mothering*, Albany, State University of New York Press, 2008.

—, "Introduction", *From Motherhood to Mothering. The Legacy of Adrienne Rich's Of Woman Born*, Albany: State University of New York Press, 2004.

Oakley, Ann, *Sex, Gender and Society*, Londra, Temple Smith, 1972.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Offen, Karen, *European Feminisms, 1700-1950*, Stanford University Press, Stanford, California, 2000.

—, "On the French Origin of the Words 'Feminism' and 'Feminist'", *Feminist Issues*, 8:2 Güz 1988.

—, "Was Mary Wollstonecraft a feminist?" A comparative re-reading of a Vindication of the Rights of Woman, 1792-1992", *Globalizing Feminisms 1789-1945*, ed. Karen Offen, Routledge, 2010.

Oğlak, Sema, "Yaşlı Bakımında Görünmeyen İşgücü: Aile Bakımı ve Ekonomik Değeri", *İGÜ Sos. Bil. Derg.*, 4 (2), 2017.

Oğuz, Çiğdem, "'The Homeland Will Not be Saved Merely by Chastity': Women's Agency, Nationalism, and Morality in the Late Ottoman Empire", *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 6, sayı 2, 2019.

Oğuz, H.Ş., "Alanda Bir Kadın", *Fe Dergi* 4, sayı 1, 2012.

Oğuzertem, Süha, "Kaybolmayan Yazar: Leylâ Erbil'in Özgünlüğü, Özgürlüğü", *Leylâ Erbil'de Etik ve Estetik*, Kanat Yayınları, İstanbul, 2007.

Okan, Nimet, "Thoughts on the Rhetoric that "Women and Men are Equal in Alevi Belief (Alevilik)", *Journal of National Identities*, Londra, Special Issue, Routledge, cilt 20, sayı 1, Şubat 2018.

—, *Canların Cinsiyeti*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

Okin, Susan Moller, *Women in Western Political Thought*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1979.

Oláh, Livia Sz. ve Michael Gähler, "Gender Equality Perceptions, Division of Paid and Unpaid Work, and Partnership Dissolution in Sweden", *Social Forces*, 2014.

Ortner, Sherry, "Is Female to Male as Nature to Culture?" *Feminist Studies*, 1, 2, 1973.

Osmanoğlu, Hülya, "Eyvah! AKP yine kadın istihdamı paketi açıyor...", *Feminist Politika*, sayı 18, 2013.

—, "Yeni muhafazakârlık ve kadın emeği", *Feminist Politika*, sayı 1, 2009.

—, *Feminizm Kitabı; Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Seçme Metinler*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015.

Ouellette, Laurie; Hay, James, *Better Living Through Reality TV*, Malden, Londra: Blackwell, 2008.

Ovadia, S. Doğu, E. (haz.), *Somut 4. Sayfa İlk Feminist Yazılar, 30. Yıl Kitabı*, Kadın Kültür ve İletişim Vakfı Yayınları, Ankara, 2013.

Ovadia, Stella (1983) "Kürtaj yasasına ilişkin birkaç söz ve tanıklık", *Yazko-Somut, 4. Sayfa, İlk Feminist Yazılar, 30. Yıl Kitabı*, yay. haz. Kadın Kültür İletişim Vakfı, Stella Ovadia, Evin Doğu, Ankara, 2013.

— (1990) "Bütün kadınlar 438'e karşı", *Feminist* dergisi, sayı 7.

—, "Kırmızı Çiçek Açmış *Kaktüs*'lü Komşular", *Kaktüs*, sayı 4, 1989.

—, "Kim Korkar Feminist Olmaktan?", *Yazko Somut 4. Sayfa: İlk Feminist Yazılar*, der. Stella Ovadia ve Evin Doğu, Kadın Kültür İletişim Vakfı Yayınları, Ankara, 2013.

Oyan, Oğuz (haz.), *Türk-İş 97 Yıllığı - 1996'dan 97'ye Değişimin Dinamikleri*, Türk-İş Araştırma Merkezi, 1997.

Öcalan, Abdullah, *Demokratik Uygarlık Manifestosu, Cilt III: Özgürlük Sosyolojisi*, Amara Yayınevi, 2008.

Öğüt, Yıldırım, P. ve Ardıç Çobaner, A., "Türkiye'de Siyasal Parti Kollarının Sosyal Medya Kullanım Pratiklerinin Toplumsal Cinsiyet Yaklaşımı Bağlamında Analizi", *Akdeniz Üniversitesi İletişim Dergisi*, sayı 29, 2018.

Ökten, Nazlı, "1935 İstanbul Uluslararası Kadınlar Birliği Kongresi: Otuz Yurdun Kadınları", *Tarih ve Toplum*, C. 37, S. 219, Mart 2002.

Öneş, Umut; Memiş, Emel ve Kızılırmak, Burça, "Poverty and Intra-household Distribution of Work Time in Turkey: Analysis and Some Policy Implications", *Women's Studies International Forum*, 41, 2013.

Ötüş-Baskett, Belma ve Ayşegül Baykan, *Nezihe Muhittin ve Türk Kadını 1931*, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Özakın, Ülkü, "Farklılıklarımızla Yan Yana (mıyız?)", *İstanbul - Amargi Feminizm Tartışmaları*, der. Esen Özdemir, Sevi Bayraktar, 2012.

Özbay, Ferhunde, "The Development of Studies on Women in Turkey", *Women, Family and Social Change in Turkey*, der. Ferhunde Özbay, Bangkok, Unesco, 1990.

—, *Dünden Bugüne Aile, Kent ve Nüfus*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

—, "Differential Fertility in Rural Turkey. Individual and Environmental Factors", Cornell University, yayınlanmamış doktora tezi, 1975.

—, "Türkiye'de Kadın Emeği ve İstihdamına İlişkin Çalışmaların Gelişimi", *Kadın Emeği: Seçme Yazılar*, haz. Şemsa Özar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019.

—, *Kadın Emeği: Seçme Yazılar*, haz. Şemsa Özar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019.

Özbudun, Sibel, *Marksizm ve Kadın, Emek, Aşk, Aile*, Tekin Yayınları, İstanbul, 2015.

—, *Niçin Feminizm Değil?*, Süreç Yayınları, İstanbul,1984.

Özbudun, Sibel ve Ballı Aydın, Ş., *Antropoloji: Kuramlar, Kuramcılar*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2005.

Özdemir, Esen ve Bayraktar, Sevi, der., *İstanbul Amargi Feminizm Tartışmaları*, Kadın Bilimsel Araştırma ve Dayanışma Yayıncılık Kooperatifi, İstanbul, 2011.

Özdemir, Esen, "Karı Kuvvetlerinden Feminist Hareket", *5Harfliler.com*, 30 Haziran 2016.

—, "Türkiye Feminist Hareketi Örgütlenme Tarihi", *Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları*, haz. Feryal Saygılıgil, Dipnot Yayınları, Ankara, 2016.

Özdemir, Şemsinur, *Hizmet Anneleri I*, Zaman Kitap, İstanbul, 2008.

—, *Hizmet Anneleri II*, Zaman Kitap, İstanbul, 2010.

Özge Sanem, Özateş Gelmez, "Ailevileştirilen bakımın kürek mahkûmları: Evde bakım uygulaması kapsamında bakım veren kadınların deneyimleri" *Fe Dergi*, 7 (2), 2015.

Özkan Kerestecioğlu, İnci, "Sertel, Sabiha (Born Nazmi) (1895-1968)", *Biographical Dictionary of Women's Movements ve Feminisms: Central, Eastern ve South Eastern Europe, 19th ve 20th Centuries*, ed. Francisca de Haan, Budapeşte, Central European Univ. Press, 2006.

Özkaplan, Nurcan; Öztan, Ece ve Ruben, Ester, *Avm'lerin Yorgun Gençleri: Tezgahtarlıktan Satış Elemanlığına Emeğin Dönüşümü*, Sosyal Araştırmalar Vakfı (SAV), İstanbul, 2017.

Özkazanç-Pan, Banu, "Secular and Islamic feminist entrepreneurship in Turkey", *International Journal of Gender ve Entrepreneurship* 7 (1), 2015.

Özkazanç, Alev ve Örsan Yetiş, Erman, "Erkeklik ve Kadına Şiddet Sorununa Eleştiriler Literatür Değerlendirmesi", *Fe Dergi*, sayı 2, 2016.

Özkazanç, Alev, *Cinsellik. Şiddet, Hukuk: Feminist Yazılar*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2013.

—, "Üniversitede cinsel tacize karşı önlemler", *Feminist Politika*, sayı 3, 2009.

—, *Feminizm ve Queer Kuram*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015.

—, *Jane Gallop Cinsel Tacizle Suçlanan Feminist*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2013.

Özkûralplı, İlkay, "Queer Teori", *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*, der. Feryal Saygılıgil, Dipnot Yayınları, Ankara, 2016.

Özlü, Tezer, *Çocukluğun Soğuk Geceleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

—, *Kalanlar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

—, *Yaşamın Ucuna Yolculuk*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.

Özman, Aylin, "The Image of "Woman" in Turkish Political and Social Thought: On the Implications of Social Constructionism and Biological Essentialism", *Turkish Studies*, 11, 3, 2010.

Öztan, Ece "Türkiye'de Ailecilik, Biyosiyaset ve Toplumsal Cinsiyet", *Toplum ve Bilim*, 130, 2014.

Öztürk, S., "Kadın Sorunu İslâmcıların Gündeminde: Nereye Kadar?" *Kaktüs*, sayı 2, Temmuz 1998.

Özyalçıner, Adnan, "Yazış Ustası Bir Öykücü", *Bir Tuhaf Kuştur, Gölgesi Zihin*, Aylak Adam Yayınları, İstanbul, 2013.

Özyeğin, Gül, *Başkalarının Kiri, Kapıcılar, Gündelikçiler ve Kadınlık Halleri*, çev. Sugra Öncü, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Özyürek, Mustafa, "Sosyolog ve Gazeteci Yönüyle Necmettin Sadık Sadak", *Atatürk Dergisi*, cilt 4, sayı 2, 2015.

P.B., "Beyaz Konferanslar", *Kadın*, s. 2, 1328, Mart 3.

—, "Beyaz Konferanslar", *Kadın*, s. 2, 1328, Nisan 26.

—, "Beyaz Konferanslar", *Kadın*, s. 13, 1327, Kanun-i Sani 7.

—, "Beyaz Konferanslar", *Kadın*, s. 2, 1328, Mayıs 24.

—, "Beyaz Konferanslar", *Kadın*, s. 2, 1328, Agustos 9.

Paker, Banu, "Yeniden Kadın Hareketinin Bağımsızlığı Üzerine", *Kaktüs*, sayı 4, 1989.

—, "Örgütlenme", *Kaktüs*, sayı 7, 1989.

Parla, Jale, "Modernizmden Postmodernizme Türk Romanı". çev. Yurdanur Salman, *Türk Edebiyatı Tarihi*, cilt 4, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2006.

—, *Don Kişot'tan Bugüne Roman*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

—, *Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

—, "Kadın Eleştirisi Neyi Gerçekleştirdi?", *Kadınlar Dile Düşünce Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet*, der. Sibel Irzık, Jale Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

—, *Babalar ve Oğullar; Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Payne, Jenny Gunnarsson, "The logics of Sisterhood: Intra-feminist debates in Swedish feminist zines", *European Journal of Women's Studies*, 19(2), 2012.

Pazartesi, sayı 34, 1998.

—, "Feminizmin en popüler ismi Duygu Asena: neyi fark ettiğimin farkında değildim", sayı 70, 2001 Ocak.

—, "Daha Politik Bir Pazartesi İçin", sayı 60, 2000.

—, "Hoşçakalın", sayı 59, 2000.

—, "Merhaba", sayı 10, 1996.

—, "Merhaba", sayı 4, 1995.

—, "Merhaba", sayı 61, 2000.

—, Ekim 1995.

—, Kasım 1995.

—, Ocak 1998.

—, Özel Tanıtım Sayısı, 1995.

—, sayı 36, Mart 1998.

Pease, Bob, "(Re)Constructing men's interests", *Men and Masculinities*, 5, 2002.

Peride Celal, *Gecenin Ucunda*, Can Yayınları, İstanbul, 1996.

Pervan, Muazzez (der.), *İlerici Kadınlar Derneği 1975-1980 Kırmızı Çatkılı Kadınların Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2013.

Pervizat, Leyla, *Uluslararası insan hakları bağlamında namus cinayetleri: Kavramsal ve hukuksal boyutu ve Türkiye özelinin değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2005.

Petchesky, Rosalind, *Abortion and Women's Choice: The State, Sexuality and Reproductive Freedom*, The Northeastern Series in Feminist Theory, Boston, Northeastern University Press, 1990.

Petrol-İş Sendikası Anatüzüğü, İstanbul: Petrol-İş Sendikası Yayınları, 2011.

Phillips, Anne, *Demokrasinin Cinsiyeti*, Metis Yayınları, İstanbul, 1995.

—, "Feminism and liberalism revisited: has Martha Nussbaum got it right?", *Constellations* 8, no. 2, 2001.

—, *Does feminism need a conception of civil society? In Alternative Conceptions of Civil Society*, der. S. Chambers ve W. Kymlicka, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

Pınar, Zeynep, "Orgazm verilmez alınır", *Pazartesi*, sayı 32, 1997.

Pini, B., "Focus Groups, Feminist Research andfarm women: opportunities for empowerment in rural social research", *Journal of Rural Studies*, no. 18, 2002.

Pleck, E., *Domestic Tyranny: The Making of American Social Policy against Family Violence from Colonial Times to the Present, Urbana*; Chicago, University of Illinois Press, 2004.

Pleck, Joseph, *The Myth of Masculinity*, Cambridge, The MIT Press, 1983.

Pleck, Joseph ve Sawyer, Jack, *Men and Masculinity*, New Jersey, Prentice Hall Press, 1974.

Plumwood, Val, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, Metis Yayınları, İstanbul, 2017.

Pollock, Griselda, "Is Feminism a Trauma, a Bad Memory, or a Virtual Future?", *Differences*, cilt 27, sayı 2, 2016.

—, *Vision and Difference: Feminism, Femininity and the History of Art*, Routledge, 2003.

Poyraz, Bedriye, "Giriş", *Hakikatin Dârına Durmak*, haz. Bedriye Poyraz, Dipnot Yayınları, Ankara, 2018.

Predelli, L., Halsaa, B., Sandu, A., Thun, C., Nyhagen, L., "Towards Strategic Sisterhood on Balanced Terms", *Majority-Minority Relations in Contemporary Women's Movements: Stratejik Sisterhood*, der. L. Predelli ve B. Halsaa, Palgrave MacMillan: Londra ve New York, 2012.

Prevezioti, Kornilia, "Διάγραμμα Βοσπορίδος" [Vosporis Diyagramı], *Vosporis*, A/1, 1-2, 1899a.

—, "Αι γυναίκες υπό γυναικός, Απάντησις τω Ν. Γ. Μακρίδη κατρά" [Kadın açısından kadınlar. Doktor N.G. Makridi'ye yanıt], *Vosporis*, A/20, 157-159, 1899b.

—, "Ανήρ τον νουν και γυνή την καρδίαν" [Aklında erkek yürekte kadın], *Vosporis*, A/14, 105-106, 1899c.

—, "Το εν Λονδίνω Συνέδριον των Γυναικών" [Londra'daki kadın konferansı], *Vosporis*, A/15, 143-144, 1899d.

—, "Απάντησις εις την δίδα Βιργινίαν Ευαγγελίδου" [Bayan Virginia Evangelidu'ya yanıt], *Vosporis*, Γ/15, 169-171, 1901.

—, "Αι ανδρείαι γυναίκες" [Cesur kadınlar], *Vosporis*, A/3, 17-18, 1899b.

—, "Απάντησις εις την δίδα Βιργινίαν Ευαγγελίδου" [Bayan Virginia Evangelidu'ya yanıt], *Vosporis*, Γ/13, 145-148, 1901.

Pupo, Norene ve Ann Duffy, "Unpaid work, capital and coercion", *Work Organisation, Labour ve Globalisation*, 6 (1), 2012.

Pur, Necla, "Ev Kadınlarına Ücret ve Sigorta", *Petrol İş Kadın*, sayı 1, 2003.

Purvis, June, "Gendering the Historiography of the Suffragette Movement in Edwardian Britain: some reflections", *Women's History Review*, 22:4, 2013.

Radicioni, Silvia ve Virtù,Virginia, "Institutionalizing activist legacies", *Teaching Gender with Libraries and Archives - The Power of Information*, der. Sara de Jong, Sanne Koevoets, Budapest-New York: Central European University Press, 2013.

Radway, Janice A., *Reading the Romance: Women, Patriarchy and Popular Literature*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1984.

Rahte, Emek Çaylı, "Aslı Davaz ile Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi merkezi Vakfı Üzerine", *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 2 (2), 2015.

Rai, Shirin M. ve Wailen, Georgina, "Feminist Political Economy", *New Frontiers in Feminist Political Economy*, der. S. M. Rai ve G. Waylen, Routledge, Londra ve New York, 2014.

Ramazanoğlu, Caroline, "On Feminist Methodology: Male reason versus female empowerment", *Sociology*, 26, 1992.

Ramazanoğlu, C. ve Holland, J., *Feminist methodology: Challenges and choices*, Sage Publications, 2002.

Ramazanoğlu, Yıldız, "Camilerde Kadının Yeri Neresi", *Zaman*, 03.05.2011.

Rasime Hanım, "Fransa'da Yeni bir Muvaffakiyet-i Nisvâniyye", *Hanımlara Mahsus Gazete*, sayı 191, 15 Aralık 1898 (1 Ş 1316).

Ray, P. Orman, "The World-Wide Woman Suffrage Movement", *J. Comp. Legis. ve Int'l L. 3d ser.* 1 (1919): 220.

Reilly, Maura; Nochlin, Linda, *Global feminisms: new directions in contemporary art*, Merrell, Londra, 2007.

Renfrew, C., "Mind and matter: Cognitive archaeology and external symbolic storage", *Cognition and Material Culture: The Archaeology of Symbolic Storage*, ed. Colin Renfrew ve Chris Scarre, Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 1998.

Resmi Gazete, 690 sayılı KHK, 29 Nisan 2017.

Rich, Adrienne, *Of Woman Born*, New York, W.W. Norton ve Co, 1976.

—, *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose 1966-1978*, New York, 1979.

Ricker Schulte, Stephanie, "Review: Surfing Feminism's Online Wave: The Internet and the Future of Feminism", *Feminist Studies* 37 (3), 2011.

Robinson, Victoria, "Radical revisionings? The theorizing of masculinity and (radical) feminist theory", *Women's Studies International Forum*, 26, 2003.

Rofel, Lisa, "Yearnings: televisual love and melodramatic politics in contemporary China", *American Ethnologist*, 21(4), 1994.

Rosen, Ruth, *The World Split Open: How the Modern Women's Movement Changed America*, Tantor eBooks, 2012.

Roshanravan, Shireen, "Motivating Coalition: Women of Color and Epistemic Disobedience", *Hypatia*, cilt 29, no. 1, Kış 2014.

Ross, L. ve Solinger, R., *Reproductive Justice: An Introduction*, Oakland, California: University of California Press, 2017.

Rowe, Victoria, "Öncü Anneler, 'Gerçek Kız Kardeşler' ve Sırpuhi Düsap", *Bir Adalet Feryadı. Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar, 1862-1933*, der. L. Ekmekçioğlu ve M. Bilal, çev. Zülal Kılıç, Aras Yayıncılık, İstanbul, 2006.

—, "Education is the Key: Sibyl and Mariam Khatisian", *A History of Armenian Women's Writing: 1880-1992*, Cambridge Scholars Press, 2003.

Ruddick, Sara, *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*, Boston, Beacon Press, 1989.

Sabah, "Kadınların Muharebeden İstifadeleri", sayı 10025, 13 Ekim 1917 (1333).

Sabiha Zekeriya (Sertel), "Türk Kadınlığının Terakkisi", *Büyük Mecmua*, sayı 1, 6 Mart 1919.

Safa, Peyami, *Fatih-Harbiye*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1995 (1931).

Safiye Hamm, "Varaka", *Terakki-i Muhadderat*, sayı 7, 8 Ağustos 1869 (29 R 1286).

Sağduyu, Gürdal Bike, "Modernleşme Sürecinde Osmanlı'da Terzilik ve Terzilik Eğitimine Yönelik İlk Hareketler", *XIII. Uluslararası İzmir Tekstil ve Hazır Giyim Sempozyumu*, 2-5 Nisan 2014.

—, *Osmanlı'da Erkek Giyiminin Modernleşme Süreci*, Dokuz Eylül University, 2017.

Saigol, R., "Militarizasyon, Ulus ve Toplumsal Cinsiyet: Şiddetli Çatışma Alanları Olarak Kadın Bedenleri", der. Ayşegül Altmay, *Vatan Millet Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Saktanber, Ayşe, "Gündelik Yaşamda Dinin Yeniden Keşfinin Bir 'Aracı' Olarak Kadınlar", haz. Yasin Aktay, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Sallan Gül, Songül, "22 Temmuz Seçiminin Galibi Kim? Bıyıklı Kadınlar Mı Yoksa Eril Siyaset Mi?", *Toplum ve Demokrasi*, sayı 1, 2007.

Saluk, Seda, "Üreme Politikaları Üzerine Bazı Notlar: Sağlıkta Dönüşüm Programı, Aile Hekimliği ve Gebliz Sistemi", *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, sayı 24, 2014.

Samuels, Andrew, "Promiscuities: Politics, imagination, spirituality and hypocrisy", *Understanding non-monogomies*, Ed. M. Barker ve D. Langdridge, New York, Routledge, 2010.

Sancar, Serpil, "Nermin Abadan Unat'la Söyleşi; "Türkiye'de Kadınlar Gönüllü Olarak Özgürlüklerinden Vazgeçiyorlar", *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar: Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan*, der. Serpil Sancar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.

—, "Türkiye'de Kadın Hareketinin Politiği: Tarihsel Bağlam, Politik Gündem ve Özgünlükler", *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar. Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan*, der. Serpil Sancar, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2011.

—, "Üniversitede Feminizm: Bağlam, Gündem ve Olanaklar", *Toplum ve Bilim*, sayı 97, 2003.

—, *Erkeklik: İmkânsız İktidar, Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.

—, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti Erkekler Devlet Kadınlar Aile Kurar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

—, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

—, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet Kadınlar Aile Kurar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

—, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Saner, Suzan ve Tırtıl, Lale, "Cinsel Şiddet", *Gündelik Yaşamdan Kliniğe: Şiddet ve Psikiyatri*, yay. haz. Leyla Gülseren, Psikiyatride Güncel, Türkiye Psikiyatri Derneği Yayınları, Ankara, 2017.

Sarıbay, A. Y., *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, Alfa Yayınları, Bursa, 2001.

Sarıca, Ülkü, "Esnek çalışmanın cinsiyeti", *Feminist Politika*, sayı 3, 2009.

Sarıtaş, Ezgi, "Özgecan Aslan Eylemleri ve Feminist Hareket Üzerine Düşündürdükleri", *Mülkiye Dergisi* 39 (2), 2015.

Sarıtaş, Ezgi ve Yelda Şahin Akıllı, "Feminist History of Periods of 'Stagnation': Women's Movement in the 1950s", 9-11 Ekim tarihlerinde gerçekleşen *International Conference on Knowledge and Politics in Gender and Women's Studies* konferansında tebliğ edilen sunum. Ankara, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2015.

Sarık, Hülya, "Siyasal Arenada Yaşanan ve Hiçbir Şekilde Gündemleştirilmeyen Aile İçi Şiddet", *Jujin*, sayı 3-4, Ekim 1997.

Sayer, Liana C., "Gender, Time and Inequality: Trends in Women's and Men's Paid Work, Unpaid Work and Free Time", *Social Forces*, 84 (1), 2005.

Saygılıgil, Feryal, "Suad Derviş: 'Muharrir'", *Kadınlar Hep Vardı Türkiye Solundan Kadın Portreleri*, haz. Feryal Saygılıgil, Dipnot Yayınları, Ankara, 2017.

—, *Bir Kadın Grevi: Serbest Bölgede Kadın İşçi Olmak*, Güldünya Yayınları, İstanbul, 2018.

—, *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*, haz. Feryal Saygılıgil, Dipnot Yayınları, Ankara, 2016.

Sayılan, Fevziye, *Toplumsal Cinsiyet ve Eğitim*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2012.

Scalco, P. D., "The Politics of Chastity: Marriageability and Reproductive Rights in Turkey", *Social Anthropology*, 24(3), 2016.

Schenker, Joseph, "Women's reproductive health: monotheistic religious perspectives", *International Journal of Gynecology ve Obstetrics*, 70, 2000.

Schildrick, Margrit, "Becoming-maternal: Things to do with Deleuze", *Studies in the Maternal* 2 (1), 2010.

Scholz, Sally, "Seeking Solidarity", *Philosophy Compass*, 10/10, 2015.

Schroeder, Süheyla Kırca, *Popüler Feminizm Türkiye ve Britanya'da Kadın Dergileri*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2007.

Schroedter, Thomas ve Vetter, Christin, *Çokaşklılık*, çev. Özge Karlık, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.

Schuster, Julia, "Why the personel remained political: Comparing second and third wave perspectives on everyday feminism", *Social Movement Studies*, 16: 6, 2017.

Scott, David, *Conscripts of Modernity: The tragedy of colonial Englightenment*, Durham, Duke University Press, 2004.

Scott, Joan Wallach, *Sex and Secularism*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

Scott, N. A. ve Siltanen, J., "Intersectionality and quantitative methods: Assessing regression from a feminist perspective", *International Journal of Social Research Methodology*, 20(4), 2017.

Scrutton, Roger, *The Meaning of Conservatism*, St. Augustine's Press, 2002.

Scully, Diana, *Tecavüz/Cinsel Şiddeti Anlamak*, çev. Şirin Tekeli, Laleper Aytek, Metis Yayınları, İstanbul, 2019.

Sedef, "Feminizmin Adı", *Feminist, Feminist Dergisi Tüm Sayılar tıpkı basım*, 25. yıl, yay. haz. Handan Koç, 2012.

Segal, Lynne, *Slow Motion: Changing Masculinites, Changing Men*, Rutger University Press, New Jersey, 1990.

Selek, Pınar, "Feminizme ve Anti-Militarizme İhtiyacımız Var", *Amargi*, sayı 2, 2006.

—, "Benim Feminizmim: Akrobatik Feminizm!", *Amargi*, sayı 16, Kasım 2014.

Selma Rıza, *Uhuvvet*, haz. Nebil Fazıl Alsan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1999.

Semiye, Emine, "Anadolulu Kızkardeşlerime", *İnkılap Gazetesi*, 7 Eylül 1909.

Serdaroğlu, Ufuk, *Feminist İktisat'ın Bakışı (Postmodernist mi?)*, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1999.

Sertbaş, İrem, "Aslı Davaz ile Röportaj, Kadın Eserleri Kütüphanesi", *Platin Dergisi*, İstanbul, Mart 2019.

Sertel, Sabiha, *Roman Gibi* (1. basım: Ant Yayınları, 1969), Can Yayınları, İstanbul, 2015.

Sertel, Yıldız, *Annem: Sabiha Sertel Kimdi Neler Yazdı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994.

—, *Babam Zekeriya Sertel: Susmayan Adam*, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2002.

—, *Nâzım Hikmet ile Serteller: İdeolojileri, Yaşamlarında Bilinmeyenler*, Everest Yayınları, İstanbul, 2008.

Sertel, Zekeriya, *Hatırladıklarım*,Gözlem Yayınları, İstanbul, 1977.

Sever A., Yurdakul G., "Culture of honor, culture of change a feminist analysis of honor killings in rural Turkey", *Violence Against Women* 7, 2001.

Shakry, Omnia, "Schooled Mothers and Structured Play: Child Rearing in Turn-of-the Century Egypt", *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East* içinde (der. L. Abu-Lughod), Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1998.

Shapiro, Gila K., "Abortion law in muslim-majority countries: An overview of the Islamic discourse with Policy Implications", *Health Policy and Planning*, 29, 2014.

Shissler, A. Holly, "'If You Ask Me': Sabiha Sertel's Advice Column, Gender Equity, and Social Engineering in the Early Turkish Republic", *Journal of Middle East Women's Studies* 3 (2), 2007.

—, "Womanhood Is Not for Sale: Sabiha Zekeriya Sertel Against Prostitution and for Women's Employment", *Journal of Middle East Women's Studies* 4 (3), 2008.

Simic, Zora, "'door bitches of club feminism'?: academia and feminist competency", *feminist review*, 95, 2010.

Sirman, Nükhet, "Akrabalık, Siyaset ve Sevgi: Sömürge Sonrası Koşullarda Namus - Türkiye Örneği", *Namus Adına Şiddet: Kuramsal ve Siyasal Yaklaşımlar*, der. Shahrzad Mojab ve Nahla Abdo, çev. Güneş Kömürcüler, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

—, "Kadınların Milliyeti", *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce. Milliyetçilik*, cilt 4, der. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

—, "Kadınların Milliyeti", *İstanbul-Amargi Feminizm Tartışmaları*, Amargi Yayınevi, İstanbul, 2011.

—, "Türkiye'de Feministlerin Şiddetle İlişkisi", *Amargi*, sayı 4, 2007.

—, "Gender Construction and Nationalist Discourse: Dethroning the Father in the Early Turkish Novel", *Gender and Identity Construction: Women of Central Asia, the Caucasus and Turkey*, der. Feride Acar ve Ayşe Güneş-Ayata, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2000.

—, "Writing the Usual Love Story: The Fashioning of Conjugal and National Subjects in Turkey", *Gender, Agency and Change: Anthropological Perspectives*, der. Victoria Ana Goddard, Routledge, Londra ve N.Y., 2000.

—, "Feminism in Turkey: A Short History", *Feminist Perspectives on Turkey*, 3(1), 1989.

—, "Kadınların Milliyeti", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 4: Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

—, "Family Farms and Peasants: The Place of Households in Cotton Production in an Aegean Village", University of London, UK, yayınlanmamış doktora tezi, 1988.

—, "Kadınların Milliyeti", (T. Bora ve M Gültekingil, ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

—, "Kinship, politics, and love: Honour in post-colonial contexts - The Case of Turkey", ed. S. Mojab ve N. Abdo, *Violence in the name of honour*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004.

Skeggs, Beverly; Wood, Helen, *Reacting to Reality Television: Performance, Audience and Value*, Oxon, New York, Routledge, 2012.

Smyrnelis, Marie-Carmen, *Une société hors de soi. Identités et relations sociales à Smyrne aux XVIIIe et XIXe siècles*, Peeters, Louvain, 2005.

Snitow, Ann, "Feminism and Motherhood: An American Reading", *Feminist Review*, 40, Bahar 1992.

Snyder, Claire, "What Is Third-Wave Feminism? A New Directions Essay", *Signs*, 34: 1, 2008.

Soileau Kızıldağ, Dilek, "Alevilikte Ziyaret Geleneğine Bir Örnek: Elif Ana", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik*, der. Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Solanas, Valerie, *Erkek Doğrama Cemiyeti Manifestosu*, çev. Ayşe Düzkan, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Somay, Bülent, *Tarihin Bilinçdışı Popüler Kültür Üzerine Denemeler*, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

Somel, Selçuk Akşin, "Osmanlı Modernleşme Döneminde Kız Eğitimi", *Kebikeç*, sayı 10, 2000.

Somut 4. Sayfa - İlk Feminist Yazılar (30. Yıl Kitabı), Kadın Kültür İletişim Vakfı, Ankara, 2013.

Soysal, Sevgi, *Şafak*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1985.

—, *Tante Rosa*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1996a.

—, *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1996b.

—, *Yürümek*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1996c.

Soyseçkin, İdil, "Türkiye'de Kadın İstihdamı ve Sosyal Refah Uygulamaları", *Mülkiye Dergisi*, 39 (3), 2015.

Söğüt, Mine, *Deli Kadın Hikâyeleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011.

Sönmez, Ekin; Akyollu Denizman, Işık ve Akvardar, Yıldız, "Zorla, erken yaşta evlilikler", *Feminist Politika*, sayı 23, 2014.

Sönmez, Fatma, "Bir Gazeteci, Kürt Kadın Aktivist ve Siyasetçi Olarak Gültan Kışanak", *Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler*, der. Yalçın Çakmak ve Tuncay Şur, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

SPF (Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Politika Forumu), Eşi Vefat Etmiş Kadınlar İçin Bir Nakit Sosyal Yardım Programı Geliştirilmesine Yönelik Araştırma Projesi Sonuç Raporu. Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Genel Müdürlüğü ve Boğaziçi Üniversitesi, Ankara, 2010.

Spierings, N., "The inclusion of quantitative techniques and diversity in the mainstream of feminist research", *European Journal of Women's Studies*, 19(3), 2012.

Spitz M., Yüksel Ş., "Madchen aus der Türkei. Schriftenreihe Sexueller Missbrouch", *4 Donna Vitta*, Berlin, 1996.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "'Can the Subaltern Speak?", *Can the subaltern speak?: Reflections on the history of an idea*, der. R. Morris, Columbia University Press, 2010.

Stacey, Jackie, Phoenix, A. ve Hinds, H., "Working out New Directions for Women's Studies", *Working Out New Directions for Women's Studies*, der. Jackie Stacey, Ann Phoenix ve Hilary Hinds, Londra, Falmer Press, 1992.

Stancey, Judith, "Is Academic Feminism an Oxymoron", *Signs*, 25, 4, 2000.

Stanley, L., "The Knowing Because Experiencing Subject: Narratives, Lives, and Autobioraphy", *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology*, ed. K. Lennon ve M. Whitford, s. 132-148, Londra ve New York: Routledge, 1994.

Stone, Alison, "The ontology of the maternal: A response to Adriana Cavarero", *Studies in the Maternal* 2(1), 2010.

Stromquist, N. P., "Gender Studies: A global perspective of their evolution contribution, and challenges to comparative higher education", *Higher Education*, 41, 2001.

Sutton, Barbara, S. Morgen ve J. Novkov (der.), *Security Disarmed: Critical Perspectives on Gender, Race, and Militarization*, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J, 2008.

Sümbaş, Ahu ve Berrin Koyuncu, "Discussing Women's Representation in Local Politics in Turkey: The Case of Female Mayorship", *Women's Studies International Forum*, no. 58, 2016.

Sünbüloğlu, Nurseli Y. (der.), *Erkek Millet, Asker Millet. Türkiye'de Militarizm Erkeklikler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Swerdlow, Amy, *Women Strike for Peace: Traditional Motherhood and Radical Politics in the 1960s*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

Şahin-Mengücek, Zeynep, "Strong in the Movement, Strong in the Party: Women's Representation in the Kurdish Party of Turkey", *Political Studies*, 2015.

Şahin, Mustafa, "Türkiye'de Sosyal Güvenlik Reformu ve Kadınlar Üzerine Etkisi", *Türkiye'de Refah Devleti ve Kadın*, der. S. Dedeoğlu ve A. Elveren, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Şahin, N., "Tarihsel Toplum-Toplumsal Doğa", *Jineoloji*, 2, 2016.

Şefkatli Tuksal, Hidayet, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitabiyat, Ankara, 2000.

—, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, Otto Yayınları, Ankara, 2018.

Şefkatli, Murat, der., *Türk Yurdu*, ciltler: 1-8, Tutibay Yayınları, Ankara, 1988-2001.

Şeker, Murat, "Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde Sosyal Projelerin Etkisi: Çok Amaçlı Toplum Merkezleri (ÇATOM) Projesi Örneği", *Sosyoloji Konferansları Dergisi* 44, 2011.

Şendeniz, Özlem ve Şahinde Yavuz, "HES Direnişlerinde Kadınların Deneyimleri: Fındıklı Örneği", *Fe Dergi*, cilt 5, sayı 1, 2013.

Şeni, Nora, "19. Yüzyıl Sonu İstanbul Basınında Moda ve Kadın Kıyafetleri", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, der. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Şenol Cantek, Funda ve Bora, Aksu, "Akacak Mecra Bulmak: 5Harfliler.com ve Recel-blog.com", *İradenin İyimserliği*, ed. Aksu Bora, Ayizi, Ankara, 2015.

Şenol, G, Serap, "Türkiye'de 1980 Sonrası Kadın Hareketi ve Feminist Yayıncılığın Oluşum Süreci: Pazartesi Dergisi Deneyimi", yüksek lisans tezi, Gazetecilik Anabilim Dalı, Ege Üniversitesi, 2010.

Şentürk, B., "Mahalle Kahvesinde "Abla", Kabul Günlerinde "Hanım": Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Gecekonduda Kadın Araştırmacı Olmak", *Etnografik Hikâyeler: Türkiye'de Alan Araştırması Deneyimleri*, Ed. Rabia Harmanşah ve Z. Nilüfer Nahya, Metis Yayınları, İstanbul, 2016.

Şeran, Eda Aslı, "Kadınlara Mahsus Gazete Pazartesi Dergisi: Türkiye siyasal yaşamındaki yeri, kadın kurtuluş hareketindeki önemi", yayınlanmamış dönem ödevi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2009.

—, "Kadınlara Mahsus Gazete Pazartesi Dergisi, Türkiye siyasal yaşamındaki yeri, kadın kurtuluş hareketindeki önemi", ed. Tanıl Bora, *Türkiye'de Siyasal Ayrışmanın Düşünce Kaynakları Dersi İçin*, 2009.

Şerifsoy, Selda, "Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi: 1928-1950", *Vatan Millet Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Şimal, Bese, "Toplumsal Cinsiyetçilik, Aile, Kadın ve Nüfus Sorunu", *Hêviya Jinê*, sayı 3, 2012.

Şimşek, Fatma; Eroğlu, Haldun ve Dinç, Güven, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İskat-ı Cenin", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt 2, sayı 6, 2009.

Şişman, N., *Global Konferanslarda Kadın Politikaları*, İz Yayınları, İstanbul, 1996.

Talay, Keşoğlu, Birsen, "1970'lerin En Kitlesel Kadın Örgütü: İlerici Kadınlar Derneği", *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, sayı 12, Ekim 2010.

Tan, Mine, *Eğitimde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Haritalama ve İzleme Çalışması*, Cinsiyet Eşitliği İzleme Derneği, Ankara, 2018.

—, *Kadın Ekonomik Yaşamı ve Eğitimi*, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1979.

Tarhan, Abdülhak Hamid, *Târik yahud Endülüs Fethi*, Tab-ı Evvel, 1878-79 (1296).

Tarhan, Mehmet, "Aile Temelli Sosyal Politikalar ve LGBT, Başka Bir Aile Anlayışı Mümkün mü?", 09-10 Kasım 2013 Düzenleyen: *Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği Konferans Kitabı*, 2013.

Taşkıran, Tezer, *Cumhuriyet'in 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1973.

Taşpınar, Ömer, *Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey: Kemalist Identity in Transition*, New York ve Londra, Routledge, 2005.

Tavlarios, Ioannis, "Αι γυναίκες εν τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία" [Bizans İmparatorluğunda Kadınlar], *Evridiki*, B/3, 1872b.

—, "Αι γυναίκες εν τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία" [Bizans İmparatorluğunda Kadınlar], *Εορυδίκη*, B/2, 1872a.

Taylı, Ülfet, Gülsun Kanat, Zelal Yalçın, "Aile içinde kadına yönelik şiddete karşı mücadele ve feminizm", *Amargi*, 6, 2007.

Tekeli, Şirin, *Çalışan Kadınlar Birinci Ulusal Kurultayı İstanbul'da Yapıldı, Kadın En Ağır İşçi, Türk-İş Dergisi*, Mart 1989.

Tekeli, Şirin (der.), *Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

—, "1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, yay. haz. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

—, "80'lerde Türkiye'de Kadınların Kurtuluşu Hareketinin Gelişmesi", *Birikim*, sayı 3, Temmuz 1989.

—, "80'lerde Türkiye'de Kadınların Kurtuluşu Hareketinin Gelişmesi", *Feminizm Kitabı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017.

—, "Doğaya Saygılı Bir Kürtaj Yöntemi." *Feminizmi Düşünmek*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017 [1984].

—, "Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi", *Kadınların Belleği Uluslararası Kadın Kütüphaneleri Sempozyum Tutanakları*, Metis Yayınları, İstanbul, 1992.

—, "Kürtaj Yasası", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, C. 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.

—, "On Maddede Türkiye'de Kadın Hareketi", *Feminizm Kitabı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017.

—, "Türkiye'de Feminist İdeolojinin Anlamı ve Sınırları Üzerine", *Feminizm Kitabı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017.

—, *Kadınlar İçin*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1988.

—, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1982.

—, "1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, der. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

—, "1980'ler Türkiyesi'nde Kadınlar", Şirin Tekeli (der.) *1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

—, "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaşnırılmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler, Bilanço '98*, der. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, Türkiye İş Bankası, İstanbul Menkul Kıymetler Borsası ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, İstanbul, 1998.

—, "Dayakla İşkence Arasında Fark Yoktur", *İnsan Hakları Derneği'nin Kadın ve Yaşam Panelinde Konuşma* (25 Nisan 1987), *Kadınlar İçin*, Alan Yayıncılık, 1988.

—, "Emergence of the Feminist Movement in Turkey", *The New Women's Movement: Feminism and Political Power in Europe and the USA*, der. Drude Dahlerup, Londra, 1986.

—, "Değişim ve Güçlenme Teması Çerçevesinde Siyasete ve Siyaset Bilimine Kısa Bir Bakış", *21. Yüzyılın Eşiğinde Değişim ve Kadınlar Bildiri Kitabı*, cilt 1, Nisan, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2010.

—, *Feminizmi Düşünmek*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017.

Tekin, Latife, *Muinar*, Everest Yayınları, İstanbul, 2006.

—, *Sevgili Arsız Ölüm*, Metis Yayınları, İstanbul, 2001.

Teotig, Arşaguhi, *Amis Mı 1 Giligya: Gtsgâr Noter*. İstanbul: V.H. Der Nersesyan, 1910.

Teotig, "Zabel Asadur", *Amenun Daretsuytsı*, 1911.

—, "İdare", *Terakki-i Muhaddera*, sayı 12, 12 Eylül 1869c (6 C 1286).

—, "İnsanı İnsan Eden İlim ve Marifettir. Onun da En Birinci Medar-ı Tahsili İnsanın Çocuklukta Gördüğü Terbiyettir", sayı 8, 15 Ağustos 1869b (7 Ca 1286).

—, "İşten Artmaz Dişten Artar", sayı 46, 17 Temmuz 1870b (18 R 1287).

—, "Osmanlı Kadınlarının Terbiyesine Dair Manzûme-i Efkâr Gazetesi'nde Görülen Beyanname", sayı 7, 8 Ağustos 1869a (29 R 1286).

—, "Yuvayı Dişi Kuş Yapar", *Terakki-i Muhadderat*, sayı 45, 10 Temmuz 1870a (11 R 1287).

Terzioğlu, A., "The Banality of Evil and the Normalization of the Discriminatory Discourses against Syrians in Turkey", *Anthropology of the Contemporary Middle East and Central Euresia*, 4(2), 2018.

Threlfall, Monica, "Brief reflections on the connections between women's movements, gender studies and public policy in regard to Spain", ATHENA II Working Group Meeting, Center for Gender Studies, Athens, yayınlanmamış bildiri, 2006.

Tiefer, Leonore, "Hangi Cinsellik?", çev. Nesrin Tura, *Pazartesi*, sayı 57, 1999.

Timisi, Nilüfer ve Meltem Ağduk Gevrek, "1980'ler Türkiye'sinde Feminist Hareket: Ankara Çevresi", *90'larda Türkiye'de Feminizm*, der. Aksu Bora ve Asena Günal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Timuroğlu, Senem, "Artık Adını Koyalım: Feminist Edebiyatımızın Köşe Taşları", *K24*, 8 Mart 2017.

Tokdoğan, Nagehan, "Biraz da Feminist Olmak Lazım: MHP ve Ülkü Ocakları'nda Kadınlık Halleri", der. Aksu Bora, *İradenin İyimserliği: 2000'lerde Türkiye'de Kadınlar*, Ankara, Ayizi Yayınevi, 2015.

—, "Kürt Kadınların Sesi: Bir Karşıt Kamusallık Pratiği Olarak Heviya Jinê Dergisi", *Fe Dergi*, 5, sayı 2, 2013.

Toker, İ., *Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din - Başkent Kadın Platformu Örnek Olayı*, doktora tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi ABD), Ankara, 2005.

Toker, Nilgün, "Aslında Aynı Değilsek...", *Amargi Feminist Dergi*, sayı 23, 2012.

Toksöz, Ayşe, "Neoliberalizm kadınlara nasıl değer? SSGSS yasası ve istihdam paketi", *Feminist Politika*, sayı 3, 2009.

—, *The Regulation of Abortion in Contemporary Turkey: Laws, Policies, Discourses*, basılmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2011.

Toksöz, Ayşe ve Barın, Özlem, "SFK'nın teorik/politik zeminine kısa bir bakış", *Feminist Politika*, sayı 18, 2013.

Toksöz, Gülay, "Neoliberal Piyasa, Özel ve Kamusal Patriarka Çıkmazında Kadın Emeği", *Türkiye'de Refah Devleti ve Kadın*, der. S. Dedeoğlu ve A. Elveren, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

—, "Ulusal İstihdam Stratejisi Kadınlar ve Gençler İçin Ne Getiriyor?", der. Ahmet Makal, *Ulusal İstihdam Stratejisi Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Ankara, Ankara Üniversitesi ve Türk-İş, 2012.

—, *Uluslararası Emek Göçü*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

Topaloğlu, Bekir, *İslâm'da Kadın*, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1980.

Topçuoğlu, Hamide, "Türk Toplumunda Kadının Statüsü", *Türkiye Kadın Yılı Kongresi*, Türk Üniversiteli Kadınlar Derneği Yayınları, Ankara, 1978.

Topgül, Seda, "Kadın ve Doğa İlişkisi: Ekofeminizm", *Sosyoloji Dergisi*, sayı 27, 2012.

Toprak, Menekşe, *Temmuz Çocukları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Toprak, Zafer, "Erken Cumhuriyet, Kürtaj ya da İskat-ı Cenin", *Toplumsal Cinsiyet Tarihi*, sayı 282, 2017.

—, "The Family, Feminism, and the State during the Young Turk Period, 1908-1918", *Première Rencontre Internationale sur l'Empire Ottoman et la Turquie Moderne*, Éditions ISIS, İstanbul-Paris, 1991.

—, *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm 1908-1935*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2014.

—, *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2015.

Torun, Şule, "Kürtaj yasa tasarısı beklenen verebilecek mi? Kadın, bedeninin sahibi olmalıdır", Yazko-*Somut*, *4. Sayfa, İlk Feminist Yazılar, 30. Yıl Kitabı*, yay. haz. Kadın Kültür İletişim Vakfı, Stella Ovadia, Evin Doğu, Ankara, 2013.

Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014.

Tuç, Nurten, "Okuyacağım, Madam Curie Gibi Bilim Yapacağım", *Sözde Eşittik*, haz. Gülfer Akkaya, Kumbara Sanat Atölyesi ve Toplumsal Dayanışma Derneği Yayını, İstanbul, 2011.

Tuğ, Başak, "Tarih ve Toplumsal Cinsiyet", *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*, haz. Feryal Saygılıgil, Dipnot Yayınları, Ankara, 2016

—, "The Claims on Modernity and Tradition: Marriage in Turkey in the 1910s and 1920s", yayınlanmamış master tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2000.

Tuğal, Cihan, *Pasif Devrim İslâmi Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, çev. F. B. Aydar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014.

Tuncer, Selda, "Dışarı Çıkmak: Özelden Kamusala Feminist Bir Saha Hikâyesi", *Moment Dergi*, 2(2), 2015.

—, "Bir hayaletin izini sürerken...", *Amargi Feminist Dergi*, sayı 23, 2012.

Tunç, Ayfer, *Bir Deliler Evinin Yalan Yanlış Anılarının Kısa Tarihi*, Can Yayınları, İstanbul, 2009.

Tunç, H., "İslâmcı Feminizm: Kavramsal Bir Tartışma", *Antakiyat*, 2018.

Tura, Nesrin, "'Demokratik Aile'nin Olanaksızlığı Üzerine", *Kaktüs*, sayı 9, 1989.

—, "Kadınların Kurtuluşundan ne Anlıyoruz?", *Kaktüs*, sayı 7, 1989.

—, "Ortak bir erotika ne kadar mümkün?", *Pazartesi*, sayı 9, 1995.

—, "Sorgulamaya Doğru İlk Adımlar", *Kaktüs*, sayı 3, 1988.

—, "'Demokratik Aile'nin Olanaksızlığı Üzerine", *Kaktüs*, sayı 9, Aralık 1989.

Turan, M. ve diğerleri (der.), Türkiye'de Kadın Hareketinin Yüzyılı Ajandası, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Belge merkezi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000.

Turner, Victor, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, Londra, Cornell University Press, 1974.

Turshen, Meredeth, *Women's Health Movements: A Global Force for Change*, Palgrave Macmillan, New York, 2007.

Tuzcu, Pınar, "'Allow access to location?': digital feminist geographies", *Feminist Media Studies* 16 (1), 2015.

Tür, Ö. ve Çıtak, D., "AKP ve Kadın: Teşkilatlanma, Muhafazakârlık ve Türban", İ. Uzgel ve B. Duru (Dü.), *AKP Kitabı Bir Dönüşümün Bilançosu*, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2009.

Türk Ev Kadınları Derneği İstanbul Şubesi, *Yıllık Faaliyet Bülteni, 2. Bülten 1968-1969*, Baha Matbaası, İstanbul, 1969.

Türk Ev Kadınları Derneği Seri Konferansları: IX-XII, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1968.

Türk Kadınlar Birliği Kuruluş Yıldönümü Kitapçığı, Kardeş Matbaası, Ankara, 1978.

Türk Kadınlar Derneği, Seri Konferansları: XIII-XVI, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1969.

Türk Üniversiteli Kadınlar Derneği, *Türkiye Kadın Yılı Kongresi*, Türk Üniversiteli Kadınlar Derneği Yayınları, Ankara, 1978.

Türk-İş Kadın Sendikacılar Kurultayı Yapıldı, *Türk-İş Dergisi*, Ankara, Eylül 1995.

Türkeş, Ömer, "Muhafazakâr Romanlarda Muhafaza Edilen Neydi?", *Muhafazakârlık. Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, cilt 5, der. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

—, "Güdük Bir Edebiyat Kanonu", *Türk Modernleşmesi Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Uçan Çubukçu, Sevgi, "1980 Sonrası Türkiye'de Kadın Hareketi: Ataerkillige Karşı Meydan Okuma", der. Fatmagül Berktay, *Türkiye'de ve Avrupa Birliği'nde Kadının Konumu: Kazanımlar, Sorunlar, Umutlar*, Ka-Der Yayınları, İstanbul, 2004.

Uğurcan, Sema, *Makbule Leman: Ma'kes-i Hayal ve Diğer Yazıları*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019.

Ulu, Tuğba, *Kadın emeğinin görünmeyen yüzü: Hane içi kadın emeği*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2018.

Uluslararası-Disiplinlerarası Kadın Çalışmaları Kongresi 05-07 Mart 2009 Kongre Bildirileri 1. cilt, Sakarya, Sakarya Üniversitesi Basım Evi.

Ulusoy, Deniz, "Aile ve iş yaşamı kuskacı (pardon, uyumlulaştırma) politikaları", *Feminist Politika*, sayı 18, 2013.

Ulviye Mevlan (Civelek), "Düşünüyorum", *Kadınlar Dünyası*, sayı 168, 6 Nisan 1918.

Ural, Tülin, "İnkılâbı Sergileyen Bedenler ve Onu Yükseltecek Ruhlar: 1930'lar Adab-ı Muaşeret Kitaplarında Kadın İmgesi", *Toplumsal Tarih*, sayı 231, Mart 2013.

—, *The Representation Of Gender, Love, Family And Sexuality In The Canonical And Non-Canonical Novels Of The Early Republican Period*, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, 2001.

Uşaklıgil, Halit Ziya, "Aşkımın Mezarı", *Tercüman-ı Hakikat*, nr. 1462, 23 Nisan 1883.

—, *Kırk Yıl*, haz. Abdullah Uçman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017.

Utku Günaydın, Ayşegül, "Suat Derviş'in Hiçbiri ve Çılgın Gibi Romanlarında Aşk ve Sevgisizlik Teması Üzerinden Cinsiyet İlişkilerine Bakış", *Yıldızları Seyreden Kadın: Suat Derviş Edebiyatı*, der. Günsel Sönmez İşçi, İthaki Yayınları, İstanbul, 2015.

Uyar, Tomris, "Hangi 'Kadın'? Kim?", *Yazko Somut 4. Sayfa: İlk Feminist Yazılar*, der. Stella Ovadia ve Evin Doğu, Kadın Kültür İletişim Vakfı Yayınları, Ankara, 2013.

Uygun-Aytemiz, Beyhan, "Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet", *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*, haz. Feryal Saygılıgil, Dipnot Yayınları, Ankara, 2016.

Uygun-Aytemiz, Beyhan ve Ürün Şen-Sönmez, "Leyla Erbil: Tuhaf Bir Kadın ve Marksist Estetik", *Kadınlar Hep Vardı Türkiye Solundan Kadın Portreleri*, haz. Feryal Saygılıgil, Dipnot Yayınları, Ankara, 2017.

Ünder, Hasan, "Türkiye'de Sosyal Darwinizm Düşüncesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, der. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Ünlütürk Ulutaş, Çağla (der.), *Feminist Sosyal Politika: Bakım, Emek, Göç*, NotaBene, İstanbul, 2018.

—, "Yıldız Ecevit ile söyleşi", *Feminist Sosyal Politika: Bakım, Emek, Göç*, der. Ç. Ünlütürk Ulutaş, NotaBene, İstanbul, 2018.

Ünlütürk Ulutaş, Çağla ve Akbaş, Sezgi, "Ötekilerin Ötekisi: Denizli İşgücü Piyasasında Suriyeli Kadınlar", *Feminist Sosyal Politika: Bakım, Emek, Göç*, der. Ç. Ünlütürk Ulutaş, NotaBene, İstanbul, 2018.

Üstel, Füsun, *Makbul Vatandaşın Peşinde: II. Meşrutiyetten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Van Doorn, Niels ve Van Zoonen, Liesbet, "Theorizing Gender and the Internet: Past, Present, Future", *Routledge Handbook of Internet Politics*, ed. A. Chadwick ve P. N. Howard, 2009.

Van Os, Nicole, *Feminism, Philanthropy, and Patriotism: Female Associational Life in the Ottoman Empire*, Leiden University Institute for Area Studies (LIAS), Faculty of Humanities, Leiden University, 2013.

Van Os, Nicole A.N.M., "From Conspicuous to Conscious Consumers: Ottoman Muslim Women, the Mamulat-ı Dahiliye Istihlakı Kadınlar Cemiyet-i Hayriyesi, and the National Economy", *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 6, sayı 2, 2019.

Vedat, Umut (Yönetmen), *Kara Atlas*, Film, Raşit Elçin (Yapımcı), Türkiye, 2016.

Victoria Ana Goddard, Routledge, Londra ve N.Y., 2000.

Virgil, *The Eclogues and the Georgics*, çev. Day Lewis, Oxford University Press, New York, 2009.

Vogel, Lise, *Marksizm ve Kadınların Ezilmişliği - Birleştirici Bir Kurama Doğru*, NotaBene Yayınları, İstanbul, 2015.

Waling, Andrea, "Rethinking Masculinity Studies: Feminism, Masculinity, and Poststructural Accounts of Agency and Emotional Reflexivity", *Journal of Men's Studies*, Cilt 27 (1), 2019.

Watson-Franke, Maria-Barbara, "'We Have Mama but No Papa' Motherhood in Women-Centered Societies", ed. Andrea O'Reilly, *From Motherhood to Mothering. The Legacy of Adrienne Rich's Of Woman Born*, Albany: State University of New York Press, 2004.

Weaver, Alice, "Peace Activism and Women's Politics: Women Strike for Peace in Context, 1961-1972", yayınlanmamış bitirme tezi, Northumbria Üniversitesi, 2015.

Webster, Paula, "Bir İktidar Vizyonu Anaerki", *Kadın Antropolojisi*, haz. Rayna R. Reiter, çev. Bürge Abiral, Dipnot Yayınları, Ankara, 2012.

Wedud-Mubsin, A., *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford, Oxford University, 2006.

—, *Kur'an ve Kadın*, İz Yayınları, İstanbul, 2005.

Weeks, Jeffrey, *Sexuality and its Discontents - Meanings, Myth, Modern Sexualities*, Londra, Routledge, 1985.

Wendell, Susan, "A (Qualified) Defense of Liberal Feminism", *Hypatia* 2, no. 2, 1987.

Westmarland, N., "The Quantitative/Qualitative Debate and Feminist Research", *In Forum qualitative Sozialforschung= Forum: qualitative social research*, cilt 2, no. 1, 2001.

Weyergraf, Clara, "The Holy Alliance: Populism and Feminism", *October*, sayı 16, 1981.

White, Charles, *Three Years in Constantinople; or, Domestic Manners of the Turks in 1844*, Henry Colburn Publisher, Londra, 1845.

Wiegman, Robyn, "Unmaking: Men and Masculinity in Feminist Theory", *Masculinity Studies and Feminism: New Directions*, der. Judith Kegan Gardiner, Columbia University Press, New York, 2002.

Wilkinson, S. ve Kitzinger, C. (der.), *Representing the Other: A Feminism and Psychology Reader*, Londra, Sage, 1996.

Wilson, Edward O., "Sex", *Feminist Frameworks*, der. Alison M. Jaggar ve Paula S. Rothenberg, McGraw-Hill, New York, 1984.

Wishnitzer, Avner, *Reading Clocks, Alla Turca. Time and Society in the Late Ottoman Empire*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 2015.

Wolf, D. L., "Situating Feminist Dilemmas in Fieldwork", *Feminist Dilemmas in Fieldwork*, ed. Diana L.Wolf, 1-56, Colorado, Oxford: Westview Press Wood, E.M. (1998), Retreating from Class: The New 'True' Socialism, Londra, NewYork: Verso Books, 1996.

Wollstonecraft, Mary, *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, çev. Deniz Hakyemez, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012.

Woolf, Virginia, *Kendine Ait Bir Oda*, çev. İlknur Özdemir, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Y. Naciye, "Erkekler Hakikaten Hürriyetperver midir? Kadınlar Ne İstiyor?", *Kadınlar Dünyası*, sayı 7, 23 Nisan 1913 (10 Nisan 1329).

Yalçın, Sezen, "Haz özgürleştirir", *Feminist Politika*, sayı 11, 2011.

Yamaç, Dilan, "Cigerdelen'in Kadın Kahramanlarının C. G. Jung'un Kolektif Bilinçdışı Kuramı Çerçevesinde Değerlendirilmesi", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 7, 15, 2016.

Yaman, Melda, *Ataerkil Kapitalist Tahakküm Altında Kadın Emeği, Kadın Bedeni*, SAV Yayınları, İstanbul, 2013.

—, *Kadın Emeği, Bedeni*, Sosyal Araştırma Vakfı (SAV), İstanbul, 2013.

—, "Türkiye'de Sanayi ve İstihdam Stratejileri Çerçevesinde Kadın İstihdamının Yönelimleri", der. T. Tören ve M. Kütün, *Yeni Türkiye? Kapitalizm, Devlet, Sınıflar*, SAV Yayınları, İstanbul, 2016.

Yaman, Melda ve Nuray Ergüneş, "Maddeci Bir Feminizm İçin: Kadının Görünmeyen Emeği Tartışmaları", *İktisat Dergisi*, sayı 469, 2006.

Yamani, M., *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, New York: New York University, 1996.

Yaraman, Ayşegül, "Sorunları mı Sorumluluktan, Sorumluluğu mu Sorunlarından? - Kadınlık Durumu, Kadınlık Bilinci ve Sevgi Soysal", *Isyankar Neşe Sevgi Soysal Kitabı*, haz. Seval Şahin, İpek Şahbenderoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

—, *Resmi Tarihten Kadın Tarihine*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2001.

—, *Türkiye'de Kadınların Siyasal Temsili*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Yardım, Mehmet Nuri, *Safiye Erol*, Anonim Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Yardımcı, S. ve Güçlü, Ö, *Queer Tahayyül*, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Yasa, İbrahim, *Hasanoğlu Köyünün İçtimai-İktisadi Yapısı*, Doğuş Matbaası, Ankara, 1995.

Yavuz Görkem, Şenay, "The Weakest Link or the Magic Stick? Turkish Activists' Perceptions on the Scope and Strength of Digital Activism", *Turkish Studies*, 2017.

Yazarı Meçhul, "Παρθεναγωγείον Αγιοτυφιτικόν εν Φαναρίω" [Fener Agiotafikon Kız Okulu], *Θελξινόη, Thelksinoi*, sayı 18, 1856.

Yazıcı, Çiğdem, "Felsefede Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm", *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*, haz. Feryal Saygılıgil, Dipnot Yayınları, Ankara, 2016.

YDİ Çağrı, "Görünmeyen Emek Örgütlen, Ev İşleri Örgütlensin", sayı 40, 2000.

Yeğenoğlu, Meyda, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Yenier Duman, Özge, "Tecavüze karşı ses çıkar!", *Feminist Politika*, sayı 14, 2012

Yetener, Müge, "Bir Nüfus Kontrol Yöntemi Olarak Sezaryen: Karar Kimin Olmalı?", *Feminist Politika*, sayı 15, 2012.

—, "Fahişelik mi, seks işçiliği mi?", *Feminist Politika*, sayı 7, 2010.

—, "Seks işçilerinin hak talepleri", *Feminist Politika*, sayı 2, 2009.

YETER!, sayı 1, 20.10.1988.

—, sayı 10, 23.11.1989.

—, sayı 8, 27.07.1989.

—, sayı 2, 24.11.1988.

—, sayı 12, 01.11.1990.

—, sayı 3, 05.01.1989.

—, sayı 9, 04.10.1989.

—, sayı 11, 28.12.1989.

—, sayı 5, 02.02.1989.

Yıldız, Candan, "Birlikte düşünmek için", *Feminist Politika*, sayı 9, 2011.

Yıldız, Hatice, *Münevver Ayaşlı Hayatı, Eserleri ve Sanatı*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, 2009.

Yılmaz, İlkay, "Karşıt Kamusal Alan Olarak TCK Kadın Platformu Örneği", *Eğitim Bilim Toplum Dergisi* 12-48, Güz 2014.

Yılmaz, Z., *Küreselleşen İslâm ve Türkiye'de İslâmcı Kadınlar*, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2013.

Yılmaz, Zehra, *Dişil Dindarlık İslâmcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Yu, Su-Lin, "Third-Wave Feminism: A Transnational Perspective", *Asian Journal of Women's Studies*, 15:1, 2009.

Yurdalan, Nilgün, "Başka Bir Tarih Yazıyoruz", *Sözde Eşittik*, haz. Gülfer Akkaya, Kumbara Sanat Atölyesi ve Toplumsal Dayanışma Derneği Yayını, İstanbul, 2011.

Yuval Davis, Nira, *Cinsiyet ve Millet*, çev. Ayşin Bektaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

—, *Gender and Nation*, Sage, Londra, 1997.

Yuvarlak Masa, "Feminist Anne Olmak", *Feminist Politika*, sayı 4, 2009.

Yücel, Yelda, "Response to the Crisis and Gender Segregation in Turkey's Labour Market", *Economic and Labour Relations Review*, 26(2), 2015.

Yücel, Yelda ve Günlük Şenesen, Gülay, "Sustainability of Gender Budgeting in Local Administrations in Turkey: An Assessment from the Well-Being Perspective", *Gender Budget Analysis in Europe: Developments in Practice*, der. A. O'Hagan ve E. Klatzer, Palgrave, 2018.

Yücel, Yelda ve Önsel Ekici, Şule, "A Bayesian Causal Map Approach", *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, 18 (1), 2017.

Yüksel, Ş., Enderer, M., Baral, İ., Öktem, Ö., "Cinsel istismar öyküsü olan bir ergen grubunda tedavi deneyimi", *3P dergisi*, 1995.

Yüksel, Aysel ve Zeynep Uluant, *Sâmiha Ayverdi*, Kültür Bakanlığı, İstanbul, 2005.

Yüksel, Emine, *Alevi-Bektaşi Kültüründe Yaratılış Anlatıları ve Toplumsal Cinsiyet İlişkileri*, Ankara, Hacettepe Üniversitesi, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, 2016.

Yüksel, Şahika, "Cinsellik tedavi işi mi?" *Kaktüs*, sayı 5, 1989.

—, "Eş Dayağı ve Dayağa Karşı Dayanışma Kampanyası", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, der. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

—, "Date Rape Paterns: Experiences From Turkey", *21. Yüzyılın Eşiğinde Kadınlar: Değişim ve Güçlenme*, ed. Çoban Döşkaya F., cilt I, İzmir, 2010.

—, "A comparision of Violent and Non-violent Families", Ed. Şirin Tekeli, *Women in Modern Turkish Society*, Londra, Zed Books Ltd., 1994.

—, "Cinsel Taciz Hakkında Bilimsel Olmayan Açıklamalar", *Kaktüs*, sayı 10, 1990.

—, "Eş ve eski eş cinsel istismarı", *Feminist Politika*, sayı 2, 2009.

—, "İnsestin tanınması ve değerlendirilmesi", *Nöro-Psikiyatri Arşivi*, sayı 30, 1993.

—, "İşkencede Cinselliğin Kullanılması", *Türkiye İnsan Hakları Vakfı (TİHV) Tedavi ve Rehabilitasyon Merkezleri Raporu 2*, TİHV, 1994.

—, "Örselenen kadın", *Düşünen Adam* dergisi, 1989.

Yüksel, Şahika ve Kayır, Arşaluys, "Baba-Kız Ensestinde Annenin Konumu", *Psikoloji* dergisi, sayı 6, 1987.

Yüksel, Şahika ve Yetkin, Nesrin, "Eşcinsellik", CETAD Bilgilendirme Dosyası 10 (erişim 27.4.2019, 2013).

Yürür, Kızılca ve Sayarı, Mine Selin, "Ekoloji ve Feminizm", *Amargi Feminizm Tartışmaları*, İstanbul, 2012.

Yûrût, Berna, "Tanzimat Sonrası Osmanlı Kadın Hareketi ve Hukuki Talepleri," *TBB Dergisi* (özel sayı), 2017.

Zagros, Sakine, "Kürt kadın hareketine kısa bir bakış", *Ayrıntı* 14, 2016.

Zekeriya, Sabiha, "Cici Anneye Kimler ve Niçin Müracaat Eder?", *Sevimli Ay*, Aralık 1926.

Zheng, Wang, "'State Feminism'? Gender and Socialist State Formation in Maoist China", *Feminist Studies* 31 (3), 2005.

Zinn, Maxine Baca, "Feminism and Family Studies for a New Century", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Cilt 571, Feminist Views of the Social Sciences, 2000.

Ziffos, Ioannis, "Η γυνή χρεωστεί να εκπαιδεύηται και να εργάζηται" [Kadın eğitilmeli ve çalışmalı],. *Filergos* A/2, 1877.

Zihnioğlu, Yaprak, "Türkiye'de Solun Feminizme Yaklaşımı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Sol*, cilt 8, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

—, *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

—, *Kadınsız İnkılap Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*, Metis Yayınları, İstanbul, 2016.

—, *Kadınsız İnkılap*, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.

Zürcher, Eric Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

—, *Turkey: A Modern History*, Londra, I.B. Tauris, 2004.

İNTERNET KAYNAKLARI

"2013 Turkey Demographic and Health Survey" (2014) Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, http://www.hips.hacettepe.edu.tr/eng/tdhs13/report/TDHS2013_Further_Analysis.pdf.

"2827 Nüfus Planlaması Hakkında Kanun" (1983). http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2827.pdf.

"5237 Türk Ceza Kanunu" (2004). https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5237.html.

"81 İlin 53'ünde Devlet Hastaneleri İstege Bağlı Kürtaj Hizmeti Vermiyor" (2016). Bianet, http://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/179736-81-ilin-53-unde-devlet-hastaneleri-istege-bagli-kurtaj-hizmeti-vermiyor#.

Acar, Feride ve Gülbanu Altunok. 2013. "The 'Politics of Intimate' at the Intersection of Neo-Liberalism and Neo-Conservatism in Contemporary Turkey." Women's Studies International Forum 41 (November): 14-23. https://doi.org/10.1016/j.wsif.2012.10.001.

Açılış Bianet'ten: "Kürtaj Hakkı" Kampanyası Başladı. (2012, 31 Mayıs). *Bianet*. http://bianet.org/kadin/insan-haklari/138763-kurtaj-hakki-kampanyasi-basladi/

Akın, A. (2013, 22 Haziran). Türkiye'de Yeni Bir Seçenek Olarak "Tıbbi Düşük". *Evrensel*. https://www.evrensel.net/haber/60132/turkiyede-yeni-bir-secenek-olarak-tibbi-dusuk/

AKP Karnesi. (2018). Çatlak Zemin websitesi: http://akpkarnesi.catlakzemin.com/

AKP. 2015. "AK Parti - Parti Programı." https://www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-programi#bolum_.

Aksu Bora, "Feminizmin Tarihinin Pek Önemsiz Bir Parçası: Perşembe Grubu", https://www.youtube.com/watch?v=p4d__fbVvxg (erişim 09.01.2019).

—, (2008), "Ortadoğu'da Kadın Hareketleri: Farklı Yollar, Farklı Stratejiler", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 39. https://dergipark.org.tr/download/article-file/5310

Aksu Bora Anlanyor: 90'lardan Bugüne Türkiye'de Feminizm, http://bianet.org/bianet/kadin/161091-aksu-bora-anlatiyor-90-lardan-bugune-turkiye-de-feminizm (erişim 26.12.2014).

Aksu Bora ile röportaj, http://t24.com.tr/k24/yazi/ayizi-kitap,1835 (erişim 10.10.2018).

—, http://t24.com.tr/k24/yazi/ayizi-kitap,1835 (erişim 10.10.2018).

Aksu Bora ve Mualla Gülnaz Kavuncu ile Türkiye'de Kadın Hareketi'nin Tarihi ve Deneyimler, https://www.emekveadalet.org/soylesiler/aksu-bora-ve-mualla-gulnaz-kavuncu-ile-turkiyede-kadin-hareketinin-tarihi-ve-deneyimler/ (erişim 19.02.2018).

Albayrak, Ö. (2008, 3 15). *İslâmcı Feminist*. Yeni Şafak: https://www.yenisafak.com/yazarlar/ozlemalbayrak/islamci-feminist-9839 adresinden alındı

Alınnay, A. ve Arat, Y., (2007). Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddet. Punto.İstanbul. http://kasaum.ankara.edu.tr/files/2013/11/Ay%C5%9Fe-G%C3% BCl-

Amatniek, Kathie. "Funeral Oration for The Burial of Traditional Womanhood", (1968). CWLU Herstory Project, https://www.cwluherstory.org/classic-feminist-writings-articles/funeral-oration-for-the-burial-of-traditional-womanhood (erişim 8 Şubat 2020).

Anagnostopulu Hrisula (2013). "Κορνηλία Λ. Πρεβεζιώτου - Ταβανιώτου (Κωνσταντινούπολη 1878-Αθήνα 1964): η λόγια εκδότρια και η «σύγχρονη ελληνική και ξένη ελαφρά φιλολογία και ποίηση»" [Kornilia Preveziotu - Tavaniotu (Istanbul 1878-Atina 1964): münevver bir yayımcı ve "modern Yunan ve yabancı 'hafif' edebiyatı ve şiir sanan", Edebiyat Bölümü Lisansüstü ve Dok-

tora Öğrencileri 7. konferansının tutanakları, Atina Üniversitesi, 16-18 Mayıs 2013, 2. cilt, 649-658, https://drive.google.com/viewerng/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnw3YXRoZW5zY29uZmVyZW5jZXxneDoxMDVhMmU1MTZiOTNjNDkw (erişim 23 Nisan 2019).

"Annenin Başına Kötü Bir Şey Gelirse... Gerekirse O Çocuğa Devlet Bakar". (30 Mayıs 2012). Hürriyet. http://www.hurriyet.com.tr/gundem/annenin-basina-kotu-bir-sey-gelirse-gerekirse-o-cocuga-devlet-bakar-20660547/

Arıkan, Ali 'Aligül', "Amargi'deki erkek", https://hikâyeci.livejournal.com/17833.html.

—, "Hasas Terazi", https://hikayeci.livejournal.com/7674.html.

Arıkan, P. (tarih yok). Woman Question In The Islamic Republic of Iran And The Islamic Feminist Movement. https://www.academia.edu/5834762/Islam_Feminism_and_Islamic_Feminism_Between_Inadequacy_and_Inevitability. 02 02, 2019 tarihinde https://www.academia.edu: https://www.academia.edu/1800017/WOMAN_QUESTION_IN_THE_ISLAMIC_REPUBLIC_OF_IRAN_AND_THE_ISLAMIC_FEMINIST_MOVEMENT adresinden alındı

Armağan, Yalçın. Irmak, Erkan, "Leylâ Erbil Röportajı", https://www.izdiham.com/Leylâ-erbil-roportaji/, 09.01.2018.

Arman, Ayşe (2012), "Çığ gibi büyüyen tepki Benim Bedenim Benim Kararım", Hürriyet http://www.hurriyet.com.tr/cig-gibi-buyuyen-tepki-benim-bedenim-benim-kararim-20700685

—, (16 Ağustos 2016) "Trans olduğu için mi kimse sesini çıkarmadı bu vahşi cinayete!", Michelle Demisevich ile röportaj, Hürriyet http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/ayse-arman/trans-oldugu-icin-mi-kimse-sesini-cikarmadi-bu-vahsi-cinayete-40196999

Aslan, Özlem (2008), "'Kaçınılmaz Ölüm'ün' Girdabında Annelik: Türkiye'de Annelik Politikası ve Barış Anneleri Deneyimi", Feminist Yaklaşımlar, sayı 5, http://www.feministyaklasimlar.org/sayi-05-haziran-2008/kacinilmaz-olumun-girdabinda-annelik/

Audi, T. (30.01.2015), "Feeling Unwelcome at Mosques, 2 Women Start Their Own in L.A.", https://www.wsj.com/articles/muslim-women-to-launch-their-own-mosque-1422639983?mod=WSJ_hpp_MIDDLENexttoWhatsNewsFifth (erişim 22.11.2018).

Ayber, D. ve İmrek, G. (23 Mart 2014). Kürtaj Hakkında Son Durum Ne? *Evrensel*. https://www.evrensel.net/haber/80757/kurtaj-hakkinda-son-durum-ne/

Aydın Yılmaz, E. S. (Mart 2015). *Kadın Hareketinde Yeni Bir İvme: Toplumsal Cinsiyet Adaleti*. Temmuz 11, 2018 tarihinde www.kadem.org.tr. adresinden alındı

—, Mart 2015, *Kadın Hareketinde Yeni Bir İvme: Toplumsal Cinsiyet Adaleti*. Temmuz 11, 2018 tarihinde www.kadem.org.tr. adresinden alındı

Ayhan, E. (5 Ekim 2012). Kürtaj ve Uludere: Sömürerek Öldürme ve Yaşatmadan Öldürme. Amargi websitesi: http://www.amargidergi.com/yeni/?p=726/

Ayhan, Emine (2012), "Sömürerek Öldürme ve Yaşatmadan Öldürme", http://www.amargidergi.com/yeni/?p=744

Ayrıntılı bir feminist yayıncılık listesi için bkz. 'https://www.library.wisc.edu/gwslibrarian/publishers/ (erişim 11 Ekim 2018).

Ayşe Düzkan, "Maddeci Feminizmi Tanımlarken", http://pazartesidergisi.com/maddeci.html (erişim 21.12.2019).

—, "Aslında Mesele Çok Basit", *Pazartesi*, sayı 41, Ağustos 1998, http://www.pazartesidergisi.com/pazartesi1.html (erişim 21.12.2019).

Ayşe Düzkan'la Röportaj, http://www.anarkismo.net/article/4066?userlanguage=it&save_prefs=true (erişim 21.12.2019).

Ayşe Sıdıka Hanım, http://tr.wikipedia.org/wiki/Ay%C5%9Fe_S%C4%B1d%C4%B1ka_Han%C4%B1m (erişim 18 Ağustos 2012).

Ayşe ve Handan'ın Kurultayda Verdiği Tebliğler / *Feminist*, sayı 6, Ağustos 1989, http://www.pazartesidergisi.com/feminist.html (erişim 21.12.2019).

Bakan Akdağ'dan Kürtaj Açıklaması. (31 Mayıs 2012). *Hürriyet*. http://www.hurriyet.com.tr/gundem/bakan-akdagdan-kurtaj-aciklamasi-20655 979/

Ban Misoprostol Turkey. (2012). Women on Waves websitesi: http://www.womenonwaves.org/en/page/3258/ban-misoprostol-turkey

Baraitser, L. ve Spigel, S., (2009), "Editorial", Studies in the Maternal, 1(1). http://doi.org/10.16995/sim.170

Barın, Ö. (21 Ekim 2016), Kürtaj Yapmama Hakkı Neyin Hakkı? Sosyalist Feminist Kolektif websitesi: http://www.sosyalistfeministkolektif.org/web-yazilari/kurtaj-web-yazilari/kurtaj-yapmama-hakki-neyin-hakki/

Barnett, Tully (2014), "Monstrous Agents: Cyberfeminist Media and Activism" ada: A Journal of Gender New Media ve Technology Issue 5. https://adanewmedia.org/2014/07/issue5-barnett/

Başer, Kumru (2012): "Kim tutar seni bacım?" http://www.amargidergi.com/yeni/?p=549 (erişim 08.06.2012).

Başeşgioğlu, Murat (2003). "Türkiye'de Çalışan Kadının Sorunları", http://yasam.maltunure.com /kariyer/turkiyede-calisan-kadinlarin-sorunlari-_96274 (erişim 19.04.2015).

Bayram, D. (16 Kasım 2014). Yırcalı Kadınların Mücadele için Nedenleri Var! *Evrensel*. https://www.evrensel.net/haber/97593/yircali-kadinlarin-mucadele-icin-nedenleri-var?a=b13d5/

Baytok, C. (5 Haziran 2012). Kürtaj Haktır Ne Demek? Sosyalist Feminist Kolektif websitesi: http://www.sosyalistfeministkolektif.org/web-yazilari/kurtaj-web-yazilari/kurtaj-haktir-ne-demek/

BBC News Türkçe (04.04.2018). "'Kadınlar Camiler-de' Kadının camideki mağduriyetini ortadan kaldırmak istiyoruz", https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-43632887 (erişim 12.11.2018).

Berber, Nacide (2017), 1990'lar: Bir Farklılaşmalar ve Kurumsallaşmalar Dönemi, https://tr.boell.org/tr/2017/09/18/1990lar-bir-farkliliklar-ve-kurumsallasmalar-donemi

Beşli, G. M. (tarih yok). *İslâmcı Feminizm* . 02 05, 2019 tarihinde https://www.academia.edu: https://www.academia.edu /6679888/%C4%B0SLAMCI_FEM%C4%B0N%C4%B0ZM adresinden alındı

Bia Haber Merkezi. "Kadınlar 'Barış Vakti Geldi' Diyor." Bianet. 22 Kasım 2007, https://m.bianet.org/biamag/kadin/103063-kadinlar-baris-vakti-geldi-diyor (erişim 26 Aralık 2019).

BMGK 1325. BM 1325 Eylem Planı, http://bm1325eylemplani.org/ (erişim 9 Şubat 2020).

Bora, A. (6 Haziran 2012b). Evet, Uludere! Muhalefet websitesi: http://muhalefet.org/yazi-evet-uludere-aksu-bora-26-2650.aspx/

Bora, Aksu (2012), "Birlik ve Beraberliğe En Çok Muhtaç Olduğumuz Şu Günlerde Kürtaj Yasağı", http://www.amargidergi.com/yeni/?p=726

Canar, Burcu (25 Şubat 2015), "Mutlu Binark ile Yeni Medya ve Değişen Okuryazarlık Üzerine" ViraVerita https://viraverita.org/roportajlar/mutlu-binark-ile-yeni-medya-ve-degisen-okuryazarlik-uzerine

CEDAW Sözleşmesi, (2002), Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi, http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2002/09/20020918.htm&main=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2002/09/20020918.htm (erişim 05.01.2018).

Cengiz, Pelin, "Doğa, Kadın ve Ekoloji Mücadelesinden Yansımalar", Mezopotamya Ekoloji Hareketi, https://www.mezopotamyaekoloji.org/doga-kadin-ekoloji-mucadelesinden-yansimalar-pelin-cengiz/ (erişim 14 Ocak 2018).

CHP, 2008, "Cumhuriyet Halk Partisi Programı : Çağdaş Türkiye İçin Değişim." Ankara: CHP. https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/918.

Cindoğlu, Dilek ve Didem Ünal, 2017, "Gender and Sexuality in the Authoritarian Discursive Strategies of 'New Turkey.'" European Journal of Women's Studies 24 (1): 39-54. https://doi.org/10.1177/1350506816679003.

Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği (CETAD) (2006), Cinsel Sağlık ve Üreme Sağlığı Araştırması, http://www.cetad.org.tr/CetadData/Books/10/2692011154421-Arastirma_sonuclari_Dosyasi_1.pdf (erişim 23.4.2019).

Civelek, Jale, 1789 Fransız Bildirisi ve 1948 Evrensel İnsan Hakları Bildirisi, http://dergipark.gov.tr/download/article-file/99710 (erişim 08.02.2019).

Cochrane, Kira (2013), "The fourth wave of feminism: meet the rebels women" The Guardian https://www.theguardian.com/world/2013/dec/10/fourth-wave-feminism-rebel-women

Çetik, A., Gültekin, T. ve Kuşdemir, Y. (7 Mart 2008), Erdoğan, "En az üç çocuk doğurun" *Hürriyet*. http://www.hurriyet.com.tr/gundem/erdogan-en-az-uc-cocuk-dogurun-8401981/

Çilingiroğlu, Nesrin. "Türkiye'de Akademik Düzeyde Kadına Yönelik Kurumsallaşma", Hacettepe Toplum Hekimliği Bülteni, cilt 20, sayı 2, http://www.thb.hacettepe.edu.tr, 2001.

Çitak, Zana ve Özlem Tür. 2008, "Women between Tradition and Change: The Justice and Development Party Experience in Turkey", Middle Eastern Studies 44 (3): 455-469. https://doi.org/10.1080/00263200802021616.

Çocuk Vakfı'ndan "Cenin Hakkı" Açıklaması, (30 Mayıs 2012), *Dünya Bülteni*. https://www.dunyabulteni.net/genel/cocuk-vakfindan-cenin-hakki-aciklamasi-h211943.html/

Dalla Costa, Maria (2005), "*The Power of Women and the Subversion of the Community*", http://libcom.org/library/power-women-subversion-community-della-costa-selma-james, indirilme tarihi 20.11.2005.

Dayan, Cansu, (2017), Ankara Üniversitesi Kadın Çalışmaları ve Gücü Sınanan (Akademik) Feminizm, *Çatlak Zemin*, https://catlakzemin.com/ankara-universitesi-kadin-calismalari-gucu-sinanan-akademik-feminizm/

"Décret no: 2016-743 du 2 juin 2016 relatif aux comptétences des sages-femmes en matière d'interruption volontaire de grossesse par voie médicamenteuse et en matière de vaccination", Le service public de la diffusion de la droit, https://www.legifrance.gouv.fr/eli/decret/2016/6/2/ 2016-743/jo/texte

Demir, Esra (2012), "Kürtaj Hak Olursa Karar Kadınlara Kalır mı?" http://www.amargidergi.com/yeni/?p=397

Demir, Y. (9 Aralık 2012). Bir Atölye, Çok Tartışma: Kadın Hareketi Ne yaptı, Ne Yapmadı? *Evrensel*. https://www.evrensel.net/haber/43149/kadin-hareketi-ne-yapti-ne-yapmadi/

Derginin tüm sayılarına ulaşmak için http://www.pazartesidergisi.com/pdf/Feminist1.pdf (erişim 11 Ekim 2018).

Derginin tüm sayılarına ulaşmak için http://www.pazartesidergisi.com/pdf/Kaktus1.pdf (erişim 11 Ekim 2018).

Dinçer, F. ve Ü. Uncu (2006), "Ayşe'ler Uyanın, Ali'leri Eğitin": Duygu Asena ile Yayıncılık Hayatı ve Feminizm Üzerine Söyleşi. Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar sayı 1, s. 55-66. http://www.

feministyaklasimlar.org/sayi-01-ekim-2006/soyseler-uyanin-alileri-egitin/ (erişim 25 Ocak 2020).

Direk, Z. (22 Eylül 2012), Benim Bedenim/Bedenim Benim. Amargi websitesi: http://www.amargidergi.com/yeni/?p=394/

Duygu Asena'yla 1999 yılında BBC Türkçe radyosunda 'Türkiye'de kadın olmak' konusunda' yapılan röportaj: https://www.youtube.com/watch?v=cficJxNQlmM&t=438s (erişim 25 Ocak 2020).

Düzkan, Ayşe (2010), Maddeci Feminizm, https://kendineaitbiroda. wordpress.com/2010/04/03 / maddeci-feminizm-ayse-duzkan/ (erişim 12.02.2019).

Eğitim Sen (2004), 1. Kadın Kurultayı, http://egitim-sen.org.tr/sorgulamak-ve-degistirmek-icin-1-kadin-kurultayi/ (erişim 13.02.2019).

"En az üç çocuk doğurun: Başbakandan kadınlara mesaj" (2008). Habertürk, https://www.haberturk.com/gundem/haber/59993-en-az-3-cocuk-dogurun.

Eralp, Feride (2017), "Feminist tartışmaların sürebileceği ağlar, temaslar nasıl sağlanabilir?" Çatlak Zemin https://catlakzemin.com/feminist-tartismalarin-surebilecegi-aglar-temaslar-nasil-saglanabilir/

—, "18 Nisan 1935: Dünya Kadınları 12. Uluslararası Kadınlar Kongresi için İstanbul'da." *Çatlak Zemin*, 18 Nisan 2019, https://www.catlakzemin.com/18-nisan-1935-dunya-kadinlari-12-uluslararasi-kadinlar-kongresi-icin-istanbulda/ (erişim 26 Aralık 2019).

Erdoğan: "Her kürtaj bir Uludere'dir". (2012, 26 Mayıs). *CNN Türk*. https://www.cnnturk.com/2012/turkiye/05/26/erdogan.her.kurtaj.bir.uludere.dir/662524.0/index.html/

—, "Kürtaj cinayettir" (2012), NTV, https://www.ntv.com.tr/turkiye/erdogan-kurtaj-cinayettir,VgwTJJiEyEuq-9Qcqqy6Ag.

— "Vücut Senindir, Cenin Değildir" (7 Haziran 2012), *Bloomberg HT*. https://www.bloomberght.com/haberler/haber/1158217-erdogan-vucut-senindir-cenin-degildir/

—, Her kürtaj bir Uludere'dir" (2012), *CNNTürk*, https://www.cnnturk.com/2012/turkiye/05/26/erdogan.her.kurtaj.bir.uludere.dir/662524.0/index.html

Erdoğdu Çelik, Mukaddes (2017), "Ev İçi Emek, *Abstrakt*, http://www.abstraktdergi.net/ev-ici-emek (erişim 05.02.2019).

Erek, A. (5 Ekim 2009) "Siberkültürün olduğu yerde siberfeminizme de ihtiyaç vardır" *Yeni Medya* https://yenimedya.wordpress.com/tag/siber-feminizm/

Ergün Y., Güler, B., Tanyer, İ. (2012). "Türkiye'de 80 Sonrası Kadın Hareketi", https://kadinlartinkurtulusu.wordpress.com/yazdiklarimiz/turkiyede-80-sonrasi-kadin-hareketi/

Feminist dergisi, bütün sayılar, http://www.pazartesidergisi.com/feminist.html (erişim 21.12.2019).

Frauen*Streik: Die SGB Forderungen, www.sgb.ch (çevrimiçi 5.8.2019).

—, www.sgb.ch (çevrimiçi 5.8.2019).

Günaysu, A. (28 Aralık 2014). Savaşa, Milliyetçiliğe, Irkçılığa Karşı: Arkadaşıma Dokunma! *Bianet*. http://www.bianet.org/bianet/insan-haklari/160975-savasa-milliyetcilige-irkciliga-karsi-arkadasima-dokunma/

Günaysu, Ayşe. "Savaşa, Milliyetçiliğe, Irkçılığa Karşı: Arkadaşıma Dokunma!" Bianet. 28 Aralık 2014, http://bianet.org/bianet/insan-haklari/160975-savasa-milliyetcilige-irkciliga-karsi-arkadasima-dokunma (erişim 26 Aralık 2019).

Güneş Ayata, Ayşe ve Fatma Tutuncu. 2008. "Critical Acts without a Critical Mass: The Substantive Representation of Women in the Turkish Parliament." Parliamentary Affairs 61 (3): 461-475. https://doi.org/10.1093/pa/gsn012.

Güvenlik Konseyi'nin 1325 sayılı Kararı: Kadınlar, Barış ve Güvenlik, *PeaceWomen*, http://www.peacewomen.org/assets/file/TranslationInitiative/1325/1325turkish.pdf (erişim 9 Şubat 2020).

"Hak Söyleşileri" Filiz Kerestecioğlu Söyleşisi, *Güncel Hukuk Dergisi*, Mart-Nisan 2018. http://bianet.org/bianet/kadin/83117-sirin-tekeliden-duyguicin

Handan Koç, *Cereyanlar Kitabında Yapılan Yanlışlar Üzerine*, http://www.handankoc.com/cereyanlar-kitabinda-yapilan-yanlislar-uzerine/ (erişim 21.12.2019).

—, *Feminizmin Yeni Yüzyılı İçin Geriye Bir Bakış*, http://www.handankoc.com/feminizmin-yeni-yuzyili-icin-geriye-bir-bakis/ (erişim 21.12.2019).

Haziran ve Didem, Takılmak ya da takılmamak gerçekten bütün mesele bu mu? Ağustos 2017, http://www.5harfliler.com/takilmak-ya-da-takilmamak-gercekten-butun-mesele-bu-mu/

HDP. 2014. Halkların Demokratik Partisi - Parti Programı. Ankara: HDP. http://www.hdp.org.tr/tr/parti/parti-programi/8.

"Her Kürtaj Bir Cinayettir". (2012, 26 Mayıs). *Hürriyet*. http://www.hurriyet.com.tr/gundem/her-kurtaj-bir-cinayettir-20632631/

http://akpkarnesi.catlakzemin.com.

http://bianet.org/biamag/toplumsal-cinsiyet/192617-kadinin-beyani-esastir-ilkesinden-ne-anliyoruz

http://cins.ankara.edu.tr/18_1.pdf

http://kadincinayetlerinelsyardayiz.blogspot.com/p/dene.html

http://m.marmarayerelhaber.com/Alper-GORMUS/43720-Duygu-Asena-Kadinin-adini-koyan-kadin-3

http://masculinitiesjournal.org

http://t24.com.tr/k24/yazi/ayizi-kitap,1835

http://www.5harfliler.com/dar-alanlari-genisletmek-icin-bu-adamlari-ne-yapmali/

http://www.5harfliler.com/resim-titredi/

http://www.baskahaber.org/2013/01/bir-kadn-ugruna-tadmz-kacmasn-agalar.html

http://www.cetad.org.tr/yayinlar/list/51/escinsellik

http://www.feministyaklasimlar.org/sayi-01-ekim-2006/ayseler-uyanin-alileri-egitin/

http://www.hartford-hwp.com/archives/26/145.html (Çevrimiçi: 7.7.2019)

http://www.hurriyet.com.tr/gundem/is-sozlesmesinde-nikahsiz-evlilik-ve-aile-ici-siddet-3914041 (Çevrimiçi: 4.7. 2019)

http://www.pembehayat.org/yazarlar/yazidetay/1802/non-binary-kisileri-anlamak-nasil-daha-iyi-bir-destekci-olabilirim

http://www.schattenblick.de/infopool/medien/altern/da-541.html (Çevrimci 10. 8b 2019

http://www.sosyalistfeministkolektif.org/eylem-etkinlik/fethiye-davasindasavukatlarinaciklamas/

https://berkleycenter.georgetown.edu. (tarih yok). https://berkleycenter.georgetown.edu/organizations/sisters-in-islam adresinden alınmıştır

https://ekmekvegul.net/dergi/turk-metalin-kadin-isci-kurullarina-dair-sorular (Çevrimiçi: 4.7. 2019)

https://jineoloji.org ı yasam-kadin-dogayla-kadininiliskisi-ve-jineoloji

https://m.bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/205851-2019-pen-duygu-asena-odulu-cumartesi-anneleri-nin (erişim 19 Ocak 2020).

https://t24.com.tr/k24/yazi/feminist-edebiyatimizin-kose-taslari,1105

https://viraverita.org/yazilar/biz-feministler-vs-avital-ronell-trajik-bir-cinsel-taciz-olayi

https://www.ilo.org/ankara/publications/WCMS_719976/lang--tr/index.htm (Çevrimiçi: 4.7.2019)

https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/01/09/nous-defendons-une-liberte-d-importuner-indispensable-a-la-liberte-sexuelle_5239134_3232.html, (ing.çeviri) https://www.worldcrunch.com/opinion-analysis/full-translation-of-french-anti-metoo-manifesto-signed-by-catherine-deneuve

https://www.ntv.com.tr/ekonomi/sisli-belediyesinde-babalik-izni-30-gune-cikarildi-8-martta-kadinlara-izin-de,qm71TKOL90eGbsTTYVB96A (Çevrimiçi: 4.7.2019)

https://www.nytimes.com/2018/01/12/world/europe/france-sexual-harassment.html

https://www.nytimes.com/2018/08/13/nyregion/sexual-harassment-nyu-female-professor.html

https://www.sosyalistfeministkolektif.org/feminist-politika/buelten-mutfak-cad-lar/cidden-bunlar-kadin-isi-midir/

https://www.sosyalistfeministkolektif.org/web-yazilari/bedenimiz-ve-erkek-siddeti/erkek-adalet-tahrik-pesinde/

https://www.uniglobalunion.org/de/news/historischer-sieg-im-kampf-um-die-gleichstellung-der-geschlechter-ilo-uebereinkommen-zur (Çevrimiçi: 26.8.2019)

Independent (10.06.2010). "First woman to lead Friday prayers in UK", https://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/first-woman-to-lead-friday-prayers-in-uk-1996228.html (erişim 18.11. 2018).

Ilkkaracan, Ipek; Kim, Kijong ve Kaya, Tolga, The Impact of Investments in Social Care Services on Employment, Gender Equality and Poverty: The case of Turkey. Istanbul ve Annandale-on-Hudson: Istanbul Technical University Women's Studies Center and the Levy Economics Institute, 2015. http://www.levyinstitute.org/pubs/rpr_8_15.pdf (erişim 12 Nisan 2019).

Ilkkaracan, P. (2007), Reforming the Penal Code in Turkey: The Campaign for the Reform of the Turkish Penal Code from a Gender Perspective, URL: http://www.ids.ac.uk/ids/Part/proj/pnp.html (erişim 17 Agustos 2012).

—, (2 Ocak 2015), *Vatikan'dan Kopya: Toplumsal Cinsiyet Adaleti.* Temmuz 15, 2018 tarihinde www.kazete.com.tr: http://kazete.com.tr/makale/vatikandan-kopya-gundemsal-cinsiyet-adaleti_1013 adresinden alındı

Ince, E. (26 Aralık 2014). Aksu Bora Anlatıyor: 90'lardan Bugûne Türkiye'de Feminizm. *Bianet.* https://bianet.org/bianet/kadin/161091-aksu-bora-anlatiyor-90-lardan-bugune-turkiye-de-feminizm/

Ince, Elif, "LGBTI Kaldırımın Altından Gökkuşağı Çıkıyor", *Bianet*, 8 Aralık 2014, http://bianet.org/bianet/print/160544-lgbti-kaldirimin-altindan-gokkusagi-cikiyor.

—, "90'lardan Bugûne Barışa Yürüyen Anneler." Bianet. 15 Aralık 2014, http://bianet.org/bianet/siyaset/160754-90-lardan-bugune-barisa-yuruyen-anneler (erişim 26 Aralık 2019).

—, "Ilk Barış İçin Kadın Girişimi, Yıl 1996." Bianet. 27 Aralık 2014, http://bianet.org/bianet/siyaset/161109-ilk-baris-icin-kadin-girisimi-yil-1996 (erişim 26 Aralık 2019).

Istanbul Sözleşmesi (2012). Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi Istanbul Sözleşmesi. http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/03/20120308M1-1.htm (erişim 05.01.2018).

Isyan-ı Nisvan: http://filmmor.org/isyan-i-nisvan/

Izleme linki: isyan-ı nisvan: https://www.youtube.com/watch?v=mVqTpFMCsc8&feature=youtu.be

Jatlaou, Tara C. vd. (2018) "Abortion Surveillance-United States 2015". Morbidity and Mortality Weekly Report Surveillance Summary, 67, s. 1-45. DOI: http://dx.doi.org/10.15585/mmwr.ss6713a1.

Kabasakal Arat, Zehra F. 2017. "Political Parties and Women's Rights in Turkey." British Journal of

Middle Eastern Studies 44 (2): 240-254. https://doi.org/10.1080/13530194.2017.1281575.

KADEM. (24 Kasım 2014). *Uluslararası Kadın Ve Adalet Zirvesi Sonuç Bildirisi*. Temmuz 11, 2018 tarihinde www.kadem.org.tr. adresinden alındı

—, (24 Kasım 2014). *Uluslararası Kadın Ve Adalet Zirvesi Sonuç Bildirisi*. Temmuz 11, 2018 tarihinde www.kadem.org.tr. adresinden alındı

Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu (2019), http://kadincinayetlerinidurduracagiz.net/ (erişim 22 Şubat 2019).

Kadın Koalisyonu (2014), "2014 Yerel Yönetim Seçim Sonuçları." İstatistikler. Ankara: Kadın Koalisyonu, http://kadinkoalisyonu.org/2014-yerel-yonetim-secim-sonuclari/ (erişim 22 Şubat 2019).

—, 2015, "Parti Program ve Tüzüklerin Feminist Perspektifinden Değerlendirilmesi." 2015. http://kadinkoalisyonu.org/wp-content/uploads/2015/12/Parti-Program-ve-T%C3%BCz %C3%BCklerin-Feminist-Perspektiften-De%C4% 9Ferlendirilmesi.pdf.

—, 2019, "Parti program ve tüzüklerin feminist perspektiften değerlendirilmesi." Kadın Koalisyonu (blog). January 2019. http://kadinkoalisyonu.org/parti-program-ve-tuzuklerin-feminist-perspektiften-degerlendirilmesi-ocak- 2019/.

Kadınlar "Tecavüzde Kürtajın Süre Sınırı Yoktur" Diyecek. (7 Eylül 2012). *Bianet*. https://www.bianet.org/bianet/insan-haklari/140755-kadinlar-tecavuzde-kurtajin-sure-siniri-yoktur-diyecek/

Kadınlar Camilerde (2018a). "Kadınlar Camilerde Neyi Hedefliyor?", http://kadinlarcamilerde.com/neyi-hedefliyoruz/ (erişim 13.11.2018).

—, (2018b), "Kadınların Camilere Eşit Erişimi Ne Demek? - Bölüm 1 Mekansal Eşitlik", http://kadinlarcamilerde.com/kadinlarin-camilere-esit-erisimi-ne-demek-bolum-1-mekansal-esitlik/ (erişim 18.11.2018).

—, (2018c), "Camilerde Kadınların Bir Senesi Nasıl Geçti?", http://kadinlarcamilerde.com/camilerde-kadinlarin-bir-senesi-nasil-gecti/ (erişim 16.11. 2018).

Kadınların Sesi, (1975). sayı. 1, s. 3. http://www.tustav.org/sureli-yayinlar-arsivi/kadinlarin-sesi/

Kalafat, Haluk, "52 Erkek 52 Hafta", https://bianet.org/bianet/kadin/193117-52-erkek-52-hafta, 09. 01.2018.

KAOS GL., "Eryaman'da travesti ve transeksüellere sistemli şiddet", 3 Mayıs 2016, https://www.kaosgl.org/haber/eryamanda-travesti-ve-transeksuellere-sistemli-siddet.

Karaca, E. (2012, 17 Haziran). Kadınlar Kürtaj Yasasına Karşı Sokakta: "Sağlıklı Koşullarda Ücretsiz Kürtaj Haktır". *Bianet*. https://bianet.org/bianet/toplum/139127-saglikli-kosullarda-ucretsiz-kurtaj-haktir/

—, (3 Mayıs 2013). "Kürtaj Yasada Hak, Hastanelerde Yasak". *Bianet*. https://bianet.org/bianet/kadin/146346-kurtaj-yasada-hak-hastanelerde-yasak/

Karaca, Ekin (2012). "Kadınlar Kürtaj Yasasına Karşı Sokakta: 'Sağlıklı Koşullarda Ücretsiz Kürtaj Haktır,'" *Bianet*, https://bianet.org/bianet/toplum/139127-saglikli-kosullarda-ucretsiz-kurtaj-haktir.

Karadeniz İsyandadır Platformu, Yaylacı Kadınların Yeşil İsyanı, Video Haber, https://www.youtube.com/watch?v=8S8fJWBWv6g (erişim 2 Temmuz 2015).

Karakuş, A. (28 Mayıs 2012). "Her kürtaj bir Uludere'dir". *Milliyet*. http://www.milliyet.com.tr/her-kurtaj-bir-uludere-dir-siyaset-1546038/

Karakuş, F. (8 Haziran 2018). 8 Haziran 2012: 22 ilde Eşzamanlı Eylem: Kürtaj Hakkı Karar Kadınların! Çatlak Zemin websitesi: https://catlakzemin.com/8-haziran-2012-22-ilde-eszamanli-eylem-kurtaj-haktir-karar-kadinlarin/

Karakuş, Filiz, "6 Agustos 2006: Bursa'da Gökkuşağı Derneği'nin yürüyüşüne saldırı", *Çatlak Zemin*, 6 Agustos 2019, https://www.catlakzemin.com/6-agustos-2006-bursada-gokkusagi-derneginin-yuruyusune-saldiri/.

—, "1 Kasım 1961: ABD'de 50.000 kadın barış için greve gitti." Çatlak Zemin. 1 Kasım 2019, https://www.catlakzemin.com/1-kasim-1961-abdde-50-000-kadin-baris-icin-greve-gittiler/ (erişim 10 Ocak 2020).

Karaömerlioğlu, Asım M. (2012). "Türkiye'de Kürtajın Kısa Tarihi" *Bianet*, http://www.bianet.org/bianet/siyaset/139903-turkiye-de-kurtajin-kisa-tarihi.

Kardam, Filiz. (2005). Türkiye'de Namus Cinayetlerinin Dinamikleri: Eylem Programı için Öneriler Sonuç Raporu. Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu, Nüfus Bilim Derneği ve Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı. http://www.nd.org.tr/Images/other/281.pdf

Kaynak: Çatlak Zemin, https://www.catlakzemin.com/4-kasim-1987-ankarada-feminist-persembe-grubu-toplanmaya-basladi/ (erişim 04.11.2019).

KEİG (2015). "Haneiçi Karşılıksız Emek", http://www.keig.org/wp-content/uploads /2016/03/1.haneici-karsiliksiz-emek-bilgi-notu-nisan-2015.pdf (erişim 23.01.2019).

—, (2017). "Çocuk Bakımı Devlet Eliyle Kadınlara Yüklenemez", Basın Açıklaması, 6 Ocak 2017, http://www.keig.org/cocuk-bakimi-devlet-eliyle-kadinlara-yuklenemez/ (erişim 05.11.2018).

— (2018). "Kadın İstihdamı ve Çocuk Bakım Yükü İlişkisi", Bilgi notu. http://www.keig.org/kadin-istihdami-ve-cocuk-bakim-yuku-iliskisi/ (erişim 06.01.2019).

—, (2019). Türkiye'de İnsanlar Zaman Yoksulu, Kadınlar Daha da Yoksul, http://www.keig.org/ wp-content/uploads/2019/01/Calisma-Zamani_KEIG-Bilgi-Notu-1.pdf (erişim 04.02.2019).

KEIG Platformu, Crea Konferansı'ndan Notlar, http://www.keig.org/crea-konferansından-notlar/, (erişim 6 Nisan 2019).

KEIG - Kadın Emeği ve İstihdamı Girişimi (2015). Bu 8 Martta'da Mücadeleye Devam, Basın Açıklaması, http://www.keig.org/bu-8-martta-da-mucadeleye-devam-mart-2015/

KESK (2008). Kadın Emeği Kurultayı, http://www.kesk.org.tr/2008/04/14/kadin-emegi-kurultayi-gerceklestirildi/ (erişim 03.02.2019).

—, (2016), *Eğitim Işkolunda Çalışan Kadınların Sorunları ve TIS Talepleri*, 2016, http://egitimsen.org.tr/wp-content/uploads/2016/11/Egitim-Işkolunda-Çalışan-Kadınların-Sorunları-ve-TIS-Talepleri.pdf (erişim 06.02.2019).

—, (2018). Kadın Emeği ve İstihdam Çalıştayı, 2018, http://www.kesk.org.tr/2018/11/12/kadin-emegi-ve-istihdam-calistayi-sonuc-bildirgesi/ (erişim 03.02.2019).

Kızılkoyun, F. (3 Haziran 2012). 'Çocuğun Ne Suçu Var, Anası Kendisini Öldürsün'. *Milliyet*. http://www.milliyet.com.tr/-cocugun-ne-sucu-var--anasi-kendisini-oldursun--gundem-1548557/

Koçak, Mine. "80'li Yıllar Kadın Hareketi", Feminisite, http://www.feminisite.net/news.php?act=details&nid=216#_ftnref1, 4 Mayıs 2007.

Koçak, Ş. (2015). *Kadın, İslâm ve Feminizm*. 01 03, 2019 tarihinde https://www.academia.edu: https://www.academia.edu/10241703/Kad%C4%B1n_%C4%B0slam_ve_Feminizm?auto=download adresinden alındı

Korkman, Z. K. (27 Aralık 2014). 'Hakiki' Gündem, Kadın Bedeni ve Politika. *Bianet*. http://bianet.org/biamag/siyaset/161108-hakiki-gundem-kadin-bedeni-ve-politika/

Köse, Hilal, "Sarı Yazmalı Halime Çakmak: Hava, su, toprak... Ötesi var mı?" *Cumhuriyet* gazetesi, http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/sokak/493114/Sari_Yazmali_Halime_Cakmak__Hava__su__toprak..._Otesi_var_mi__.html (erişim 6 Mart 2016).

Kural, Beyza, "Çamlıhemşinliler "Yeşil Yolu" Anlatıyor", *Bianet*, http://bianet.org/bianet/toplum/168114-camlihemsinliler-yesil-yol-u-anlatiyor (erişim 8 Ekim 2015).

Kürtaj Dahil Korku Turu! (1 Ağustos 2012). *Habertürk*. https://hthayat.haberturk.com/yasam/guncel/haber/1007795-kadinlardan-ilginc-girisim-kurtaj-turu/

Kürtaj Haktır Karar Kadınların Platformu Tanıtım. (2016, 24 Ekim). Sosyalist Feminist Kolektif websitesi: http://www.sosyalistfeministkolektif.org/kampanyalar/parcas-olduklar-m-z/platformlar/kurtaj%e2%80%a2kurtaj-haktır-karar-kadinlarin-platformu/

Kürtaj Yapıyor Musunuz? "Hayır Yapmıyoruz!" (3 Şubat 2015). Mor Çan Kadın Sığınağı Vakfı websitesi: https://www.morcati.org.tr/tr/290-kurtaj-yapiyor-musunuz-hayir-yapmiyoruz/

Kürtaj, Gebelik, Bekâret Fişlenemez! Kürtaj Hakkı Karar Kadınlarını! (27 Haziran 2012). *Kadınlar Sokakta websitesi*: https://kadinlarsokakta.org/2012/06/27/kurtaj-gebelik-bekaret-fislenemez-kurtaj-haktır-karar-kadinlarin/

"La Chambre approuve la loi qui sort l'IVG du Code pénal mais ne la dépénalise pas" (2018). Radio télévision belge francophone, https://www.rtbf.be/info/belgique/detail_la-chambre-approuve-la-loi-qui-sort-l-ivg-du-code-penal-mais-ne-le-depenalise-pas?id=10036974

Leah Fesler, Oyunun bir parçası olmak: Takılma kültürü kadınlara ne kazandırıyor?, çev. Öznur Karakaş, Ağustos 2017, http://www.5harfliler.com/oyunun-bir-parcasi-olmak-takilma-kulturu/

Lewis, Carys. "The archive of the Women's International League for Peace and Freedom (WILPF)." *LSE History*, 30 Mayıs 2018, https://blogs.lse.ac.uk/lsehistory/2018/05/30/the-archive-of-the-womens-international-league-for-peace-and-freedom-wilpf/ (erişim 10 Ocak 2020).

Martha Weinman Lears (1968) "The Second Feminist Wave", The New York Times Magazine 10 Mart 1968 https://www.nytimes.com/1968/03/10/archives/the-second-feminist-wave.html

Meringolo, A. (21.01.2013). "Amina Wadud, portrait of a Muslim feminist", Amina Wadud ile söyleşi, https://www.resetdoc.org/story/amina-wadud-portrait-of-a-muslim-feminist/ (erişim 02.12.2018).

MHP. t.y. MHP Kadın Kolları Yönetmenliği. Ankara: MHP. www.mhpkadinkollari.org/usr_img/docs/parti/yonetmelik.doc.

—, t.y. MHP Kadın Kolları Yönetmenliği. Ankara: MHP. www.mhpkadinkollari.org/usr_img/docs/parti/yonetmelik.doc.

Mojab, S. (Ekim 2001). Theorizing the Politics of 'Islamic Feminism'. *Feminist Review, Volume 69 Issue 1*, Volume 69, Issue 1. https://link.springer.com/article/10.1080/01417780110070157#citeas.

Mutluer, Nil, (2015) Alevi Kadınlar Cemde Eşit, Eşikten Çıkınca Başka Bir Dünya, 24 Mart 2015 tarihli t24 internet gazetesi, http://t24.com.tr/yazarlar/nil-mutluer

Nalbant, Hacer (1999), Kadın Dergilerinde Sağlık Konusuna Ayrılan Yer. (Elele, Kadınca, Kadın Kimliği ve Kadın ve Aile Dergilerinin 1997 Yılı Karşılaştırması). İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, yüksek lisans tezi, İstanbul, s. 48-69, http://actekerisim.istanbul.edu.tr/bitstream/handle/123456789/15073/34927.pdf?sequence=1&isAllowed=y (erişim 27.4.2019).

"Netherlands: Law on Termination of Pregnancy of 1 May 1981" Harvard University Abortion Laws of the World, https://cyber.harvard.edu/population/abortion/Nether.abo.htm

O'Neil, M. L., Aldanmaz, B., Quiruet Quiles, R. M. ve Kılınç, F. R. (2016). *Yasal Ancak Ulaşılabilir Değil: Türkiye'deki Devlet Hastanelerinde Kürtaj Hizmetleri*. Kadir Has Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Araştırma merkezi websitesi: http://www.khas.edu.tr/uploads/abortion-turkish-final.pdf/

OECD (2018). Employment. https://read.oecd-ilibrary.org/employment/oecd-employment-outlook-2018/statistical-annex_empl_outlook-2018-11-en#page11 (erişim 17.02.2018).

Osmanağaoğlu, Hülya, "Barış Sürecinde Kürt Kadın Hareketi ya da Önce Neden Kadınları Vurdular?" Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği, 13 Kasım 2014, https://tr.boell.org/tr/2014/11/13/baris-suerecinde-kuert-kadin-hareketi-ya-da-oence-neden-kadinlari-vurdular

Our Vision of a Feminist Peace. Women's International League for Peace and Freedom. 2018, https://www.wilpf.org/our-vision/ (erişim 10 Ocak 2020).

Öğüt, Hande (08.03.2017), "Edebiyatta Feminizm ve Feminist Edebiyat Eleştirisi", https:// www.T24.com.tr (erişim 14.06.2019).

Önoğlu, Nuray. (27.09.2016). "Pelin Buzluk: Her deneyime bir avcı gibi katılıyorum", https://www.kulturservisi.com/p/pelin-buzluk-her-deneyime-bir-avci-gibi-katiliyorum (erişim 14.06.2019).

Özbay, Cenk, "Erkekler Dile Düşünce", https://m.bianet.org/bianet/kadin/204780-erkeklikler-dile-dusunce, 24.01.2019.

Özcan, E. (26 Ağustos 2009). "Nüfus Kanunu Kürtaj Hakkı Önünde Engel". *Bianet*. https://m.bianet.org/bianet/kadin/116672-nufus-kanunu-kurtaj-hakki-onunde-engel/

Özdemir, Esen, "Şirin Tekeli ile Söyleşi: Kan Kuvvetleri'nden Feminist Harekete", http://www.5harfliler.com/sirin-tekeli-ile-soylesi-kart-kuvvetlerinden-feminist-harekete/ (erişim 30 Ekim 2018).

Özgenç, M. (13 Eylül 2012). Düşük Yaptıran İlaca Yasak İsyan Ettirdi. *Hürriyet Kelebek*. http://www.hurriyet.com.tr/kelebek/saglik/dusuk-yaptiran-ilaca-yasak-isyan-ettirdi-21450707/

Özgökçe, Zozan, "Önderliğin Feminizmle İmtihanı", Qijikareş, sayı 4, 20 Ocak 2017, http://qijikares.blogspot.com/2012/01/onderligin-feminizmle-imtihan-zozan.html

Özkan-Kerestecioğlu, İnci. 2014. "Feminizmin milliyetçilikle imtihanı", https://tr.boell.org/tr/2014/06/16/feminizmin-miliyetcilikle-imtihani

Pazartesi dergisi (10 Eylül 2018), Feminist ve Kaktüs dergilerinin tüm sayıları dijital ortama aktarılmıştır, http://www.pazartesidergisi.com/ (erişim 20.11.2018)

Plato. Theaetetus. The Internet Classics Archive, MIT, http://classics.mit.edu/Plato/theatu.html

Rektör Yardımcısı Hüseyin Akyıldız'ın Açılış Konuşması (2012) Woman in Islam Conference, Süleyman Demirel Üniversitesi, Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi. http://kasaum.sdu.edu.tr/tr/haber/islamda-kadin-konferansina-tartisildi-897h.html

Safe Abortion for Turkey. (2012). Women on Waves websitesi: http://www.womenonwaves.org/en/page/6995/safe-abortion-for-turkey--turkiye-icin-guvenli-kurtaj/

Sağol, Berksy, "Kızılcaköylü Kadınlar Direnişlerini Sanatla Birleştirdi", *Birgün* gazetesi, https://www.birgun.net/haber/kizilcakoylu-kadinlar-direnislerini-sanatla-birlestirdi-278707, (erişim 4 Aralık 2019).

Saluk, S. (21 Haziran 2018). Doğumu/Doğurganlığı Teşvik Eden Politikalara Dair Notlar. Çatlak Zemin websitesi: https://catlakzemin.com/dogumu-dogurganligi-tesvik-eden-politikalara-dair-notlar/

Seedat, F. (Kasım 2013). Islam, Feminism and Islamic Feminism: Between Inadequacy and Inevitability. *Journal of Feminst Studies in Religion*. https://www.academia.edu/5834762/Islam_Feminism_and_Islamic_Feminism_Between_Inadequacy_and_Inevitability.

SFK (2010). Erkeklerden Alacaklıyız, http://www.sosyalistfeministkolektif.org/ kampanyalar/sfk-kampanyalari/erkeklerden-alacakl-y-z/ (erişim 05.02.2019).

Sivil Sayfalar (2018). "Program Gibi Olmayan Bir Televizyon Programı: Ekmek ve Gül", http://www.sivilsayfalar.org/2018/05/16/program-gibi-olmayan-bir-televizyon-programi-ekmek-ve-gul/ (erişim 12.01.2019).

Sollfrank, Cornelia (tarih yok), "The Truth about Cyberfeminism" old boys network, https://www.obn.org/inhalt_index.html

Sosyalist Feminist Kolektif, "Cezaevlerindeki Şiddete Karşı 'Siyah Eylem'/1989", SFK, 22 Ekim 2016, https://www.sosyalistfeministkolektif.org/kampanyalar/tarihimizden-kampanyalar/cezaevlerindeki-siddete-kars-siyah-eylem/ (erişim 7 Şubat 2020).

Stone, Sandy, The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto, 1987, https://sandystone.com/empire-strikes-back.pdf.

Sunay, S. (2018). "Kadınlar Camilerde Kampanyası Öncüleriyle Söyleşi", Mimarizm, http://www.mimarizm.com/haberler/soylesi/kadinlar-camilerde-kampanyasi-onculeriyle-soylesi_129351 (erişim 11.11.2018).

Şahin, Ö. (21 Kasım 2011). Kürtlere "üç çocuk" cezası verilecekti. *Radikal*. http://www.radikal.com.tr/politika/kurtlere_uc_cocuk_cezasi_verilecekti-1072158/

Şirin Tekeli Vimeo: https://vimeo.com/260154979

Tarık, İ. (30 Mayıs 2012). Kürtaja 4 Hafta Sınırı. Radikal. http://www.radikal.com.tr/turkiye/kurtaja-4-hafta-siniri-1089532/

Tarihçe Femmes", https://www.desfemmes.fr/historique/ (erişim 11 Ekim 2018).

TBMM (2009). Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu. https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/kefe/komisyon_kanunu.htm

—, (2016). Aile Bütünlüğünü Olumsuz Etkileyen Unsurlar ile Boşanma Olgularının Araştırılması ve Aile Kurumunun Güçlendirilmesi İçin Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırması Komisyonu Raporu, https://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem26/yil01/ss399.pdf

—, (2006). Töre ve Namus Cinayetleri ile Kadınlara ve Çocuklara Yönelik Şiddetin Sebeplerinin araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Meclis Komisyonu Araştırma Raporu, https://acikerisim.tbmm.gov.tr/handle/11543/2784.

Tecavüze Uğrayan Kadına Kürtaj Sınırı. (2004, 2 Temmuz). *Hürriyet*. http://www.hurriyet.com.tr/gundem/tecavuze-ugrayan-kadina-kurtaj-siniri-238184/

Tekeli, Şirin (2016), "Şirin Tekeli ile Söyleşi: Karı Kuvvetlerinden Feminist Harekete", Esen Özdemir, 30 Haziran, 5Harfliler: http://www.5harfliler.com/sirin-tekeli-ile-soylesi-kari-kuvvetlerinden-feminist-harekete/ (erişim 1 Aralık 2018).

Tezel, A. (25 Haziran 2012), Gebelik Testi Sonucu Eş ve Babaya Mesajlanıyor. *Habertürk*. https://www.haberturk.com/yazarlar/ali-tezel-1016/753574-gebelik-testi-sonucu-es-ve-babaya-mesajlaniyor/

The Guardian, https://www.theguardian.com/books/2013/mar/14/virago-changed-publishers-attitudes-women (erişim 8.09.2018).

TMMOB (2011). İkinci Kadın kurultayı, https://www.tmmob.org.tr/sites/default/ files/f4fee7e6388a0b2_ek.pdf (erişim 03.02.2019).

Toksöz, A. ve Barın, Ö. (6 Haziran 2012). Kürtaj Toplumsal Bir Hak. Sosyalist Feminist Kolektif websitesi: http://www.sosyalistfeministkolektif.org/web-yazilari/kurtaj-web-yazilari/kurtaj-toplumsal-bir-hak/

Toksöz, Gülay, Decent Work Country Report - Turkey, International Labour Office (ILO) Regional Office for Europe and Central Asia Raporu, 2008. http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---europe/---ro-geneva/documents/meetingdocument/wcms_359818.pdf (erişim 27 Mart 2018).

Toksöz, Gülay; Dedeoğlu, Saniye; Memiş Parmaksız, Emel; Bahçe, Seçil Kaya, Türkiye'de Kadın İşgücü Profili ve İstatistiklerinin Analizi. T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, Ankara, 2014. https://kadininstatusu.aile.gov.tr/uploads/pages/dagitimda-olan-yayinlar/turkiye-de-kadin-isgucu-profili-ve-istatistiklerinin-analizi-nihai-rapor.pdf (erişim 27 Mart 2018).

Tonbil, Can, "Müsaadenizle Açıklıyorum", http://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/203168-musaadenizle-acukluyorum?bia_source=rss, 05.12. 2018.

TTB (2011). Sağlık'ta Kadın Emeği Sempozyumu http://www.ttb.org.tr/haberarsiv_goster. php?Guid=66ca0aa8-9232-11e7-b66d 1540034f819c (erişim 03.02.2019).

Tuna, B. ve Ekin, S. (14 Haziran 2013). Gezi'de 'Anne' Zinciri. Hürriyet. http://www.hurriyet.com.tr/gundem/gezi-de-anne-zinciri-23502040/

Turkey: Mavi Kalem. (t.y.). Our Bodies Ourselves websitesi: https://www.ourbodiesourselves.org/global-projects/turkey-mavi-kalem/

Türkiye'de Kürtaj "Gizlice" Yasaklandı. (12 Mart 2014). *Hürriyet*. http://www.hurriyet.com.tr/gundem/turkiyede-kurtaj-gizlice-yasaklandi-25989956/

Uçkan, Özgür (2012) "'Dijital Aktivizm' mi, 'Aktivizm' mi?" yeşilgazete https://yesilgazete.org/blog/2012/06/01/dijital-aktivizm-mi-aktivizm-mi-ozgur-uckan/

Uğuz, Beril. "Yönetişim Feminizmi Ekseninde Feminist Politika: Kadın Dayanışma Vakfı Örneği", *Fe Dergi: Feminist Eleştiri*, cilt 9, sayı 2 (erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için: http://cins.ankara.edu.tr/), (çevrimiçi yayına başlama tarihi: 27 Aralık 2016 DOI: 10.1501/Fe0001_0000000 187)

United Nations General Assembly (UN). (1993). Declaration on the Elimination of Violence Against Women. 20 Dec 1993, A/RES/48/104, https://www.un.org/documents/ga/res/48/a48r104.html.

Ünlü, Barış, "Düşünce Dünyası ve Erkeklik", http://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/196908-dusunce-dunyasi-ve-erkeklik, 06.06.2018.

Üste, Rabia Bahar. 2017. "Yerel Seçimlerin Cinsiyeti: Seçmiler ve Kadın Temsili", *İşletme Fakültesi Dergisi* 18 (1): 101-131. https://doi.org/10.24889/ifede.287467.

Varol, Yılmaz, "Leylâ Erbil Söyleşisi/Delilige Düşkün Bir Yazarım", https://bianet.org/biamag/sanat/148750-delilige-duskun-bir-yazarim, 27. 07. 2013.

Women's International League for Peace and Freedom, *Encyclopaedia Britannica*, 28 Ekim 2019, https://www.britannica.com/topic/Womens-International-League-for-Peace-and-Freedom (erişim 10 Ocak 2020).

Yalçın-Heckmann, Lale, 1999, "Kürt kadınlarının imajı - Bazı eleştirel değerlendirmeler", http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/2861/kurt-kadinlarinin-imaji-bazi-elestirel-degerlendirmeler#.XSn81y3M2fU.

Yaşartürk, Gül (2008), "Başlangıcın Hikâyesi", 14 Aralık, *Radikal* 2, http://www.radikal.com.tr/radikal2/baslangicin-hikyesi-912853/ (erişim 1 Aralık 2018).

Yılgör, Ayşe Gül (19 Şubat 2019), "Toplumsal Cinsiyet Eşitliği" Yerine "Adalet Temelli Kadın Çalışmaları", Bianet. https://m.bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/205597-toplumsal-cinsiyet-esitligi-yerine-adalet-temelli-kadin-calismalari

"YÖK, Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Tutum Belgesini Sitesinden Kaldırdı. Bianet (20 Şubat 2019) https://m.bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/205668-yok-toplumsal-cinsiyet-esitligi-tutum-belgesini-sitesinden-kaldirdi

Yüksel Ş, Saner S, Başterzi AD, Oglagu Z, Bülbül İ (2018), Genocidal sexual asssult on women and the role of culture in the rehabilitation process: Experiences from working with Yazidi women in Turkey. Torture Journal: Journal on Rehabilitation of Torture Victims and Prevention of Torture 28 No 3. s. 123-132, https://doi.org/10.7146/torture.v28i3.111201 (erişim 27.4.2019).

Yüksel-Kaptanoğlu, İlknur. (2018). Kadınlara Yönelik Şiddet ve Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Haritalama ve İzleme Çalışması. CEİD Yayınları:6. Elma Teknik Basım ve Matbaacılık. http://ceidizleme.org/medya/dosya/74.pdf

Yüksel, Melis, "Türkiye'de Feminist Hareketin Yeni Alanı: İnternet", Deutsche Welle Türkçe. https://www.dw.com/tr/t%C3%BCrkiyede-feminist-hareketin-yeni-alan%C4%B1-internet/a-37857692

Yüksel, Şahika ve Cindoğlu, Dilek (2006) Kadın Cinselliği. Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği (CETAD), Bilgilendirme Dosyası 5. s. 53-54, http://www.cetad.org.tr/yayinlar/list/37/kadin-cinselligi (erişim 27.4.2019).

Zengin, Aslı, "Cinayetlere Karşı Trans/Feminizmler ve Ortak Yaşam Mücadelesi, 5Harfliler, 20 Mart 2015, http://www.5harfliler.com/cinayetlere-karsi-transfeminizmler/

YAZARLAR HAKKINDA

MELTEM AHISKA
Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi ve yazar

NECLA AKGÖKÇE
Feminist yazar

FEYZA AKINERDEM
Dr., sosyolog. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde medya ve iletişim çalışmaları dersleri vermektedir

NİMET ALTINTAŞ
Dr., Kültür ve Turizm Bakanlığı / Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi PDR Bölümü

SEMİHA ARI
Feminist araştırmacı

HAZAL ATAY
Paris Siyasi Bilimler Akademisi, INSPIRE - Marie Sklodowska - Curie Fellow Karşılaştırmalı Siyaset doktora öğrencisi

BERFİN ATLI
Feminist araştırmacı

EMEL UZUN AVCİ
Dr., Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi

EBRU AYKUT
Dr., öğretim üyesi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

BEYHAN UYGUN AYTEMİZ
Dr., İstanbul Arel Üniversitesi

NARİN BAĞDATLI
Dr., öğretim üyesi, Maltepe Üniversitesi Sosyal Hizmet Bölümü

CEMRE BAYTOK
Boğaziçi Üniversitesi Cinsel Tacizi Önleme Komisyonu ofis koordinatörü

NACİDE BERBER
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü doktora öğrencisi

FATMAGÜL BERKTAY
Siyasal bilimci

BEYZA BİLAL
Psikolog

MELİSSA BİLAL
Dr., UCLA Yakın Doğu Çalışmaları merkezi ve Etnomüzikoloji Bölümü

AKSU BORA
Emekli öğretim üyesi, yazar ve çevirmen, *Amargi* dergisinin ve Aylızı Yayınları'nın kurucularından

HÜLYA BULUT
Dr., öğretim görevlisi, Boğaziçi Üniversitesi

DİDEM ARDALI BÜYÜKARMAN
Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi

DELTA MERİÇ CANDEMİR
Anadolu Üniversitesi İletişim Tasarımı ve Yönetimi Bölümü doktora öğrencisi

FUNDA ŞENGÜL CANTEK
Ankara Üniversitesi eski öğretim üyesi, kent sosyolojisi ve toplumsal cinsiyet alanlarında çalışıyor

DUYGU CEYLAN
Araştırmacı

SELİN ÇAĞATAY
Dr., feminist aktivist ve akademisyen

GÜLŞEN ÇAKIL-DİNÇER
Dr., Adıyaman Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde akademisyen

RÜMEYSA ÇAMDERELİ
Yaşama Dair Vakıf araştırma direktörü,
Havle Kadın Derneği ve Reçel Blog kurucu üyelerinden

SEVİLAY ÇELENK
Akademisyen

AYŞENUR DEĞER
Syracuse Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü doktora öğrencisi, Havle Kadın Derneği kurucularından

SERAN DEMİRAL
Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde doktora öğrencisi, yayımlanmış çocuk ve gençlik romanları, fantazya/bilimkurgu kitapları, kolektif kitaplarda öyküleri var

AYNUR DEMİRDİREK
Feminist araştırmacı

LUCIE G. DRECHSELOVÁ
Dr., araştırmacı, Czech Academy of Sciences, Oriental Institute, Prag

BERNA EKAL
Dr., öğretim üyesi, Altınbaş Üniversitesi Sosyal Hizmet Bölümü

FERİDE ERALP
Feminist aktivist ve çevirmen

ZEYNEP CEREN EREN
Dr., sosyolog

EMEK ERGUN
North Carolina Charlotte Üniversitesi'nin Kadın Araştırmaları ve Global Araştırmalar Bölümleri'nde yardımcı doçent ve feminist çevirmen

NİSA GÖKSEL
Yard. Doç., Sosyoloji Programı, New College School of Social and Behavioral Sciences, Arizona State Üniversitesi (ABD)

HANDE GÜLEN
Paris 8 Üniversitesi'nde doktora öğrencisi, araştırmacı

İLKSEN GÜRSOY
Udi ve çiftçi

EMİNE KIZIR
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü yüksek lisans öğrencisi

RUŞEN IŞIK
Université de Bretagne Occidentale, doktora öğrencisi

SUNA KAFADAR
İstanbullu yazar ve çevirmen

EFİ KANNER
Yard. Doç., Türk Dili ve Modern Asya Çalışmaları Bölümü, Atina Kapodistria Üniversitesi

SEVDAGÜL KASAP
Araştırmacı yazar

BİRSEN TALAY KEŞOĞLU
Prof. Dr., Beykoz Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü

FİLİZ KERESTECİOĞLU
Feminist avukat, Ankara milletvekili

İNCİ ÖZKAN KERESTECİOĞLU
Emekli öğretim üyesi

SİBEL KIR
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

ZEYNEP KUTLUATA
Akademisyen

BERRİN KOYUNCU LORASDAĞI
Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

BURCU MUTLU
Dr., Massachusetts Teknoloji Enstitüsü Tarih, Antropoloji, Bilim, Teknoloji ve Toplum Programı

CEMRAN ÖDER
Marmara Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü, doktora öğrencisi

ŞEMSA ÖZAR
Feminist iktisatçı

YASEMİN ÖZGÜN
Doç. Dr., siyaset bilimci

İLKAY ÖZKÜRALP
Dr., İstanbul Arel Üniversitesi

ECE ÖZTAN
Dr., siyaset bilimci, feminist akademisyen, Barış İmzası nedeniyle üniversitedeki görevinden ihraç edildi

AYLİN ÖZMAN
Prof. Dr., TED Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü

SARE ÖZTÜRK
Araştırmacı

DENİZ PARLAK
Dr., Avrupa Üniversitesi Viadrina

NURAY SAKARYA
Öykü ve deneme yazarı

SEDA SALUK
Doktora sonrası araştırmacı, Michigan Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Bölümü

SUZAN SANER
İç hastalıkları ve psikiyatri uzmanı hekim, feminist aktivist

GÜLNUR ACAR SAVRAN
Feminist yazar, çevirmen

FERYAL SAYGILIGİL
Doç. Dr., İstanbul Arel Üniversitesi

NÜKHET SİRMAN
Antropolog, feminist aktivist, akademisyen

EBRU SOYTEMEL
Dr., Aston Üniversitesi, Birmingham, Britanya

ÖRÜN ŞEN SÖNMEZ
Dr. İstanbul Arel Üniversitesi

BURCU ŞENTÜRK
Doç. Dr., Ege Üniversitesi İİBF İşletme Bölümü öğretim üyesi

İPEK TABUR
Çevirmen

ÜLFET TAYLI
Araştırmacı

SENEM TİMURUĞLU
Dr., Özyeğin Üniversitesi

NAGEHAN TOKDOĞAN
Bağımsız araştırmacı, akademisyen, feminist

ŞULE N. AYTAÇ TORUN
Feminist sosyolog

BAŞAK TUĞ
Akademisyen, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Tarih Bölümü

HİDAYET TUKSAL
Dr., öğretim üyesi, Kırıkkale Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi

TÜLİN URAL
Dr., öğretim görevlisi,
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

İLKNUR ÜSTÜN
Kadın hareketi ve insan hakları hareketine cinsiyet politikaları ve yerel siyaset üzerine araştırma ve politika yapıyor.

MELDA YAMAN
Kadın emeği ve politik ekonomi konularında çalışan bağımsız araştırmacı

YELDA YÜCEL
Doç. Dr., İstanbul Bilgi Üniversitesi

ŞAHİKA YÜKSEL
Feminist psikiyatrist, emekli öğretim üyesi

İLKNUR YÜKSEL-KAPTANOĞLU
Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü Sosyal Araştırma Yöntemleri Anabilim Dalı öğretim üyesi

YAPRAK ZİHNİOĞLU
Kadın tarihi araştırmacısı

Dizin

II. Abdülhamid 40, 51, 54, 342, 668, 701, 780
II. Meşrutiyet 17, 27, 29, 34, 39, 54, 58, 62, 67, 71, 78, 148, 220, 238, 387, 391, 394, 508, 533, 668, 705
IV. Murad 700

1. Feminist Haftasonu Buluşması 112, 113
4. *Sayfa* (Süreli Yayın) 371, 430, 437, 515, 689, 691
"4320 sayılı Ailenin Korunmasına Dair Kanun" 320, 458, 470
5harfliler 444, 487
8 Mart Gece Yürüyüşleri 205
8 Mart Kadın Yürüyüşleri 678
12. Arsıulusal Kadın Kongresi 314
17 Bacı 267
21. Yüzyıl Feminizmine Doğru-Neoliberalizmin Ötesinde Bir Kadın Hareketi İçin Tartışmalar 126
80'lerde Lubunya Olmak 214
90'larda Lubunya Olmak 214
1858 Ceza Kanunnamesi 423
1975 Birleşmiş Milletler Dünya Kadın Yılı 317
1980 Darbesi 169, 285, 362, 418, 496, 508, 688, 753, 757
1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar 451, 647
1987 Duvağa Karşı Kadın Yürüyüşü 696
"6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesi" 20, 328, 470, 474

"Aile Çalışmaları" 660
"Aile Dışında Hayat Var" Kampanyası 547
"Arkadaşıma Dokunma" Kampanyası 307
"Barışa Söz Verdik" Kampanyası 308
"Cinsel Tacize Son" Kampanyası 113
"Cinsiyet Eşitliği Yolunda Yerel Politikalar Raporu" 628
"Duvağa Karşı Kadın Dayanışması" Kampanyası 84, 468, 470, 624, 638
"Duvağa Karşı Kampanya" 112, 114, 119, 142, 150
"Demokratik Toplum için Öğrenci Hareketi" 642
"Erkeklerden Alacakhyız" Kampanyası 85, 96, 98
"Ev İşinin Ücretlendirilmesi İçin Uluslararası Kampanya" 602
"İsyan-ı Nisvan" (Belgesel) 104, 109, 687, 692-696

A

A., Filiz 120, 122
A'dan Z'ye Çocuk Hastalıkları Ansiklopedisi 127
Asadur, Hrant 34, 41, 42
Abadan Unat, Nermin 318, 324, 387, 645-647, 650-656
Abdülhak Hamid 57
Acar Savran, Gülnur 21, 126, 371, 416, 443, 451, 661
Acar, Feride 240, 462, 577, 657
Acuner, Selma 156, 319, 638, 640, 684
AÇEV 638, 676, 677
Açık Evlilik 445
Adak, Hülya 391, 397, 398
Adalet Partisi 317
Adalet ve Kalkınma Partisi, AK Parti, AKP 95, 98, 99, 169, 175, 182, 190, 192, 244, 246-248, 250, 324-329, 378, 411, 414-416, 419, 421, 536, 538-540, 545, 568, 611, 613-615, 619, 639, 640, 659, 662, 666, 676, 678, 679
Adam, Faik Muhittin 393
Adana Kadın Dayanışma Merkezi ve Sığınma Evi Derneği, AKDAM 476
Adana Kadın Sığınmaevi Koruma Derneği 475
Adıvar, Halide Edip 19, 52, 357, 391, 398, 400, 508, 510, 668, 702, 712-714, 718, 719, 722, 723, 725, 727-729, 741, 752, 753
Adichie, Ngozi Chimamanda 766, 773
Adorno, Theodore W. 489, 490
Afa Yayınları 576
Agora Kitap 683
Agos (Süreli Yayın) 783
Ağaoğlu, Adalet 731, 733, 736, 752, 753
Ağaoğlu, Mustafa Kemal 104
Ağar, Mehmet 174, 175
Ağca, Ayla 250
Ağcagan Mı Sirdi, Bir Kızın Kalbi 34, 36, 41
Ağduk Gevrek, Meltem 111, 112, 114, 574
Ağır Roman 481
Ağırdemir, Ayten 182
Akuska, Meltem 138, 208, 412, 433, 439, 442, 498, 516, 554, 557, 559, 787
ahlak 15, 33, 36, 37, 43, 47, 48, 50, 56, 64, 65, 121, 127, 132, 133, 195, 219, 352, 392, 399, 430, 444, 477, 485, 535, 560, 562, 568, 571, 574, 681, 709, 710, 720, 725, 726, 728, 732, 734
Ahlqvist, Toni 158
Ahmed, Leila 221, 290
Ahmed, Sara 259, 261, 271, 447, 448
Ahmet Cevdet Paşa 700, 704, 705, 707
Ahmet Efendi 75
Ahmet Mithat Efendi 704-709, 714
Ahmet Rıza 700
aile 15, 20, 27, 28, 36-39, 44-51, 53, 56, 58, 59, 61-67, 70-76, 78-81, 85, 86, 91, 93-99, 109, 112, 118, 123-125, 127, 128, 130, 142, 145, 146, 169, 184-186, 188-192, 195, 210, 211, 217-219, 225, 226, 228, 234, 240-243, 245, 247, 250, 263-265, 269-271, 275-278, 281, 282, 287, 292, 296, 314-316, 318, 320, 324-326, 328, 331, 332, 335, 336, 338-340, 343-354, 356-362, 364, 373, 375, 381, 386, 388, 390, 391, 393, 395, 403, 404, 406, 407, 413-416, 419, 420, 423-427, 430-433, 436, 437, 443, 445, 451, 452, 454-466, 468, 470, 472-475, 477, 478, 480, 482, 486, 490, 509, 512, 514, 528, 530-547, 549, 550, 552, 556, 557, 560-568, 571-573, 575, 577, 590-592, 597, 600-602, 604, 607-611, 614, 634, 636, 645, 646, 648, 650, 653, 654, 658-660, 664, 667, 672, 674, 680, 699, 704, 705, 708,

709, 712, 716, 718, 719, 721, 724-726, 729, 730, 732, 734-738, 740, 742-744, 746, 750, 751, 761, 764, 767, 769, 770, 773, 774, 780
Aile (Süreli Yayın) 219
Aile Mahkemeleri 459
"Aile Çalışmaları" 660
"Aile Dışında Hayat Var" Kampanyası 547
Aile Sağlığı Merkezleri, ASM 414
Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, ASPB 20, 328, 461, 467, 597, 601
Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı 245, 634
Aile, Kadın, Çocuk ve Özürlü Sosyal Hizmet Danışma Hattı 459
Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni 357
AK Parti Kadın Kolları 248, 250
Ak-Der Kadın Faaliyeti 183
Akal, Emel 366-368, 425, 510, 674
Akbaş, Meral 193
Akduran, Özgün 95, 597
Akgökçe, Necla 21
Akgül, Çiğdem 297, 661
Akıllı, Şahin 316
Akmerdem, Feyza 192, 243, 259, 542, 549
Akkaya, Gülfer 266-268, 270-272, 368
Aks-i Seda 714
Aksoy, Nazım 652, 656
Akşit, Elif Ekin 179, 411, 660, 681
Akşit, Güldal 639
Aktaş, Cihan 227, 242
Aktüel (Süreli Yayın) 170, 171
Aktürk, Ahmet 277
Akvardar, Yıldız 432
Akyel, Esma 179
Akyıldız, Hüseyin 659
Akyılmaz, Öznur 236, 238
Akyol, Türkan 132, 137
alafrangalaşma 57, 59, 67
Alakom, Rohat 58, 277
Al-Ali, Nadja 286, 287, 576
Alankuş Kural, Sevda 239
Albayrak, Özlem 240, 244
Aldoğan, Yazgülü 432
Alevi 185, 186, 234, 261-272, 282, 619
Alevi Bektaşi Federasyonu 269
Alevi Bektaşi Temsilciler Meclisi 269
Alevilik 186, 261-268, 270, 272
Alexandridis, İliyas 46
Ali, Zahra 222, 223
Alişin, Astye 365
Alinia, Minoo 278
Alkan, Ayten 62, 64, 613, 639
Alman Sendikalar Birliği, DGB 382
Alman Sosyal Demokrat Partisi 373
ALO Şiddet Hattı 283
Alpagun, Berna 666
Althar, Rima 571, 577
Altınay, Ayşegül 460, 660, 661, 690
Altındal, Aytunç 646
Altındöken, Suphi 182
Altuntaş, Betül 607
Altunya, H. 216
Altüz, Züleyha 365
Alyanakyan, Srpuhi 39
Amaç Yayınları 683
Amado, Liz 182
Amargi (Süreli Yayın) 144, 180, 182, 193-198, 202, 430, 439, 440, 444, 452, 502, 515, 516, 519, 536, 545-547, 556, 559, 668, 684
Amargi Kadın Kooperatifi 193, 196, 452
Amerikan Kolejі 52, 169, 170
Ana Çocuk Sağlığı ve Aile Planlaması, AÇSAP 413, 414
ana-soylu 552
Anadolu Kültür 93
Anadolu Ulusal Uyanış ve Dayanışma Platformu, AUUDP 327 328
analık-bacılık müessesesi 742
ANAP 150
Anarşist Kadınlar 183
Anıl, Ela 182
ANKA Kadın Araştırma Merkezi 609
ANKA Kadın Araştırmaları Derneği 680
Ankara 719
Ankara Baro Kadın Dayanışma Merkezi 475
Ankara Barosu Kadın Komisyonu 475
Ankara Kadın Dayanışma Vakfı 182, 470
Ankara Kadın Grubu 112
Ankara Kadınlar Derneği, AKD 100, 368
Ankara Metropol Sineması 112
Ankara Üniversitesi DTCF Etnoloji Anabilim Dalı 272
Ankara Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi 180, 638
Ankaralı Bir Grup Müslüman Kadın 225, 226
Anlı, Fırat 278
Anne Çocuk Eğitim Vakfı, AÇEV 638, 676, 677
Anne-Holmes, Lucy 182
annelik 20, 28, 35, 36, 45-47, 50, 52, 54-56, 60-62, 67-72, 75, 76, 95, 98, 99, 112, 127, 128, 130, 139, 185, 194, 195, 218, 219, 236, 240, 287, 296, 303-308, 310, 312, 332, 334, 340, 346, 348, 349, 351, 356, 403, 412, 420, 424, 433, 434, 463, 489, 502, 504, 536, 537, 539-541, 546, 549-559, 561, 565, 569-571, 576, 647, 659, 668, 672, 712, 729, 735, 746, 748, 752, 756, 761, 763, 767
Annem 356
Annenin Ansiklopedisi 127
Ansal, Hacer 438, 439
Ansay, Sabri 644
Anşa Bacı 262
Antalya Kadın Danışma Merkezi ve Dayanışma Derneği 182, 476, 677
Antalya Kadın Platformu 475
Antel, Sadrettin Celal 360
Antep Kadın Platformu 475
Anter, Müveddet 433
Anthony, Susan B. 390
Antmen, Ahu 780-782 787
Anzaldua, Gloria 300
Aral, İnci 753, 756, 757, 764
Araradyan 39
Aras, Figen 295
Arat, Necla 319, 327, 460, 475, 651, 657, 660, 666
Arat, Yeşim 241, 648, 654, 655
Arendt, Hannah 166, 551, 559, 573, 576
Arevelk, Doğu (Süreli Yayın) 35
Arıkan, Ali, 'Aligül' 198, 207, 208, 211-215, 221, 222
Arıkan, Pınar 222
Arıkanlı, Maya 525
Arıklı, Ercan 130, 131, 135, 136, 170-172
Arın, Canan 110, 182, 481, 648
Arıoç, Bülent 179
"Arkadaşıma Dokunma" Kampanyası 307
Arman, Ayşe 164-176, 178
Armaş, Zuhal 638
Arnold, Matthew 493
Arpat, Müjgan 193
Arslan, Özgecan 463
Artuk, Mehmet Emin 182
arzuhal 68, 74, 75, 77
Asadur, Zabel 19, 33-35, 39-42, 513, 713
Asaf, Hale 781
ASALA 134
Asena, Duygu 117, 130-137, 143-147, 170, 437, 500, 511, 753, 761, 764, 765
Aslan, Özgecan 163, 236, 241, 463
Aslan, Özlem 554
Aslan, Sema 193
Aslan-Akman, Canan 325
Aslanbay, Candan 136
Aslaner, Ayten 270
Aslanidi, Loksandra 54
Aslında Aşk da Yok 147
Asma, Türkay 432
Asmalı Konak (Dizi) 187, 188
Asr-ı Saadet 241, 247, 249, 257, 258
aşk 20, 119, 121, 127, 133, 147, 165, 171, 185-188, 287, 310, 344, 350, 359, 360, 370, 373, 431, 435, 440, 441, 443, 445-447, 449, 450, 452, 453, 704, 705, 707, 709-712, 714, 720-723, 725, 726, 729, 734, 751, 756, 757, 761, 764, 766, 768, 773
Aşk Gidiyorum Demez 761
Aşk Mûpîelaları 723
Aşk-ı Vatan 704
Ata, Kelime 267, 528
ataerkil kapitalizm 603
ataerkil pazarlık 66, 222, 744, 745
ataerkillik 25, 193, 200, 249, 552, 560, 562, 563, 567, 575, 581, 659, 661, 723, 724, 734
Atakul, Satı 138, 142
Ataseven, Gülsen 231
Atasoy, Yıldız 324
Atasü Topçuoğlu, Reyhan 607
Atasü, Erendiz 115, 753, 757, 764, 765
Ataş, Cereo 266, 267, 272
Atatürk, Mustafa Kemal 321, 343, 344, 649, 652, 671, 688, 737, 738, 749, 767
Atatürkçü Düşünce Derneği 318
Atauz, Akın 601
Atay, Falih Rıfkı 575, 767
Atay, Hazal 412, 467
Atay, Tayfun 272
Ateşten Gömlek 741
Athenas, M. G. 297
Atlan, Hayriye 231
ATV 187
Audi, T. 254
Aune, Kristen 517, 518

Austen, Jane 763
Avcı, Zeycep 104, 109
Avrupa 24, 30, 33, 35, 41, 45, 48, 56, 57, 59, 60, 63, 67, 73, 78, 79, 90, 148, 149, 151, 155, 204, 218, 219, 233, 234, 238, 244, 245, 248, 274, 290, 294, 297, 298, 313, 320, 324, 325, 381, 411, 420, 423, 434, 437, 456, 459, 460, 462, 473, 481, 490, 493, 507, 514, 550, 551, 569, 572, 590, 593, 598, 600, 630, 631, 634, 639, 642, 650, 652, 662, 682, 699, 704, 706, 711, 713, 714, 720, 767, 775, 780, 781, 787
Avrupa Birliği, AB 95, 151, 248, 267, 320, 324-326, 328, 379, 415, 459, 460, 471, 572, 590, 593, 662, 679
Avrupa Kadın Lobisi 233, 325
Avrupa Komisyonu 462, 598
Avrupa Konseyi Kadın/Erkek Eşitlik Komisyonu 652
Avrupalı kadınlar 35, 57, 59, 60, 66, 598, 699, 713
Avşar Negiz, Nilüfer 613
Avusturya Lisesi 169
Avusturya Sendikalar Birliği, ÖGB 374
Ayalp, M. Çağrı 607
Ayaşlı, Münevver 340-344, 347-350, 352-354
Ayata, Ayşe G. 326, 613, 655
Ayça (Süreli Yayın) 226
Aydın Söke Kadın Sığınma Derneği 476
Aydın Yılmaz, Emine Sare 246, 250
Aydın, Çiğdem 401
Aydın, Elif 250
Aydın, Hilal 760
Aydın, Hüner 452
aydınlanma 33, 41, 259, 390, 393, 399, 507, 656, 695, 700, 703
aydınlanma feminizmi 704, 712
Aygüler, Edip 607
Aygün, Sevil 250
Ayhan, Emine 419, 559
Ayine (Süreli Yayın) 219
Ayizi Kitap 20, 683, 684, 698, 713
Aykor, Gül 601
Aykut, İmren 150
Ayman, Zelal 505
Aynada Aşk Vardı 147
Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Deneği, AKDER 676
Ayrıntı Yayınları 683
Aysu, Ümide 368
Ayşe Sıdıka 52, 54
Ayşe Zekiye 703, 714
Aytaç (Torun), Şule 104, 110, 689, 690, 693, 695
Aytaç, Müzeyyen 111, 112
Aytürk, İlker 315, 329, 355
Ayvalık Bağımsız Kadın İnisiyatifi 182
Ayvazovski, Ivan (Hovbannes) 39
Ayverdi, Samiha 340-350, 352-355
Aziz Haydar 24, 702, 713
Aziz, Aysel 666
Azizoğlu-Bazan, Münevver 286
Azkaniver Hayuhyaç İngerutyan Derneği 668
Azkanver Hayuhyats İngerutyun, Milletverper Ermeni Kadınlar Cemiyeti 33, 37, 39-42
Azkayin Getronagan Varçutyun 39

B

Baba Tahir 702
Babalar ve Oğullar 709
babalık 96, 418, 563
babalık izni 95, 96, 381, 604
Babalıkta Sabah (Süreli Yayın) 341
Bacca, Pippa 447, 582
Bachmann, Ingeborg 126
bacı 660, 736, 742, 743, 749, 262, 263, 267, 336, 363, 364, 367, 515, 565
bacılaştırmak 742
Badran, Margot 223, 243, 260
Bagdatlı, Narin 362, 370, 371, 735, 747
Bağımsız Kadın İnisiyatifi (İstanbul) 475
bağımsız kadın hareketi 85, 100, 378, 671, 675
Bağımsız ve Demokratik Kadın Tartışma Grubu 112
Bağımsız, Ανεξάρτητος (Süreli Yayın) 49
Bağır Herkes Duysun 122, 684, 696
Bağlar Kadın Kooperatifi 281
Baha Tevfik 60, 220
Bakanlar Kurulu 134, 466
bakım emeği 20, 94, 96, 364, 371, 383, 406, 407, 549, 550, 552, 556, 557, 597, 598, 602, 605-607, 609, 610
bakım krizi 587, 607
Balkan Harbi 58
Balkan Savaşları 61, 68, 69, 70, 75, 76, 391, 668
Baloğlu, Adnan Bülent 216
Balsoy, Gülhan 422, 423
Baltacıoğlu, Hakkı 340
Bamberger, J. 300
Baraner, Reşat Fuat 724
Barbarosoğlu, Fatma K. 231
Barın, Özlem 87, 408, 416, 419
barış 26, 83, 93, 148, 154, 234-236, 284-286, 290, 291, 301-312, 366, 375, 444, 455, 464, 477, 502, 507, 513, 517, 553, 554, 557, 622, 655, 663, 678, 760
Barış Anneleri 307, 308, 312, 544, 554
barış hareketi 303, 304, 306, 312
Barış için Kadın Buluşmaları 308
Barış İçin Kadın Girişimi, BİKG 236, 284, 301, 306, 309, 310, 312, 502
Barış ve Demokrasi Partisi, BDP 183, 278, 281, 282, 380
Barış ve Özgürlük için Uluslararası Kadın Birliği, Women's International League for Peace and Freedom, WILPF 303-305, 311
"Barışa Söz Verdik" Kampanyası 308
Barnett, Tully 160
Barolarda Kadın Hakları Savunucuları Avukatlar 110
Barrett, Michel 532
Barutçu, A. 528
Baş Düşman 124, 501, 602
Baş, Tennur 193
Başer, Kumru 86, 515, 603
Başesgioğlu, Murat 606
Başkent Kadın Platformu 232, 233, 243, 269, 323, 676
Başterzi, Ayşe Devrim 431
Bates, Laura 182
Batur Yiğit, Kamile 250
Bayhara, Tuncer 562
Bayrak, Asuman 138
Bayraktar, Sevi 557, 688
Bayram, Meral 384
Baysal, Jale 149, 153
Baytok, Cemre 302, 419
BBC News Türkçe 251
BDP İstanbul Kadın Meclisi 183
Bebel, August 357, 364
Becker, Gary 588
beden 21, 37, 56, 68, 70, 71, 85, 87, 88, 90, 93, 97, 98, 109, 115, 119, 121, 123, 127, 132-134, 145, 146, 160, 165, 172-175, 178, 182, 189, 195, 197, 202-204, 207, 209, 211, 213, 217, 226, 236, 237, 242, 261, 262, 268, 271, 280, 290, 306, 310, 319, 325, 328, 332, 333, 339, 351, 352, 370, 405, 411, 412, 414, 416-420, 423, 431, 433-435, 437, 442-444, 447, 457, 462, 489, 490, 492, 494, 495, 497, 498, 501, 503, 504, 507, 520, 537, 538, 544-546, 550-553, 556, 565-569, 576, 578, 580, 608, 612, 655, 661, 671, 674, 678, 681, 691, 711, 712, 720, 732, 733, 735, 737, 740-742, 747, 749, 750, 754-761, 763-765, 775, 780-782, 785-787
Beden Emek Tarih 604
Bedirxan, Mes'adet 277
Behire Hakkı Hanım 668
bekâret 112, 113, 115, 131, 132, 134, 136, 412, 416, 421, 433, 437, 438, 460, 535, 537, 647, 717, 741
Bekiroğlu, Nazan 711, 714
Belge, Murat 354, 364
Belkıs, Mükerrem 15, 30, 66, 219, 562
Belli, Aziz 613
Ben Bir Feministim 684, 689
Benim Çocuğum (Belgesel) 175
Benliğim Benimdir 730
Benston, Margaret 602, 603, 611
Ber, Zennure 250
Berber, Nacide 20, 451, 453
Berik, Günseli 588, 600
Berkes, Niyazi 645
Berktay, Fatmagül 231, 265, 339, 363, 408, 576, 649-651, 657, 660, 688, 724, 725, 748
Berlant, Lauren 162, 185, 186
Beyaz Konferanslar 25, 27-31
Beyefendi 763
BGST Yayınları 683
Binet 175, 178, 200, 418, 460, 474, 583, 584, 664
Biçer, Ertuna 356, 359
Bilgen-Reinart, Üstün 409, 410
Bilgi Gökkuşağı LGBTİ Kulübü 202
bilinç yükseltme 16, 27, 91, 104, 105, 107, 112, 113, 117, 223, 258, 359, 361, 370, 412, 442, 444, 468, 504, 514, 516, 521, 550, 582, 683, 689, 690, 692, 695, 710
Bilinç Yükseltme (BY) Grubu 104-109
Bilinçli Eşcinseller Topluluğu 201
Binark, Mutlu 158, 181
Bir Adalet Feryadı: Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar 19, 26, 42

Bir Bulut Oksam (Dizi) 186
Bir Delikler Evinin Yalan Yanlış Anlatılan Kısa Tarihi 765
Bir Düğün Gecesi 726, 731, 736, 742, 749
Bir İstanbul Masalı (Dizi) 186
Bircan, İsmail 601
bireycilik 387, 403
bireysel olan politiktir 106
Birikim (Süreli Yayın) 698
Birinci Dalga 40, 71, 128, 217, 218, 220, 273, 302, 303, 358, 468, 506, 509, 510, 512, 519, 534, 699, 768
Birinci Dünya Savaşı 49, 58, 63, 68-70, 74, 75, 77, 79, 275, 303, 311, 391, 394, 767
Birleşik Kadın Platformu 321
Birleşik Metal İş Sendikası 380
Birleşmiş Milletler, BM 90, 117, 232, 238, 303, 304, 313, 317-319, 321, 322, 324, 326, 365, 374, 412, 413, 455, 459, 466, 472, 576, 577, 598, 625, 638, 639, 646, 656, 674
Birleşmiş Milletler Kadın Birimi, UN Women 597, 601
Birleşmiş Milletler Kalkınma Fonu, UNDP 597, 656, 657
Birleşmiş Milletler IV. Dünya Kadın Konferansı 238, 247, 320
Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu, UNFPA 413, 460
biseksüel 175, 203, 213, 437, 439, 450, 504, 542, 582, 584
biyolojik cinsiyet 118, 213
Biz Erkek Değiliz İnisiyatifi, BEDİ 581, 582
Blanchot, Maurice 775, 776
Blank, Hanne 698
Blaschke, Sabine 374
BM Dördüncü Dünya Konferansı 238
BM Güvenlik Konseyi 304
BM Kadın Onyılı 319
BM Pekin Dünya Kadın Konferansı 232
Bodrum Kadın Dayanışma Derneği, BKD 476, 633
Boğaziçi (Süreli Yayın) 341
Boğaziçi Sosyal Politika Forumu 601
Bollas, Christopher 492, 498
Bora, Aksu 81, 111-115, 150, 165, 176, 179, 180, 193, 194, 223, 271, 284, 331, 335, 340, 354, 370, 401, 418, 419, 442, 557, 559, 609, 613, 619, 638, 639, 660, 684, 688
Bora, Tanıl 125, 170, 332, 338, 354, 355
Borahoğlu, Gaye 186
Boran, Behice 142, 369, 645
Boston Kadın Sağlığı Kolektifi 412
boşanma eylemi 150, 451, 538
Bovenschen, Sylvia 489
Bozgan, Özge Dilan 326, 678
Bozkurt, Yasemin 185
bölünmüş kadın 757
Brah, Avtar 171
Braun, Lily 373
Brilmyer, S. Pearl 62
Brockett, Gavin D. 315, 316
Bronte, Emily 763
Brownmiller, Susan 115
Brummett, Palmira 57, 67
Bu Kalp Seni Unutur mu (Dizi) 187
Bucu Evka-1 Kadın Kültür ve Dayanışma, BEKEV 476
Budgeon, Shelley 518
Buğdaycı, Alp 140, 481
Bulaç, Ali 223, 242
Bulgar Ekssarhlığı 44
Bulut, Emine 410
Buradan Bakıldığında: Kadınların Militarizme Karşı Mücadelesi 311
Burak, Sevim 510
Bursa Bağımsız Kadın İnisiyatifi 475
Bursa Gökkuşağı LGBTİ Derneği 202
Butler, Judith 643
Buzluk, Pelin 753, 763-765
Büyük Doğu (Süreli Yayın) 341
Büyük Katerina 50
Büyükkaş, Pınar 182, 215
Byatyd'zieroski, J. M. 337

C

Cady Stanton, Elizabeth 388, 390
Cahier du Grif 16
Carocı, Nilay 193
Can, Kemal 338
Canar, Burcu 158
Canların Cinsiyeti 272
Cariyeler Bacılar Yurttaşlar 222
Cavarero, Adriana 493, 556
CEDAW Sivil Toplum Forumu 233
CEDAWYürütme Kurulu 233
Celal Sahir 62, 63, 67, 714
Celal, Peride 731, 733, 734, 753, 755, 756, 764
Cem Vakfı 269
Cemaran Okulu 33
Cemiyet-i Tıbbiye-i Şahane 52
Cemre (Süreli Yayın) 84
Cenab Şahabeddin 60, 714
Cengiz, Pelin 409
Cereyanlar 125, 126
Cerrahiyyetü'l Haniyye 423
Cevat Şakir 360
Chakrabarty, Dipesh 298
Chamberlain, Prudence 161, 162, 166, 517
Chapman Catt, Carrie 154, 390
Chatterjee, Partha 65, 67, 331, 332
Cheliga, Marya 38
Chen, Gina Masullo 162, 163
Chester, Gail 119
Chibber, V. 244
Chipko Hareketi 559
Church and State 507
Ciddi, Sinan 317, 322
Ciğerdelen 344
Cindoğlu, Dilek 322, 437, 613
cinsel ayrımcılık 506
Cinsel Eğitim Tedavi Araştırma Derneği, CETAD 430, 435, 438
Cinsel Fonksiyon ve Bozuklukları Kongresi 436
cinsel işlev 431
cinsel kimlik 207, 289, 291, 292, 379, 380, 383, 412, 420, 421, 434, 564, 566, 580, 679, 680
cinsel özgürlük 51, 210, 306, 442, 445, 447, 742, 743
cinsel sağlık 200, 413, 430
Cinsel Sağlık ve Üreme Sağlığı Araştırması 430
cinsel şiddet 121, 182, 188, 287, 379, 416, 432, 434, 439, 455-457, 465, 473, 480, 487, 582, 586, 634, 674
Cinsel Taciz ve Saldırıya Destek Birimleri 462
"Cinsel Tacize Son" Kampanyası 113
cinsel travma 432, 435, 440
Cinsel Zorbalık 115
Cinselliğin Diyalektiği 682
cinsellik 21, 85, 87, 97, 98, 121, 127, 128, 133, 136-139, 160, 174, 175, 200, 202, 203, 205, 210, 213, 236, 237, 242, 287, 296, 322, 332, 352, 353, 412, 417, 430, 432-436, 438-448, 450-453, 455, 461, 468, 481, 490, 496, 498, 504, 531, 537, 539, 546, 550, 565, 568, 570, 571, 580, 584, 605, 655, 674, 721, 729, 740, 742, 743, 748, 750, 755, 772, 778, 782, 786
cinsiyet 16, 18, 20, 26, 38, 40, 51, 52, 56, 58, 61, 62, 64, 68, 69, 88, 95, 96, 107, 118, 122, 127, 128, 130, 134, 136, 147, 148, 155, 160, 170, 184, 186, 187, 189, 191, 202-208, 210-213, 218, 222-224, 242, 247, 253, 254, 256, 258, 261-267, 270, 271, 273, 274, 276, 279, 280, 282, 285, 286, 289, 290, 305, 306, 312-316, 318, 319, 321-323, 325, 326, 328-334, 336-340, 344, 346-348, 351, 352, 354, 357, 363, 364, 367, 369, 373, 379, 380, 382, 383, 400, 402, 404, 407, 412, 414, 416, 417, 420, 421, 430-435, 439, 440, 447, 450, 455, 456, 460, 462-466, 475, 490, 494, 495, 497, 498, 504, 509, 510, 515, 517, 520, 523, 525-528, 530-532, 534, 535, 539, 542, 543, 546, 549, 557, 561, 565-573, 575-584, 587-589, 593-597, 599-601, 603, 606-610, 612, 614, 615, 618, 619, 623-627, 632, 633, 635-637, 640-643, 645, 648, 652, 653, 657-661, 663-667, 673, 674, 676, 678-681, 683, 692, 742, 746, 749, 752, 754, 756, 757, 763, 765-767, 776-778, 781, 786
Cinsiyet Eşitliği İzleme Derneği, CEİD 462
"Cinsiyet Eşitliği Yolunda Yerel Politikalar Raporu" 628
cinsiyet eşitsizliği 62, 164, 172, 176, 186, 243, 309, 360, 365, 370, 440, 455, 462, 465, 507, 511, 524, 567, 587-590, 598, 601, 620, 628, 646, 647, 675
cinsiyet kategorileri 118, 122, 125, 491
cinsiyet rejimi 40, 353, 354, 478, 490, 491, 494, 495, 529, 573, 576, 578, 582, 642, 663, 666-668, 681
cinsiyet rolleri 61, 68, 107, 127, 128, 147, 253, 256, 258, 282, 306, 318, 346, 348, 363, 434, 455, 542, 565, 582, 642, 645, 653, 658, 667, 746, 752, 756, 757
cinsiyetçi işbölümü 56, 96, 97, 288, 364, 399, 606, 681
cinsiyetçi kapitalist sistem 85, 87, 101, 536
cinsiyetler arası asimetri 265, 266
cis 199, 200, 449, 450, 504
Cixous, Helene 494, 643
Clarke, A. 420
Clough, P. 521
Cockburn, Cynthia 304, 311, 332

Colen, Sheila 420
Collin, Françoise 16
Collins, Patricia Hill 16, 559
Comer, Lee 684, 689
Connell, R. W. 272, 580, 586
Contemporary Feminist Scholarship 218
Costa, Maria Dalla 602
Coşar, Simten 325, 340, 416, 613, 661, 662, 666
Coşkun, Leyla 601
Coşkun, Nermin 138, 157
Cuarto Propio 682
Cuma Annesi 554
Cumartesi İnsanları/Anneleri 307, 308, 420, 544, 554
Cumbadan Rumbaya 721
Cumhuriyet (Süreli Yayın) 143, 394, 396, 575
Cumhuriyet Halk Partisi, CHP 248, 317, 321, 322, 325-327, 355, 402, 613-618, 639, 644
Cumhuriyet Kadınları Derneği, CKD 182, 321, 328, 475, 638, 640
Curtin, Deane 570
Cüce 743, 745, 760

Ç

Çağatay, Selin 247, 330, 672, 675, 676, 678, 680
Çağdaş Dergi (Süreli Yayın) 475
Çağdaş Hukukçular Derneği 321
Çağdaş Kadın ve Gençlik Vakfı 638
çağdaş kapitalizm 124
Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği, ÇYDD 319, 322, 326, 649, 666, 675, 676
Çağlayan, Handan 278, 281, 286, 300, 312, 434, 548, 661, 670
Çaha, Ömer 219, 231, 243
Çakıl Dinçer, Gülşen 239
Çakır, Devrim 688
Çakır, Elif 240
Çakır, Ruşen 223, 227, 238, 250
Çakır, Serpil 17, 18, 57, 67, 219, 220, 238, 273, 317, 404, 508, 510, 574, 613, 648, 652, 653, 658, 660, 668, 669, 688, 705, 706, 713
Çakıroğlu, Nurcan 136
Çakıroğlu, Rabia Melek 250
Çalan, Lisa 174
Çalıkoğlu, Levent 784
Çalışan Kadınlar Birinci Ulusal Kurultayı 376
Çalışlar, İpek 146, 432, 576
çalışma hakkı 18, 62, 66, 19, 431, 513, 515, 519, 532, 607, 702, 773
çalışma hayatı 59, 64, 70, 91, 94, 97, 127, 233, 236, 244, 317, 346, 348, 351, 368, 376, 391, 398, 399, 540, 644, 654, 671, 676, 766-768, 770, 771
Çamdereli, Rümeysa 224, 243
Çanakkale Kadın El Emeğini Değerlendirme Derneği ve Kadın Danışma Merkezi, ELDER 476
Çanakkale Sosyal Hizmetler İl Müdürlüğü Toplum Merkezi 475
Çankırı Asliye Hukuk Mahkemesi 135
Çarkın, Ayhan 174
Çatlak Zemin 172, 180, 192, 444, 487, 539, 546
Çayırcıoğlu, Duygu 510
Çayır-Rahte, Emek 185
Çelikel, Aysel 182, 640, 666
Çetik, A. 414
çeviri grubu 689, 695, 698
Çeyrekbaşı, Latife Bekir 396, 397
Çığ, Muazzez İlmiye 174
Çiçek, Cemil 175
Çiçekoğlu, Füsun 638
Çilingiroğlu, Nesrin 151
Çiller, Tansu 137, 569
Çobaner, Ardıç 247
çocuk bakımı 95, 99, 127, 139, 149, 326, 380, 388, 406, 606, 607, 609, 623
Çocuk Düşürmek 424
Çocukluğun Soğuk Geceleri 731, 750-752
Çok Amaçlı Toplum Merkezleri, ÇATOM 286, 323, 413, 676
Çöplük 761, 762

D

Dagenham Ford Fabrikası 374
Dağ, Sibel 558
Dahl, Ulrika 489
Dalgıç, Duygu 638
Daly, Mary 552
Dangeneş, Berthe 238
Dant, T. 252
Dar Zamanlar 733, 736
Daru'l-Muallimat, Öğretmen Okulu 238
Darülmuallimat 52, 669
Darwin, Charles 61, 62, 64
Davaz, Aslı 78, 80, 153, 154, 315
"Dayağa Karşı Kadın Dayanışması" Kampanyası 84, 468, 470, 624, 638
"Dayağa Karşı Kampanya" 112, 114, 119, 142, 150
Dayağa Karşı Yürüyüş 24, 91, 120, 121, 141, 501
Dayan, Cansu 467
de-facto feminizm 167
de Beauvoir, Simon 16, 90, 106, 121, 682, 684, 689, 692, 764
de Gouges, Olympe 388, 390
de Gournay, Marie le Jars 64
de Haan, Francisca 330
de Launay, Berthe 238
Dede Özdemir, Yeliz 164, 165
delilik 751, 753, 754, 758-765
Deneuve, Catherine 487
Dedeoğlu, Saniye 611, 660
Değer, Ayşenur 224
DEHAP 286
DEHAP Kadın Kolları 281
Deleuze, Gilles 494
Deli Bal 763, 764
Deli Kadın Hikâyeleri 765
Delphy, Christine 99, 116, 118, 123-125, 501, 602
Demet (Süreli Yayın) 17, 18, 23, 62, 700
Demir, Beyhan 439
Demir, E. 418
Demir, Y. 418, 419
Demirci-Yılmaz, Tuba 61, 67, 218, 219
Demirdirek, Aynur 17, 18, 111, 114, 115, 216, 219, 508, 513, 648, 668, 688, 713
Demirel, Süleyman 134, 135, 137, 659
Demirkent, Nezih 127
Demiruş, Selahattin 278, 281
Demirtok, Oya 135
Demisevich, Michelle 167
Demokrat Parti, DP 315, 316, 672
Demokratik Bölgeler Partisi, DBP 280, 283, 284, 613, 614, 619, 640
Demokratik Kadınlar Birliği 369, 674
Demokratik Özgür Kadın Hareketi, DÖKH 182, 281, 283, 286, 287, 292, 294-296, 308, 309
"Demokratik Toplum için Öğrenci Hareketi" 642
Demokratik Toplum Partisi, DTP 278, 281, 282, 381
deneyim 16, 26, 105-107, 151, 210, 211, 234, 237, 247, 269, 279, 287, 295, 306, 310, 314, 335, 343, 414, 441, 442, 444, 447, 480, 486, 512, 536, 540, 546, 549, 552, 559, 566, 598, 619, 627, 634, 641, 688, 746-748, 750, 756, 762
Deniz, Dilşa 266, 271
Deniz, Emel 138
Depeli, Gülsüm 270
Dert Dinleme Uzmanı 736
Dervişoğlu, Suat 365, 566, 576, 712, 714, 722-729, 773
Devecioğlu, Ayşegül 364, 366, 368, 369
devlet 30, 33, 52, 58, 62, 68, 69, 74, 75, 96, 101, 137, 149-151, 156, 158, 175, 178, 183-186, 189, 193, 212, 221, 222, 232, 238, 256, 262, 275, 282, 284, 286, 290, 292, 304, 307, 315, 318, 319, 321-326, 328-330, 338, 343, 347, 350, 383, 386, 387, 393, 394, 403, 409, 414, 415, 419-421, 423, 454-456, 458-460, 466, 471, 474, 477, 482, 485, 493, 502, 516, 532, 537, 539, 543, 544, 549, 551, 557, 560, 565, 567, 568, 571, 578, 604, 610, 612, 619, 653, 654, 662, 670, 674, 676, 679, 680, 688, 704, 767
devlet tekeli 125
Devlet ve Kuzgun 338
Devrimci Kadın Dernekleri Federasyonu 368, 674
Devrimci Kadınlar Derneği 317, 365, 368, 369
Devrimci Kadınlar Federasyonu 100
DİB 234
DİP'li Kadınlar 183
Dicleli, Ayşe 401
dijital feminizm 160, 181
Dijital Topuklar 180
dil 28, 34, 42, 44, 45, 52, 66, 90, 91, 105, 119, 125, 162, 171, 175, 181, 186, 212, 215, 232, 286, 299, 308, 426, 442, 495, 572, 577, 614, 634, 650, 675, 687, 688, 690, 691, 693, 697, 698, 738, 740, 751-754, 760, 763, 765, 770, 778
Dilber Ana 262
Dilharap 709, 710, 713
dindar feministler 217, 515
Diner, Çağla 182, 322
Dineyri Papazı 351
Direk, Zeynep 193, 419, 557
direniş 98, 102, 206, 244, 250, 279, 300, 301, 334, 338, 377, 383, 395, 408-410, 513, 515-517, 536, 554, 691

Direnişin Ritimleri 204, 205
DİSK 373-377, 380
Dişbudak, Müge 313
diyalektik materyalizm 123
Diyane (Süreli Yayın) 686
Diyarbakır 5 No'lu Askeri Cezaevi 278
Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi 278, 282, 284, 285
Diyarbakır Cezaevi 137, 279
Doğan Medya Grubu 136
Doğan, Ayfer 638
Doğan, Buyan 638
Doğan, Zehra 295
Doğan, Zülal 182
Doğu, Evin 109
Doğu Konferansı 233, 238
Don Kişot'un Bugüne Roman 754
Donelyan, Adrine 40
Donelyan, Garabed 33
Dornemann, Luise 373
Douglas, Carol Anne 216
Dönme (Süreli Yayın) 198, 214
Drachselova, Lucie 613
DSİP'li Kadınlar 183
Duderija, A.
Dufau, C. H. 59
Duffin, Lorna 62
Duffy, A. 605
Duguit, Léon 394, 397
Dullara Yas Yakışır 115
Durakbaşa, Ayşe 19, 318, 329, 523, 648, 660, 663, 688
Durand, Marguerite 59
Durmaz, Nursel 607, 609
Dünden Bugüne Aile, Kent ve Nüfus 590
Dünya Bankası, WB 466, 598, 601
Dünya Kadın Arşivleri Merkezi 154
Dünya Silahsızlanma Konferansı 303
Düsap, Sırpuhi 19, 513, 713
Düzkan, Ayşe 124-126, 131, 138, 139, 142, 147, 171, 172, 412, 438, 439, 604, 685, 689, 691, 698
Dworkin, Andrea 126

E

Easton, Dossie 445
Ebubekir Bey 424
Ebüzziya Tevfik 17, 60
Ecevit, Yıldız 112, 193, 377, 588, 589, 594, 601, 611, 647, 655-657, 665
Edirne Aktif Kadınlar Derneği 475
Edirne Kadının İnsan Hakları ve El Ürünleri Girişimi 182
Edirne Rum Kız Okulu 53
Efekan, Ümit 426
Efemeris ton Kyrion, Hanımların Gazetesi (Süreli Yayın) 46, 47, 53, 54
Efzıyiş Yusuf 396
EGBN, European Gender Budgeting Network - Avrupa Toplumsal Cinsiyete Duyarlı Bütçeleme Ağı 600
Ege Kadın Dayanışma Vakfı (İzmir) 475
eğitim 17-19, 21, 23, 25, 28-30, 33, 35-40, 44, 46, 47, 50-54, 56, 57, 59-62, 64, 71, 76, 78, 80-82, 88, 91, 94, 95, 109, 114, 115, 131, 144-146, 149, 151, 152, 169 217-220, 231, 233, 236, 238, 240, 244-246, 248, 254, 255, 260, 264, 272-278, 281-283, 286, 290, 310, 313, 314, 316-318, 322, 323, 326, 335, 341, 342, 346-349, 354-356, 362, 363, 365-367, 369, 373, 375-377, 379, 380, 383, 386-388, 390, 391, 399, 401-403, 430, 432, 433, 436, 437, 455, 459, 460, 463, 465, 466, 468, 469, 478, 500, 513, 515, 519, 522, 526, 528, 532, 540, 541, 555, 561, 571, 577, 588, 594, 597, 598, 600, 601, 604, 612, 623, 625, 628-632, 639, 642, 644-646, 650-654, 656, 659, 661, 665, 667-681, 689, 699, 700, 702-710, 713, 718, 724, 727, 732, 736-738, 742, 745, 749, 763, 767-770, 780, 781, 784
eğitim hakkı 28-30, 59, 70, 71, 76, 271, 347, 403, 468, 654, 656, 667, 668, 671, 713
eğitimde fırsat eşitliği 675
Eğitim-Sen 679
Ehrenreich, Barbara 605
Eisenstein, Zillah 386
Ekal, Berna 466, 471, 474, 475, 516, 517
Ekmek ve Gül 511, 611
Ekmekçioğlu, Lerna 19, 26, 58, 688, 698
ekofeminizm 405, 559
ekoloji 85, 197, 308, 408, 420, 493, 496, 544, 598
ekonomi 123, 139, 190, 277, 381, 466, 468, 496, 587-589, 592, 596-598, 600, 612, 647, 674
Eksat, Füruzan 354
Eksik Etek (Süreli Yayın) 84
Ekşi, Aysel 434, 666
Ekümenik Patrikhane 47
Elazığ Cezaevi 278, 279
Elbe, Fikret 365
Elbi, Feyhan 354
Elçik, Gülnur 498
Elden, A. 475
Elele (Süreli Yayın) 127-130, 137
Elgün, Nakiye 314, 400
Elif Ana 262, 263
Elit (Süreli Yayın) 135
Eller, C. 300
Ellinikos Filologikos Sillogos Konstandinupoleos Derneği, İstanbul Helen Edebiyat Cemiyeti 51, 52
Ellison, Grace 238
Elönü, Esra 240
Elshtain, Jean Bethke 339
Eltern (Süreli Yayın) 127
Elvan, Berkin 175
Elvan, Sami 175
Elveriş, İdil 163
Emeç, Çetin 127
emek 21, 40, 69, 85, 87, 89, 93-97, 115, 123, 124, 196, 198, 209, 214, 227, 228, 235, 286, 287, 289, 307, 310, 316, 319, 325, 370, 372, 373, 375, 378, 381, 383, 405, 406, 408, 443, 445, 463, 468, 476, 501, 528, 531, 534, 535, 541, 549, 551, 587, 588, 594, 596, 599, 600, 602-612, 614, 616, 647, 653, 674, 686, 692, 697, 756, 779
Emek Partili Kadınlar 183
Emekçi Hareket Partili Kadınlar 183
Emine Behice 52
Emine Seher Ali 74, 702, 703
Emine Semiye 17, 60, 62-64, 238, 391, 512, 513, 700, 701, 704, 710, 713, 714
Emine Şefkat 66
Emirzeoğlu, İnci 638
Emre, Semra 138
Engelli Kadın Derneği, ENG-KAD 476
Engels, Friedrich 299, 357, 364, 535
Engin, Evrim 439
Enin (Süreli Yayın) 704, 706, 709, 714
Enli, Gunn 158
Enloe, Cynthia 304, 332, 333, 335
Ensler, Eve 182
Eralp, Feride 172
Eralp, Hülya 138
Eraslan, Saime 228, 396
Eraslan, Sibel 140
Erbil, Leyla 510, 731, 738-745, 748, 749, 753, 760, 764
Erdemli Avcı, Kadriye 255
Erdoğan Bayraktar, Sümeyye 250
Erdoğan, Aslı 753, 758, 760, 762, 764, 765
Erdoğan, Necmi 318, 645
Erdoğan, Recep Tayyip 182, 247-250, 328, 402, 411, 412, 414-416, 421, 492, 565, 678, 681
Erdoğdu, Seyhan 376, 377
Erduran, Refik 360
Erek, A. 160
Erel, Umut 286, 287
Eren, Zeynep Ceren 193
Erez, Selçuk 133, 436
Ergas, Y. 499
Ergatis, İşçi (Süreli Yayın) 54
Ergun, Emek 683, 698
Ergün, Y. 369
eril devlet 30, 393, 567
erkek egemen 28, 36, 78, 87, 108, 112, 121, 131, 152, 164, 165, 224, 225, 228, 229, 249, 281, 285, 306, 310, 330, 358, 364, 372, 374, 377, 382, 384, 430, 477, 503, 535, 536, 544, 550, 551, 574, 592, 641, 674, 688, 690, 731, 744, 765, 781
Erkek Muhabbeti ve Rahatsız Erkekler 581
erkek şiddeti 20, 85, 87, 174, 175, 184, 279, 305, 307, 456, 468, 469, 474, 480-484, 486, 534, 539, 545, 567
Erkekçe (Süreli Yayın) 133, 147
erkeklik 38, 121, 212, 218, 235, 236, 266, 272, 336, 434, 447, 448, 450, 480, 484, 486, 491, 493, 527, 547, 557, 563, 564, 567, 579-586, 630, 643, 661, 736, 741-743, 750, 778
"Erkeklerden Alacaklıyız" Kampanyası 85, 96, 98
erkeklik çalışmaları 20, 579-581, 583, 585
Erkeklikler Dergisi: Bir Kimlik ve Kültür Dergisi (Süreli Yayın) 581
erkeksilik 490, 495
Erkem, Nalan 639
Erktolia 180
Ermeni 19, 25, 26, 33-36, 38-42, 52, 54, 55, 61, 77, 85, 100, 134, 234, 274, 276, 513, 561, 668, 686, 698-700, 783

ERO Cinsel Yaşam Ansiklopedisi 433
Eroğlu Üstün, N. 677
Eroğlu, Feride 638
Erol, Esra 190, 192
Erol, Safiye 340-344, 349-355, 721, 722
Erozan, Vildan 126
Ersoy, Bülent 132, 434
Ertuğ Altınay, Rüstem 168
Ertuğrul, İnci 185
Ertürk, Yakın 322, 459, 575, 657
Eruçar, Şengül 266
Eryılmaz, Tuğrul 432
Esen, Elif 250
Esenyurt Belediyesi Sığınmaevi Girişimi (İstanbul) 475
esnek çalışma 85, 94, 95, 97, 599, 606
Esim, Simel 322
Eslen-Ziya, Hande 177, 178
Esmer, Hilal 193
Esmeray 200, 208
eşcinsellik 128, 133, 137, 200, 432, 570, 571, 584
Eşcinsellik Karşın Yasa 571
eşit ücret 16, 96, 149, 317, 364-366, 375, 507, 551, 671
eşitlik 24, 58, 61, 67, 79, 80, 82, 101, 116, 117, 128, 130-132, 134, 148, 156, 160, 165, 191, 222, 241, 244-246, 248, 249, 255, 261-263, 265-269, 271, 281, 288, 310, 314-317, 320, 321, 323-325, 329, 340, 346, 351, 354, 356, 362, 366, 367, 372, 374, 375, 379, 382, 386-388, 390, 392, 396, 398, 399, 401-404, 440, 449, 450, 455, 464, 491, 497, 499, 506, 507, 513, 514, 519, 532, 560-562, 568, 570, 574, 576, 577, 598, 607, 621, 622, 624, 626, 631-634, 636, 652, 660, 661, 667, 680, 687, 749, 764
eşitlik (müsâvat) 64, 80, 398
Eşitlik Adalet Kadın Platformu 329
Eşitsiz Kızkardeşlik 154
Eufrosyne, Marou (Süreli Yayın) 686
Eurydike / Eurydice 775-779, 786
Ev Eksenli Çalışan Kadınlar Çalışma Grubu 638
ev içi emek 603, 607, 609
ev idaresi 58, 61, 668, 681
ev işi 94, 97, 381, 608, 609, 672
"Ev İşinin Ücretlendirilmesi İçin Uluslararası Kampanya" 602
Evangelidu, Virginia 51, 52, 54
Evans, Judith 386, 517, 518, 643
evlilik 46, 81, 98, 109, 112, 124, 127, 132, 134, 136, 138, 139, 168, 171, 186, 189-191, 217, 219, 222, 226, 236, 242, 264, 347, 352, 353, 356, 360, 361, 395, 418, 420, 430, 432, 433, 436, 437, 440, 445, 447, 452, 461, 472, 478, 504, 510, 532-534, 536, 537, 539-542, 544-546, 551, 560, 566, 607, 611, 647, 674, 678, 680, 684, 689, 706-710, 712, 718, 719, 721-723, 725, 726, 728, 730, 732-736, 743, 746, 748-751, 753, 756, 766, 768, 769
Evlilik Mahkumları 684, 689
Evrildik! (Süreli Yayın) 44, 45, 50, 61
evrim 60, 62-64
evrim kuramı 61, 62
Eyüboğlu, Meriç 437
Eyüpoğlu, Beril 138
Ezgü, Serap 185

F

Fahrünnisa, Fatma 700, 709, 710, 713, 714
Fahrünnisa Fahrettin 703
Falierou, Anastasia 58, 61
fallik semboller sistemi 491
Fara, Patricia 62
farklılık 168, 182, 193, 214, 241, 290, 375, 390, 399, 403, 414, 433, 497, 499, 500, 503, 506, 507, 532, 565, 634, 661, 667, 697, 749, 778
Fatih Camii 251, 256
Fatih-Harbiye 721
Fatih ve İstanbul (Süreli Yayın) 341
Fatma Aliye 17, 60, 575, 700-702, 704-709, 712-714
Fatma Nesibe Harun 25, 27-31
Fawcett, Millicent Garrett 389, 403
Fazilet Partisi 322
FE Dergi (Süreli Yayın) 526
fe dergi (Süreli Yayın) 180
Federici, Sylvia 489, 490, 602
Fegan, Latife 363, 365
Fehamet Handan 74
Fehime Nüzhet 703, 714
Feinberg, Leslie 198
Feldman, Odette 238
Feminerva (Süreli Yayın) 84
Feminism and Islam 221, 260
Feminist (Süreli Yayın) 116-126, 142, 145, 180, 430, 442, 466, 501, 515, 534, 545-547, 604
feminist bellek 693
feminist bilinç 91, 164, 166, 618
feminist bilinç yükseltme 113, 550, 689, 690, 695
feminist çeviri 690, 692, 693, 696, 698
feminist dayanışma 100, 515
feminist dergiler 33, 132, 142, 282, 434, 525
feminist dil 100, 104, 691
Feminist Economics (Süreli Yayın) 588, 598
feminist ekonomi 588, 600
feminist eleştiri 29, 31, 98, 223, 268, 270, 334, 371, 518, 531, 742, 783
feminist estetik 731
feminist grev 383, 384, 492
feminist hâbercilik 140
Feminist Haftasonu 122, 674
feminist hareket 16, 18, 23, 24, 39-41, 78, 80, 84, 93, 100, 101, 105, 111, 112, 131, 132, 134, 135, 138, 141, 142, 148-151, 154, 156, 173, 178, 179, 182, 186, 193, 199, 201, 204-207, 209, 210, 217, 226-228, 230, 239, 243, 253, 254, 272, 273, 275, 280, 281, 284, 287, 289, 290, 292-295, 297, 301, 305, 307, 312, 319, 329, 366, 368, 370, 372, 374, 376-378, 392, 394, 405, 407, 408, 410-420, 425, 430, 437, 439-442, 444, 450, 454-456, 458, 459, 461, 463, 465, 466, 468, 475 477-479, 488, 496, 499-502, 504, 506-508, 514, 515, 520, 546, 554, 565-568, 602, 603, 613, 621, 642, 644, 647-649, 651, 658, 659, 661-663, 666, 667, 670, 672, 674-676, 678, 679, 682-688, 692-696, 698, 699, 731, 736, 742, 766, 768, 773
Feminist Hareket (Süreli Yayın) 84
feminist hareketin doğuşu 647, 695
Feminist İktisat'ın Bakışı (Postmodernist mi?) 593
Feminist Kadın Çevresi 179, 182
feminist kimlik 84, 166, 230, 765
Feminist Kongre 457
feminist kuram 116, 122, 155, 164, 216, 331, 333, 386, 488, 507, 517, 551, 600, 662, 736, 765
Feminist Manifesto 766
feminist örgütlenme 92, 114, 141, 150, 163, 172, 211, 212, 330, 456, 501, 506, 508, 518, 621, 694, 778
feminist özne 24, 210, 478, 494, 787
feminist politika 18, 20, 23, 25, 94, 122, 123, 150, 152, 164, 181, 187, 193, 195, 196, 210, 286-288, 290-292, 304, 372, 392, 419, 420, 440, 462, 467, 471, 494, 500-504, 510, 511, 534, 536, 545, 556, 573, 593, 604, 621, 667, 680, 687, 692
Feminist Politika, FP (Süreli Yayın) 84, 85, 87, 92, 94, 96-102, 180, 247, 377, 410, 421, 430, 435, 437, 440, 444, 451-453, 502, 538, 545, 547, 557, 604, 605
feminist pratik 205, 293, 512, 515, 554, 685
Feminist Press 682
feminist söz 122, 141, 173, 194, 196, 285, 417, 504, 505, 516, 690, 716, 717, 720, 727, 766
feminist tarih 182, 273, 274, 497, 500, 509, 687, 688, 693, 696, 697
feminist tarihyazımı 24, 111, 314, 329, 330, 500, 506, 509, 687, 688, 690, 696
Feminist Teoloji 216
Feminist Theorists: Three Centuries of Women Thinkers 216
Feminist Yaklaşımlar 182
feminist yayınevi 16, 20, 682-686, 688
feminist yazın 186, 319, 440, 532, 553, 556, 589, 641, 647, 671, 740
feministler 16, 18-20, 23, 33, 37, 38, 40, 41, 54, 59-62, 64, 66, 67, 80, 84, 85, 90, 96, 97, 99-102, 105, 106, 108, 109, 112, 115, 117, 118, 122, 123, 125, 126, 135, 140-142, 145, 146, 150, 158, 160, 162-166, 168, 174, 178-182, 184, 186, 190, 191, 195, 205-207, 209, 210, 216-218, 220-224, 226, 230, 232, 237, 242, 246, 269, 270, 273, 282-284, 286-288, 290-297, 301, 302, 304, 306-310, 312-314, 319-331, 337, 357, 368, 375, 377, 378, 380, 383, 384, 386, 390, 396, 401, 405, 408, 411-416, 418, 421, 425-427, 430, 433-435, 438, 440-443, 452, 454, 458, 462, 464, 466, 468-475, 477-479, 481, 483, 484, 489, 492, 496, 498-505, 507, 508, 510, 512-516, 518-521, 525, 527, 530-532, 534-536, 538, 544, 546, 549-556, 558, 559, 561, 570, 576, 590, 603, 604, 613, 615, 618, 624, 626, 632, 637, 640, 655, 688, 690-694, 696, 744, 754, 780, 783

Feminizm 684
Feminizm Âlem-i Nisvan 220
feminizm cereyanı 56, 58, 702
feminizmin dalgaları 372, 376, 507
feminizm davası 64
Feminizm Herkes İçindir 176
Feminizmi Düşünmek 93
Ferree, Myra Marx 330
Fesler, Leah 452
Fethiye Kadın Danışma ve Dayanışma Derneği 476
fırsat eşitliği 149, 151, 317, 325, 366, 376, 461, 633, 639, 660, 675, 681
Fidan, Hafsa 260
Filergos (Süreli Yayın) 50
Filmmor 110, 182, 693
Filmmor (Süreli Yayın) 452
Filmmor Feminist Film Grubu 104
Filmmor Kadın Kooperatifi 693
Filmmor Kadınların Sinema Atölyesi 182
Filologiki Iho, Edebiyat Ekosu (Süreli Yayın) 46, 47
Filoptohos Adelfotis Kirion Stavrodromiu, Pera Hanımlar Fularsperver Cemiyeti 47
fiört şiddeti 444, 456, 466, 478, 480, 486
Firestone, Shulamith 682, 689
Fissell, Mary 491
Flora Nwapa 682
Flormar Kadın Dayanışma Grubu 378
Fosforlu Cevriye 723, 724
Foucault, Michel 423, 482, 551
Fouque, Antoinette 21, 682, 683
Fransa Kadın Özgürlük Hareketi 682
Fransa Kültür Bakanlığı 93
Fraser, Nancy 404
French, Marilyn 683
Freud, Sigmund 435, 436
Friedan, Betty 683
fuhuş 46, 94, 710
Fuller, Margaret 507, 731
Fürüzan 753

G

Gacı İstanbul (Süreli Yayın) 198, 214
Gage, Matilda Joslyn 507
Gago, Veronica 495, 496
Gahler, M. 608
gayrimüslim Osmanlı kadınları 57, 62
gayrisafi yurtiçi hasıla 596
Gayya Kuyusu 710, 714
Gazi Mahallesi Kadının İnsan Hakları Grubu 182
Gecede 745
Gecenin Ucunda 731, 733, 734
Gecenin Ucundaki Işık 733
Geçici Kadın Müzesi 469
Gediz, Leyla 784
Geertz, A. W. 252
Gelecek Kadın mı? 115
gelecek tahayyülü 99, 102
geleneksel maddeci feminizm 124, 125
Gelinlik Kız 772
Gelişim Yayın Grubu 129
GEMTWG, Gender ve Macro International Working Group, Toplumsal Cinsiyet ve Makro Uluslararası Çalışma Grubu 600
Genç Kalemler (Süreli Yayın) 356
Genç Kızlar Cemiyeti 513
Gençliğin O Yakıcı Mevsimi 757
gender mainstreaming 379, 614
Gesaratsyan, Elbis 19, 686, 700
Gezi 163, 174, 175, 178, 234, 236, 420, 444, 678
Gezi'nin Güzel İnsanları 174
Giddens, Anthony 56
Gill, Kirton 374
Gilman, Charlotte Perkins 507
Girik, Fatma 624
Giritlioğlu, Tomris 186
Gitar (Süreli Yayın) 33, 686, 700
Gittins, Diane 543
Gnoç Hoktner, Kadın Ruhları 34, 41
Goldman, Emma 142
Gonca, Besime 299
Göç, Ayşe 540
Göçeri, N. 220
Göçmen, Ezgi 271
Gök, Fadime 138
Gökalp, Ziya 63, 564, 644
Göker, Gamze 176, 180
Gökkuşağı 92 LGBTİ Grubu 200
Gökkuşağı Derneği 680
Gökkuşağı Kadın Platformu 232
Göksel, Nisa 548
Göle, Nilüfer 221, 242, 340, 655
Gönül Gibi 723, 726
Göregenli, Melek 193
Görgü Cemi 264, 265, 272
görünürlük 178, 230, 239, 245, 253, 261, 262, 269, 277, 296, 325, 468, 568, 641, 642, 678, 736
gözaltında cinsel taciz 141
Gramsci, Antonio 247
Greer, Germaine 485
GREVIO 462
Groenhout, Ruth E. 386
Grosz, Elizabeth 447, 448
Guattari, Felix 494
Gulbenkian Komisyonu 297
Güç, A. 242
güçlenme 20, 25, 71, 115, 131, 144, 156, 164, 170, 171, 176, 230, 231, 246, 269, 289, 290, 306, 333, 336-338, 380, 410, 443, 448, 450, 454, 463, 464, 484-486, 523, 554, 566, 567, 577, 627, 628, 630, 633, 636, 641, 667, 677, 680, 703, 712, 719, 728
Gül, Abdullah 327
Gülbahar, Hülya 182, 317, 402
Gülçiçek, Demet 193
Gülçür, L. 648
Güldünya Yayınları 20, 126, 683-685, 698
Güleçyüz, Yasemin 228
Güler, Müeyyer 250
Gülgün, Serpil 136
Gülistan İsmet 52
Gülkan 'Noir' 198, 206, 209, 213, 215, 519
Güllü, Canan 638
Güleseren, Leyla 364, 431
Gülsüm Niyazi 703
Gülsekin, T. 414
Gümüş, Nazlı 266
Gümüş, Nuriye 272
Günaçtı, Hasibye 435
Günal, Asena 150, 156, 157, 284, 688
Gündüz, Aka 596, 606, 773
Güner, Halime 111, 638
Güneş, Aslı 720, 721, 729, 773
Güneydoğu Anadolu 137, 616
Güneydoğu Anadolu Projesi, GAP 286, 413, 676
Güngör, Sezen 250
Günlük Şenesen, Gülay 587, 596, 597
Gürbilek, Nurdan 575, 717, 752, 754, 755, 776, 777
Güre, Serap 587, 594
Gürhan, Nurdan 221
Gürkan, Ülker 666
Güven, Leyla 381, 630
Güvener, Züleyha 136
Güvercin Ana 263
Güzide Sabri 712-714

H

Habip, Bella 435
Hacı Bektaş Veli Vakfı 269
Hacıoğlu Yıldırım, Müneyyer 430
Hafez, Melis 59
hafıza 71, 127, 142, 147, 170, 185, 198, 199, 213, 219, 266, 279, 332, 354, 409, 490, 565, 624, 762, 779, 780, 784, 785
hakk-ı hayat 66, 216
halasız tahrik 421
Halegu 201
Halepçe Katliamı 278, 279
Halide Edip 357, 508, 510, 702, 712-714, 718, 719, 722, 723, 725, 727-729, 741, 753
Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm 19
Halide Salih 62
Halim Oruz, İffet 316, 354
Halimi, Giselle 106, 110, 692
Halis, Müjgan 459
Halk Eğitim Merkezleri 322, 326
Halkevci Kadınlar 183
Halkın Demokrasi Partisi, HADEP 280, 286
Halkın Emek Partisi, HEP 280, 285, 677
Halkların Demokratik Partisi, HDP 174, 280, 282, 285, 290, 380, 402, 613-619, 631, 640
Hall, Pamela Courtenay 558
Hamiyet Zehra 60, 61
Handan 712, 714, 718
hane içi üretim 596
Hanım Yahut Bir Muharrire-i Osmaniyenin Neşeti 705
Hanımlar (Süreli Yayın) 219
Hanımlar Komisyonu 248
Hanımlara Mahsus Gazete (Süreli Yayın) 17, 18, 23, 52-54, 60, 61, 66, 83, 391, 533, 574, 701, 702, 704, 713, 714
Haraway, Donna 160, 420
Hardy, Janet 446
Hartman, Heidi 217, 531, 603
Hatırla Sevgili (Dizi) 187
Hatıratlıklarım 356
Havadis (Süreli Yayın) 341
Hava-İş 378
Havle Kadın Derneği 224, 230, 235-237, 243, 259, 504
Hay Gin (Süreli Yayın) 686
Hayal ve Hakikat 704, 706-709
Hayat (Süreli Yayın) 341, 709
hayat hakkı 24, 62
Hayat TV 611
Hayatını Seçen Kadın: Hocaların Hocası Nermin Abadan Unat 656

Hayır 736
Hayrevik, Vatan (Süreli Yayın) 34
Hayriye Hanım 61
Heller, Agnes 493, 498
Hep Erkek 147
Hepsev, Seda 784
Her Ay (Süreli Yayın) 341
her şeye kadirlik 491
Herman, Judith 432
Herzl, Theodor 51
heteronormatif düzen 490, 491
heteronormativite 287, 580, 582
Hıdır, N. 528
Hirata, Helena 219
Hırsız Polis (Dizi) 187
Hızır, Tüzel 136
Hiç 723-726
Hiçbiri 723, 725, 730
Hilal-i Ahmer Cemiyeti 705
Hindistan 67, 82, 92, 428, 559, 682, 685, 697
Hitler, Adolf 302
Hizbullah 226
Hizmet Anneleri I 231
Hizmet Anneleri II 232
Hoffman, Christy 382
Holland, J. 521, 522
Holyoak, Rosa 518
Hovhannes 33
hukuk-ı insaniye 24, 66, 390
Hukuk-ı Esasiyye 394
Hume, Leslie 389, 390, 403
Hurşi, Lia 238
Hüdâ Şu'ravi Hanım 80
Hünkâr Hacı Bektaş Vakfı Serçeşme Cemevi 266
Hür Adam (Süreli Yayın) 341
hürriyet 24, 62, 63, 67, 79, 81, 390, 391, 399, 561, 772
Hürriyet (Süreli Yayın) 127, 128, 144, 167, 170, 174, 175
hürriyetperver 66
Hüseyin Avni Bey 394
Hüsniye 262
Hz. Ayşe 269
Hz. Fatma 262, 267, 269
Hz. Muhammed 269, 352

I

ILO190, 190 No'lu ILO Şiddet ve Taciz Sözleşmesi 382
Independent (Süreli Yayın) 254
IndustriALL Kadın Komitesi 378
ırk 211, 217, 223, 304, 379, 421, 512, 514, 532, 546, 552, 572, 580, 585, 661, 778
ırkçılık 292, 306, 307, 309, 383, 434, 494, 514
Irzık, Sibel 754
ıslahat 52, 57
Islahat Fermanı 219
ısrarlı takip 456, 466, 480, 486
Işık, Çimen 294
Işık, Nazlı 111, 601, 638, 639
Işıl, Özlem 409

İ

İbn-i Rüşd-Goethe Camii 254
İbn-i Sînâ 422
İbrâhim Efendi Konağı 342, 343, 354
ICANO 233
ideal kadın 564, 565, 710, 719, 770
ideoloji 16, 65, 86, 87, 100, 106, 123, 125, 137, 168, 217, 227, 244, 281, 282, 293, 298, 331, 480, 491, 530, 532, 556, 566, 567, 569, 773, 782, 783
İffet 58-61, 63, 66, 67
İffet 97, 119-121, 125, 144, 191, 288, 381, 444, 477, 480, 483-487, 495, 726, 755
İhsan Raif 711, 714
İkdam (Süreli Yayın) 704
İkinci Cins 90, 106, 108, 682, 689, 731, 764
İkinci Dalga 16, 149, 211, 223, 319, 374, 455, 468, 507, 512, 517, 518, 549, 576, 698, 731
ikonografya 785
İktidar dürtüsü 489, 495
İktisat Dergisi (Süreli Yayın) 611
İleri, Nurçin 57
İlerici Kadınlar Dayanışma Derneği, İKD 16, 100, 148, 149, 156, 183, 317, 365-368, 374, 375, 425, 500
İlerici Kadınlar Derneği, İKD 16, 100, 148, 149, 156, 183, 317, 365, 366-368, 374, 375, 384, 425, 456, 500, 674
İlerleme 17, 43, 56, 57, 62, 65, 67, 276, 298, 375, 388-391, 393, 399, 466, 492, 494, 497, 564, 596, 597, 619, 640, 700, 718
İletişim Yayınları 272, 590, 593, 683
İlk Siyonist Kongresi 51
İlkkaracan, İpek 587, 597, 598, 607, 612, 648
İlkkaracan, Pınar 182, 193, 247, 472
İlyasoğlu, Aynur 242, 272, 522, 523, 525, 526, 528
İMECE Kadın Sendikası Girişimi 182
İnan, Afet 314, 316, 387, 396, 397
İnas Darülfünunu 30, 392
İnas Sanayi-i Nefise Mektebi Âlisi 669
İnci Ertuğrul ile Sizin Sesiniz (TV Programı) 185
İngiltere Ulusal Kadın İşçi Federasyonu 373
İnkaya, Minu 138, 729
İnkılap Dergisi (Süreli Yayın) 513
İnsan Hakları Derneği, İHD 93, 119, 199, 247, 307, 308, 431
İnsan Kaynağı Geliştirme Vakfı 201
İnsanın Türeyişi 61, 62
İnsaniyet (Süreli Yayın) 219
İnsanlık Durumu 559
İoakim (Efes Mitropoliti) 47
İpek, Yasemin 326
İran 61, 78-80, 82, 221, 222, 238, 576, 577
İris Eşitlik Gözlem Grubu 182
İslâm 17, 60, 64, 67, 74, 113, 140, 216-218, 220-222, 224, 228, 230, 235, 239-241, 243-246, 249, 252, 257-260, 269, 315, 318, 334, 340, 341, 343, 345, 347-350, 352, 353, 422, 423, 464, 512, 540, 562, 575, 611, 644, 645, 706, 719
İslâm Konferansı Örgütü Kadın İlerlemesi Teşkilatı 464
İslâmcı 58, 189, 218, 221-225, 239, 240, 242-248, 250, 253, 262, 269, 272, 313, 318, 319, 321-327, 340, 350, 522, 523, 528, 541, 563, 565, 568, 570, 573, 575, 645, 653, 655, 676, 678
İslâmi değerler 58, 325, 346, 352
İslâmi feminizm 218, 220-223, 230, 233, 237, 242, 249, 260
İslâmiyet 17, 60, 82, 219, 238, 240, 242, 246, 247, 391, 422, 558, 706
İsmet Hakkı Hanım 18
İsrail 57
İstanbul Amargi Feminizm Tartışmaları 292, 296, 300, 301, 498
İstanbul Belediyesi 153, 155
İstanbul Feminist Kolektif, İFK 161, 182, 183, 474, 486
İstanbul Kadın Kuruluşları Birliği, İKKB 675
İstanbul LGBTİ Dayanışma Derneği 203
İstanbul Soroptimist Kulübü 315, 316
İstanbul Sözleşmesi 247, 328, 407, 456, 462, 463, 465, 475, 541, 572, 576, 577
İstanbul Türk Ocağı 314
İstanbul Üniversitesi 144, 151, 170, 203, 323, 646, 648-652, 657, 664-666
İstanbul Üniversitesi İstanbul Tıp Fakültesi 430
İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Merkezi 152
İstanbul Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi 152, 319
İsviçre Sendikalar Birliği, SGB 383
"Isyan-ı Nisvan" (Belgesel) 104, 109, 687, 692-696
İş, Sema Merve 543, 557
iş-aile dengesi 607, 608
işbölümü 56, 85, 88, 96-98, 105, 263, 288, 363, 364, 399, 606, 607, 609, 611, 681
iş-yaşam dengesi 598, 607
İşat, Ceren 639
İşçi Partisi (İngiltere) 390, 400, 403
İşigüzel, Şebnem 753, 759, 761, 764, 765
İşler, Mehmet H. 645
işyeri şiddeti 379, 381
İttihad ve Terakki Cemiyeti 52
İzdeş, Özge 587, 596, 607, 612
İzmir Çiğli Evka 2 Kadın Kültür Evi Derneği , ÇEKEV 476
İzmir Kadın Dayanışma Derneği 476
İzmir Siyah Pembe Üçgen 203

J

Jacobsen, Joyce P. 588
Jaggar, Alison M. 386
James, S. 602
Jaschok, M. 260
Jayawardena, Kumari 330
Jeanette Rankin Tugayı 306
Jeanne D'Arc 72
Jin (Süreli Yayın) 276, 292
Jin u Jiyan (Süreli Yayın) 214
jineoloji 290, 293-301, 544
Jineoloji Dergi (Süreli Yayın) 293, 296, 297, 301
Jineoloji Tartışmaları 299
Jingjun, S. 260
Jön Türk Devrimi 55, 390
Jujin (Süreli Yayın) 292, 414, 434, 543
Juliet, Mitchell 91, 104, 108, 387, 514, 684, 689, 690

K

K., Filiz 117, 122, 125
K., Gülseç 140, 481
KA-MER 475
Kabasakal, Arat 619
Kabaş, Sedef 656
Kaçan, Metin 140, 481
Kadak, Rümeysa 250
KaDeFe (Süreli Yayın) 319
KA.DER, Kadın Adayları Destekleme Derneği 93, 182, 387, 289, 400-404, 614, 615
Kader, Hande 163, 167
Kadıköy Özel Kız Koleji 144
Kadıköy'ün Romanı 351, 355, 721, 723, 724, 726
"Kadın, Aile ve Toplum Hizmetleri" 660
Kadın (Süreli Yayın) 27, 31, 67, 526
Kadın Adayları Destekleme ve Eğitme Derneği 404
Kadın Araştırmaları Bölüm ve Merkezleri 110
Kadın Bakanlığı 20, 132, 135, 150
kadın bakış açısı 155, 156, 185, 222, 247, 296, 401, 432, 435, 471, 472, 502, 505, 541, 740
Kadın Başımıza 628
Kadın Buluşmaları 230, 234, 308
Kadın Bülteni (Süreli Yayın) 84
kadın cinsiyeti 456, 475, 477, 478
Kadın Cinsiyetlerini Durduracağız Platformu 460
kadın cinselliği 146, 332, 432, 433, 436, 491
Kadın Çevresi Yayınları 16, 21, 110, 117, 118, 123, 142, 534, 683-685, 687-696, 698
Kadın Dayanışma Derneği 113, 152, 183, 501
Kadın Danışma Merkezi 182
Kadın Dayanışma Vakfı 179, 475, 516, 517, 638
kadın dayanışması 20, 108, 112, 234, 378, 379, 477, 483, 485, 512, 516, 518, 519, 599, 611, 701, 758, 761, 763
Kadın Dizisi Kitaplığı 104
Kadın Dostu Kentler Projesi 597, 625
kadın emeği 20, 21, 85, 87-94, 96-98, 128, 152, 183, 234, 371, 372, 375, 381, 383, 384, 406, 442, 463, 501, 502, 525, 551, 557, 559, 587-590, 592-594, 596, 599-604, 608, 609, 611, 612, 647, 660, 661, 676
Kadın Emeği Çalışan Feminist Akademisyenler, KEFA 594, 595, 600
Kadın Emeği Kolektifi 183
Kadın Emeği ve İstihdamı Girişimi, KEİG 406, 463, 502, 589, 593, 594, 599-601, 607, 609, 612
Kadın Emeği ve İstihdamı Toplantısı 594
Kadın Emeğini Araştırma Merkezi 152
Kadın Emeğini Değerlendirme Vakfı 676
kadın-erkek eşitliği 133, 152, 236, 238, 261, 262, 265-268, 270, 272, 277, 316, 317, 328, 375, 376, 387, 391, 393, 398-400, 402-404, 433, 461, 474, 475, 499, 506, 591, 614, 644, 681
Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu, KEFEK 402, 461, 633, 639
Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi 93, 152
Kadın Gazetesi (Süreli Yayın) 316, 341, 354
Kadın Haklarını Koruma Derneği 316, 672, 673
Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi 219, 388, 731
kadın hareketi 19, 20, 24-28, 33, 54, 58, 67, 68, 70, 71, 74, 76, 78-80, 82-85, 91, 100, 101, 107, 115, 117, 120, 121, 130, 131, 135, 137, 141, 143, 148, 149, 151-155, 166-168, 173, 176, 177, 182, 191, 193, 196, 209, 217, 219, 220, 223-225, 230, 232, 238-240, 243, 247, 249, 251, 254, 260, 272, 273-296, 300, 301, 303, 307-310, 313, 314, 317, 318, 323-326, 328-330, 362, 365, 367, 369, 371, 377, 378, 380, 391, 393, 397, 403, 411, 413, 420, 437, 451, 455, 458, 459, 500, 501, 503, 504, 508, 525, 529-532, 534, 543, 544, 546, 547, 554, 561, 562, 565, 566, 569, 572-574, 576, 578, 585, 589, 604, 618, 625, 626, 647, 648, 653, 655, 656, 663, 667, 668, 670-672, 674-676, 678-680, 682, 685, 686, 688, 690, 694, 698-700, 705, 712, 767, 780
kadın inkılâbı 64, 148, 387
kadın istihdamı 64, 87, 94, 95, 97, 466, 532, 589-591, 593, 594, 596, 599, 604, 606-609, 632
Kadın İstihdamı Zirvesi 594
Kadın Kapısı 201, 203
Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri 228
kadın kırımı 495, 496
Kadın Koalisyonu 233, 463, 614, 616, 621, 623-627, 637-639, 678
Kadın Komiteleri 304, 378
Kadın Konuk Evi 458
Kadın Kooperatifleri 182, 193, 196, 281, 452
kadın kotası 288, 329, 614
kadın kurtuluş hareketi 39, 85, 100, 125, 378, 384, 694, 696
Kadın Kurultayı 85, 97, 100, 122, 150, 157, 176, 612, 678, 696
Kadın Kültür Evi 152, 157, 321, 476
Kadın Kültür ve İletişim Vakfı 156, 180, 684
kadın meselesi 47, 51, 53, 54, 56, 62, 63, 165, 171, 173, 182, 275, 308, 314, 321, 328, 340, 346, 347, 350, 351, 353, 391, 544, 562, 632, 635, 652, 654, 674, 705, 706, 735, 766
kadın mücadelesi 24-26, 28, 31, 79, 84, 167, 191, 273, 274, 280, 282, 285, 286, 296, 303, 304, 310, 319, 373, 405, 533, 714, 781
Kadın Özgürlük Meclisi, KÖM 284
Kadın Partisi 329
Kadın Sığınakları ve Danışma/Dayanışma Merkezleri Kurultayı 176
"Kadın Sığınakları ve Da(ya)nışma Merkezleri Kurultayı" 470
"Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi" 180, 638, 649, 654, 657
Kadın Sorunları ve Statüsü Genel Müdürlüğü, KSGM 320, 458, 459, 466, 590, 601
kadın sorunu 16, 67, 100, 123, 144, 149, 176, 222, 223, 275, 298, 308, 335, 357, 362-368, 373, 374, 399, 543, 561, 573, 578, 589, 620, 628, 629, 645, 646, 655, 674, 704, 735, 736, 748, 764
Kadın Statüsü ve Sorunları Başkanlığı 115
Kadın Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü 152
Kadın Statüsü Genel Müdürlüğü, KSGM 324, 330, 459-461, 465, 471, 473, 601, 657
kadın şair 703, 710, 711
Kadın Şenliği 112, 120
kadın tarihi 17, 19, 24, 26, 139, 152, 153, 392, 648, 660
"Kadın ve Aile Araştırmaları" 660
Kadın ve Aile (Süreli Yayın) 240, 241
"Kadın ve Aile Sorunları" 660
Kadın ve Sosyal Hizmetlerden Sorumlu Devlet Bakanlığı 328
Kadın ve Sosyalizm (Süreli Yayın) 357, 364
kadın yazar 154, 239, 244, 255, 277, 340, 511-513, 699-707, 710-715, 717, 722, 726, 731, 735, 736, 739, 744, 752-755, 760, 761, 763, 765, 766
Kadın Yolu (Süreli Yayın) 78-81, 399
Kadın/İstanbul (Süreli Yayın) 18, 22
Kadın/Selanik (Süreli Yayın) 18, 22, 78, 79, 81, 82
kadının beyanı esastır 20, 380, 478-480, 483
Kadın'ın Gizlenmiş Tarihi 682
Kadına Karşı Ayrımcılığı Önleme Komitesi 681
Kadına Seçim Hakkının Verilmesi 388
Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi, KŞİKM 235, 236, 504, 518
Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması 462
Kadına Yönelik Şiddet ve Kadına Yönelik İşyeri Şiddeti Kampanyaları 378
Kadına Yönelik Şiddete Karşı Uluslararası Mücadele Günü 457
Kadınca (Süreli Yayın) 107, 118, 127, 129-137, 142, 147, 170, 430-438, 440, 500, 765
Kadıncık Ana 262, 267
Kadın-Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu, KEFEK 402, 461, 633, 639
Kadının Adı Yok 117, 135, 143, 145, 147, 170
Kadının Görünmeyen Emeği: Maddesel Bir Feminizm 21, 603
Kadının Hayatını Araştırma ve İnceleme Derneği 330
Kadının İnsan Hakları-Yeni Çözümler Derneği 179, 182, 183, 499, 677
Kadının İnsan Hakları Derneği 247

Kadının İnsan Hakları Eğitim Programı, KİHEP 681
Kadının Sesi (TV Programı) 185
Kadının Sosyal Hayatını Araştırma ve İnceleme Derneği 638
Kadının Sosyal Hayatını Tedvik Kurumu 315, 316, 672
Kadınlar Barış İçin Grevde, Women Strike for Peace, WSP 304, 305
Kadınlar Dayanışma Derneği 183, 316, 476, 672
Kadınlar Dilekçesi 112, 149
Kadınlar Dünyası (Süreli Yayın) 15, 18, 23, 30, 54, 66, 67, 70, 72-74, 78, 80, 81, 219, 277, 390, 391, 533, 561, 574, 686, 702, 713
Kadınlar Fırkası 26, 387, 403
Kadınlar Halk Fırkası KHF 220, 393, 398, 400, 670, 671, 767
Kadınlar İçin Acil Eylem Grubu 236
Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi, CEDAW 93, 182, 149, 233, 247, 320, 322, 323, 325, 455, 457, 463, 464, 466, 500, 501, 566, 591, 675, 678, 679
Kadınlara Yönelik Şiddet ve Ev İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi 456, 473, 572
Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslâmiyesi 67
Kadınların Bağımlılığı 388
kadınların kurtuluş hareketi 100
Kadınların Kurtuluşu (Süreli Yayın) 84
Kadınların Kurtuluşu Bildirgesi 86, 90, 122, 550, 696
Kadınların Oy Hakkı Toplulukları Ulusal Birliği, NUWSS 389, 403
kadınların özgürlüğü 149, 219, 611, 622, 625
Kadınların Özgürlüğü, Women's Liberation 149
kadınların özneleşmesi 383, 754
Kadınların Sesi (Süreli Yayın) 317, 366, 367, 369
Kadınların Sosyal ve Siyasal Birliği, WSPU 389, 390
Kadınların Zamanı 506
Kadınlarla Dayanışma Vakfı, KADAV 182, 183
Kadınlık (Süreli Yayın) 18, 23
kadınlık davası 509, 510, 668
Kadınlık Duruma 109, 684, 689, 690
kadınlık mefkûresi 399, 668
kadınlık yükü 335
kadınsılık 489-491, 494-496
Kadınsız İnkılap 19, 26
Kadıoğlu, Ayşe 387, 398, 403
Kağıtçıbaşı, Çiğdem 318, 645, 653
Kahraman, Emine R. 275
Kahtâs (Süreli Yayın) 84-91, 93, 97-101, 116, 123, 180, 430, 436, 438, 440, 442, 451, 501, 534-536, 546
Kalıcı Barış için Uluslararası Kadın Komitesi 304
Kali 682
KAMER 110, 179, 323, 517, 676
Kamilağaoğlu, Nevin 270, 272
kamusal alan 17, 28, 30, 33, 36, 38, 41, 43-45, 50-52, 79, 81, 112, 113, 123, 125, 130, 140, 148, 151, 162, 180, 185, 186, 191, 217, 219, 224, 230, 239, 240, 242-244, 253, 295, 256, 269, 277, 283, 310, 314, 324, 325, 331, 332, 335, 336, 339, 345, 348, 349, 351, 353, 360, 362, 371, 386-388, 392, 398, 403, 410, 442, 444, 449, 455-457, 463, 468, 469, 475, 490, 544, 549, 551, 554, 557, 561, 563, 565, 570, 573, 575, 588, 593, 597, 599, 628, 629, 647, 654, 670, 680, 699, 705, 710, 724, 730, 731, 735-737, 749, 754
kamusal sanat 785, 787
Kanada Ulusal Kadın Birliği, NAC 380
Kandemir Hacıhasanoğlu, Pınar 250
Kandiyoti, Deniz 60, 66, 218, 222, 259, 274, 275, 277, 318, 324, 332, 354, 387, 567, 576, 646, 648, 653, 654, 659, 741, 742, 749, 752, 753
Kanner, Efi 61
kanonik edebiyat 716, 723, 724, 727
KAOS GL 200, 202, 504, 518, 519, 542, 543, 546
kapitalist patriyarka 87, 124
kapitalizm 56, 85-87, 89, 92, 93, 101, 102, 123-125, 286, 294, 298, 362, 364, 371-373, 405, 406, 408, 419, 490, 494, 518, 534, 535, 538, 542, 554, 558, 602-606, 610, 611, 661, 702
Kaplan, Hilal 239
Kaplan, Leyla 314, 809
Kaptan, Seven 431
Kaptanoğlu, Cem 432
Kara Fatma 72, 77
Karaburun Jineoloji Atölyesi 294, 298
Karaca, Nihal Bengisu 220, 240
Karacahmet Sultan Derneği 269
Karaca-Bozkurt, Ö. 412
Karaçam Şengil, Mizyal 395, 397
Karadağ, Gamze 420
Karadeniz İsyandadır Platformu 409
Karadeniz Kadın Dayanışma Derneği 183
Karanlığın Günü 742, 743
Karaoğlu, Nuray 401, 402
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri 69, 575, 719
Karataş, Murat 477
Kardam, Filiz 322, 459, 601
Kardelen Kadın Evi 281
Karın Ağrısı (Süreli Yayın) 84
Kariye Kadın Şenliği 696
karma eğitim 668, 669-671, 680
Karol, Sevinç 319
Karşıyaka Kadın Danışma ve Dayanışma Merkezi 182
Kasaba (Dizi) 186
KASAİD, Kadının Sosyal Hayatını Araştırma ve İnceleme Derneği 316, 317, 638
KATAGİ 182
Kavaf, Selma 639
Kavak, Şeref 324
Kavuncu, Mualla Gülnaz 223, 226, 227, 242, 827
Kayabal, Mehmet 127
Kayacan, Gülay 525, 526
Kaygısız, P. 299
Kaylı, Erkan 169
Kayıp Şehir (Dizi) 187
Kayır, Arşaluys 430, 432, 436, 438
Kazete 183
Kâzım Nami 79, 81, 82
Kezerizade İkbal Hanım 562
Keçyan, Pözant 34
KEFA, Kadın Emeği Feminist Araştırmacılar Grubu 594, 595, 600
Kehaya, Kalliopi 45, 53
Kelly, Mary 783
Kemal, Orhan 733
Kemalizm 21, 140, 225, 244, 273, 282, 292, 313, 317, 318, 320, 321, 324, 329, 330, 355, 397, 648, 654, 656, 719, 727, 728
Kempson, Michelle 518
Kendine Ait Bir Oda 731, 763
Kendirci, Sema 638-640
Kensinger, Lorena 386
Kent Konseyi Kadın Meclisi 325, 634
Kerestecioğlu, Filiz 138, 140, 496
Kerime Nadir 766, 768, 769, 772
KESK'li Kadınlar 183
Keskesor 204
Keyder, Çağlar 409
Kezban 770
Khanzyan, Zenafet 39
Khanna, Ranjana 554
KHF Girişimi 670, 671
Kıbrıs Türk Kadın Platformu 476
Kıran Çinkılı, Sohmaz 250
Kıray, Mübeccel 653
Kırılan Ümitler 769
Kırk Yıl 766
Kırklar Cemi 267, 272
Kırmızı Çatkılı Kadınların Tarihi 366
Kırmızı Pelerinli Kent 758-760
Kırmızıgül, H. 297
Kısakürek, Necip Fazıl 340
Kışanak, Gülten 278-285, 287, 288
Kız Ana 262
kız çocuklarının eğitimi 59, 277, 326, 671, 678
kız kardeş 15, 52, 67, 79, 106, 108, 265, 268, 305, 306, 336, 513, 544, 660, 700, 704, 709, 763, 765
kız kardeşlik 107, 108, 165, 194, 195, 242, 305, 332, 519, 701, 760, 763
Kızılkoyun, F. 415
Kızıltuğ, Ayşegül 432
kızların okullaşması 667-669, 671, 675, 676
Kibele Kadın Kooperatifi 182
KİH-YÇ Derneği 677, 681
Kilikya Katliamı 40
Kim (Süreli Yayın) 127, 129, 135-137, 142, 145-147
Kimlikli Bedenler 781
Kimse Sormasa Ben Sorarım 173, 174
Kipseli (Süreli Yayın) 43
Kisner, Amber 555
kişisel olan politiktir 23, 112, 113, 152, 162, 167, 199, 271
kirlenedeleşme 149, 150, 155, 253, 256, 369, 371, 425, 496, 566
Klein, Janet 275, 292
Kleomenous-Aliberti, Sotiris 53
klitoris 181, 433-435, 438, 456
Kocabıçak, Ece 87, 407, 408
Koç, Esra 138
Koç, Handan 116, 125, 126, 142, 222, 431, 439
Koçak, Hakan 525, 526
Koçak, Şeyda 217
Koçali, Filiz 133, 135-138, 140, 142, 433, 436

Koçoğlu, Safa 250
Koçoğlu, Dicle 460, 473
Kolombiya Üniversitesi 357
Kongar, Ebru 596, 600, 609
Kongreya Jinên Azad/Özgür Kadınlar Kongresi, KJA 283, 284, 287
Konuş, Meryem 601, 689
Kore Cumhuriyeti 428
Korkman, Z. K. 416, 419
Korkmaz, Ali İsmail 175
Korsan Çıkmazı 731, 732
Korur Fincancı, Şebnem 88
Kowal, Donna M. 390, 400
Koyuncu-Lorasdağı, Berrin 666
Koza Kadın Derneği 476
Köker, Eser 144, 377, 652, 656
Kökmel, Özcan 128
Köksal, Duygu 58, 575
Köni, Hayrunnisa 88
Körükmez, L. 528
Köse, Elifhan 239, 409
köy boşaltma 280
"Kreş Hakkı Platformu" 607
Kristeva, Julia 506, 643, 764
Ktena-Leonidas, Emilia 44
Kubbealtı Akademi (Süreli Yayın) 341
Kubilay, Ç. 419
kuir 204, 489, 497, 519, 540, 557
Kulin, Ayşe 326
Kum Saatini İzlerken 656
Kumaş, Rahmi 317
Kur'an 60, 222, 224, 225, 229, 231, 237, 242, 243, 248, 252, 254, 256, 260, 269, 344, 352, 422, 423
Kur'anda Kadın İmgesi 260
Kuriş, Konca 224-230, 243, 254
Kurnaz, Şefika 390, 391, 669, 713
Kurtlar 733, 755, 756, 761, 764
kurumsallaşma 18, 122, 150-152, 155, 156, 284, 289, 297, 319, 443, 459, 517, 526, 545, 589, 597, 598, 600, 642-644, 648, 656-660, 665, 673-676, 678
Kuşdemir, Y. 414
Kutlar, Mithat 277
Kutluata, Zeynep 77, 323, 414
Kuyucu, Nisan 424
küçük grup 112, 149, 161, 518, 689, 695
Küçükçekmece Belediyesi Kadın Sığınmaevi (İstanbul) 476
kültür 45, 48, 125, 132, 155, 156, 160, 170, 180, 184, 195, 203, 243, 252, 286, 299, 316, 324, 331, 335, 339, 341, 342, 346-349, 358, 373, 405, 409, 432, 435, 477, 525, 540, 544, 552-554, 567, 568, 614, 644, 683, 687, 711, 766, 767, 778, 782
kültürel feminizm 500, 553
Kümbetoğlu, Belkıs 521, 523, 525, 529
Kür, Pınar 754
Kürdistan Teali Cemiyeti 275
küreselleşme 56, 140, 149, 172, 567, 674, 695
Kürt kadın hareketi 273-281, 283-286, 289-296, 300, 308, 309, 326, 380, 413, 451, 503, 530, 543, 544, 546-548, 554, 574, 601, 618, 625, 626, 676, 678
Kürt Kadın Teali Cemiyeti 276
Kürt Kadınlarıyla Dayanışma Vakfı (İstanbul) 476
Kürt Siyasetinin Mor Rengi 284
Kürt Sorunu 140, 170
Kürt Teali Nisvan Cemiyeti 275-277
kürtaj 20, 85, 115, 121, 129, 131, 132, 145, 146, 148, 175, 178, 182, 183, 204, 236, 242, 322, 383, 407, 411-413, 415-427, 433, 437, 456, 462, 467, 539, 540, 551, 572, 573, 578, 581, 653
Kürtaj Hakkı Platformu 417
Kynsilehto, Anitta 221
Kypseli (Süreli Yayın) 686, 700

L

L'Etat Juif 51
L'Egyptienne (Süreli Yayın) 80
La Doure, H. 219
La Fronde (Süreli Yayın) 59
Laborte, F. 219
Lady Aberdeen 38
Laguerre, Odette 220
laiklik 43, 140, 225, 313-316, 318, 319, 321, 322, 324-329, 349, 352, 649, 654, 662, 672, 675
Lamakh, Ella 572, 577
Lambda Erzurum 201
Lambdaİstanbul 200, 202, 203, 210, 504
Lamia Refik 396
Latife Bekir 314, 396, 397, 400, 767
Le Fennec 682
le Guin, Ursula 624, 765
le Pen, Marie 569
Lears, Martha Winman 506, 507
Leblebicioğlu, Bozkurt 528
Legato 201
Lehmann, U. C. 254
Leman (Süreli Yayın) 481
Leondias, Sapfo 44, 45, 54
Lerner, Gerda 165
Letherby, G. 521, 522
Levayih-i Hayat 704, 709, 713, 714
Lewis, Bernard 246
lezbiyen 85, 175, 182, 202, 203, 205, 209-213, 439, 519, 532, 542, 548
LGBTİ+ 20, 85, 137, 182, 198, 199, 201-205, 208, 210, 211, 214, 270, 292, 325, 420, 435, 437, 441, 443, 451, 452, 456, 475, 478, 515, 516, 532, 539, 546, 567, 570-574, 577, 622, 625, 626, 632-637, 639, 657, 661, 678-680
LGBTİ+ Onur Yürüyüşü 204
liberal feminizm 164, 296, 386-388, 390, 398-401, 403, 404
Lindsley, German 373
Lister, Ruth 576
Loomba, A. 245
Lordoğlu, Kuvvet 601
Lowndes, Mary 509
Löker, Koray 181
Lugones, Maria 291, 514, 516

M

maarif 30, 58, 60, 63, 238, 668-670
Maarif Nezareti 238, 669
Maarif-i Umumiye Nizamnamesi 67, 669
Macar Osman Paşa 700
Madam Curie 18
Madame Bovary 729
Madame Garrus 33
maddeci feminizm 116, 122-126, 495, 604
maddeci tahlil 125
maddecilik 124
Maden-İş Dergisi (Süreli Yayın) 375
Madran, Burçak 527
maduniyet 244
Mağden, Perihan 172
mağdur suçlayıcılık 480
Mahasin (Süreli Yayın) 18, 23, 67
Mahmud Sadık Bey 561
Majbadi, Afsaneh 260
Makbel'in Gâncesi 172
Makbule Leman 17, 700, 701, 714
makro ekonomi 598, 600
Maksudyan, Nazan 47
Malumat (Süreli Yayın) 702, 706
manipülasyon 69, 444, 480, 487
Mankelaar, Purnima 187
mansplaining 480
Marie Claire (Süreli Yayın) 170
Mark, Hayganuş 19, 33, 39, 52, 686
Marksist feminizm 123
Marksizm 16, 105, 123-125, 201, 217, 364, 366, 368, 535, 577, 611, 691
Marksizmle Feminizmin Mutsuz Evliliği 217
Mars, Veronica 192
Martı (Süreli Yayın) 84
Marx, Karl 16, 105, 124, 493, 520, 535, 723
Masculinities (Süreli Yayın) 527
Masis, Ağrı Dağı (Süreli Yayın) 34
Mavi Kalem Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği 678
May, Rollo 756, 759
Maynard, M. 521, 643
McClintock, Anne 65
McDanell, C. 253
McDowell, Linda 498, 605, 610
McGowan, Rose 381
Meclis-i Mebusan 391
Medeni Kanun 19, 93, 112, 113, 131, 132, 145, 146, 175, 262, 314, 317, 347, 353, 354, 358, 393, 402, 415, 431, 459, 510, 533, 538, 563, 566, 573, 590, 653, 654, 675, 773, 774
medenileşme 57, 59, 67, 737
medeniyet 57, 59, 60, 63, 71, 218, 220, 339, 350, 352, 494, 705, 706, 720, 726, 729
"#MeToo" Kampanyası 381, 484, 485, 487
Megalo İdea 49
Mehasin (Süreli Yayın) 63
Mehmed Zihni Efendi 238
Mehmet Dede 263
Mehpare Osman 702
Meir, Golda 569
Mektep Müzesi (Süreli Yayın) 508
Mektup Aşkları 743
Mektup ve Bizim Aile (Süreli Yayın) 240
Melandinu, Hariklia 54
Melkonyan, Srpuhi 39
Menemenlizade Edhem 394
Menteş, Murat 174
Meram 704, 707
Meriç, Nevin 258
Meriç, Nezihe 731-733, 737
Meringolo, A. 254
Mernissi, Fatima 221
Mersin Bağımsız Kadın Derneği 224-227, 475, 476
Mersin Kadın Platformu 224

Mersin Kadınlar Derneği 369
Mert, Nuray 352
Meryem, Hatice 753, 763-765
meslek hayatı 60, 61, 63, 64, 351, 656, 709
Meşâhiru'n-Nisa 238
Meşveret (Süreli Yayın) 700
metres kadın 753, 755
Mısır Feminist Birliği 80
Mısır Kadın Hareketleri 81
Mısıroğlu, Mehlika 232
Michel, Andree 15, 216, 684, 689
Middle East Studies 218
Mignolo, Walter 297
militarizm 68, 85, 121, 137, 195, 306, 307, 309, 311, 328, 502, 553, 554, 556, 611, 661, 783
Mihri 669, 780, 781, 787
milli ahlak 64, 720
Milli Eğitim Bakanlığı 88, 322, 354, 460, 466, 571, 671
Milli Güvenlik Kurulu, MGK 134, 250, 413, 677
milli karakter 720
Milli Mecmua (Süreli Yayın) 341
Milli Nizam Partisi 317
Milli Savunma Bakanlığı 115
Milli Selâmet Partisi 231, 317
milli vicdan 63
Milliyet (Süreli Yayın) 146, 208
Milliyet Pazar (Süreli Yayın) 526
Milliyetçi Hareket Partisi, MHP 334, 338, 613-615, 619, 640
milliyetçilik 21, 44, 45, 54, 65, 68, 78, 79, 85, 244, 274, 314, 315, 331, 333, 334, 340, 411, 413, 494, 509, 517, 518, 661, 703, 719, 725, 727, 729
Mimarlar Derneği 112
Minerva (Süreli Yayın) 84
Miralay Pertev Bey 343
Misciagno, Patricia 166
Mitchel, Juliet 91, 104, 108, 387, 514, 684, 689, 690
Miyatsıyal İngerutyun (Birleşik Cemiyet) 39
mobbing 164, 380, 596
moda 17, 36, 54, 57, 67, 78, 107, 130, 139, 147, 165, 220, 241, 439, 527, 591, 716, 721, 724, 740, 757
modern 34, 56-58, 61, 65, 71, 76, 143, 148, 165, 181, 187, 208, 218, 221, 231, 238, 240, 242, 245, 249, 253, 255, 260, 268, 275, 276, 283, 293, 298, 300, 315, 319, 326, 331, 340, 342-346, 350, 351, 353, 358, 359, 392, 393, 399, 422, 438, 473, 482, 490, 491, 493-495, 497, 530, 532, 546, 558, 560, 563-565, 614, 648, 653, 654, 672, 681, 688, 696, 699, 701, 710, 711, 715, 716, 718-722, 724, 727-730, 738, 743, 749, 767, 769, 773, 780-782, 784
modernizm 68, 78, 243, 244, 246, 249, 359, 754, 760
modernleşme 19, 43, 48, 59, 65, 67, 70, 78, 80, 148, 165, 218, 219, 239, 242, 244, 246, 262, 274, 275, 314-317, 319, 325, 329, 330, 335, 340, 342, 344, 346, 350, 352, 353, 362, 387, 423, 498, 508, 509, 532, 560, 561, 563-566, 574, 575, 644-649, 651-654, 656, 662, 668, 672, 705, 706, 717, 720, 726-728, 732, 736, 741, 749, 750, 753
modernlik 56, 58, 65, 176, 187, 188, 222, 236, 488-495, 497, 498, 557, 716-720, 722, 723, 727, 729
Mojsb, Shahrzad 222
Molyneux, Maxine 325
Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı 93, 152, 179, 182, 470, 476, 516, 517, 648
Mor Dayanışma 84, 518, 519
"Mor Ekonomi Modeli" 597
Mor İğne Kampanyası 84, 100, 412, 469, 696
Mor Salkım Kadın Dayanışma Derneği 476
Mora, Şaziye 142
Muallim Naci 766
Muazzez Tahsin Berkand 766, 768-773
Muğla Emek Benim Kadın Derneği 476
Muhadderât (Süreli Yayın) 78
muhafazakâr 21, 54, 56, 58, 62, 65, 85, 94, 132, 135, 169, 189-191, 216, 217, 219, 222, 225, 233, 246, 248, 249, 287, 288, 304, 315, 339-345, 347, 350-355, 360, 390, 403, 416, 419, 425, 436, 440, 443, 446, 464-466, 484, 531, 538, 546, 568, 571-573, 576, 577, 615, 618, 619, 658-661, 663-665, 667, 672, 676, 678, 680, 719, 721, 753
Muhafazakârlığa Karşı Feminizm 222
muharebe 64, 67
Mutnar 762, 765
Mungan, Murathan 481
musahiplik 264, 268
Musevi 51, 61, 512, 524, 561
Muş Kadın Çatısı Derneği 680
Muş Kadın Derneği 680
Mutfak Cadıları 604
Mutlu, Yüksel 639
Mutluer, Nil 267, 270-272, 313, 565, 575, 661
Müdafaa-i Hukuk-i Nisvân Cemiyeti 54, 67, 219, 391, 668, 702
Müfide Ferid 220, 316
Mükerrem Belkıs 15, 30, 66, 219, 562
Mülkiyeliler Birliği Kadın Grubu 112, 638
Müller, Jerry Z. 340
Münire Mesud 67
Müslüman feminizm 121, 329
Müslüman Kadın Hareketi 54, 224, 230, 530, 699
Müslüman kadın kimliği 58, 224
Müslümanoğlu, Lütfiye 250

N

Naciye Harum 66
Nagel, J. 331-333
Nairn, Tom 65
Najmabadi, Afsaneh 61, 331, 332, 498
Nalbant, Hacer 433
Namagarni Ar Internasser Hayuhis, Okur-sever Ermeni Kadınına Mektuplar 39
namus 30, 36, 37, 57, 66, 67, 140, 141, 144, 188, 195, 279, 287, 331-333, 416, 432, 438, 456, 459, 460, 466, 472-474, 478, 519, 535, 537, 543, 544, 560, 568, 571, 582, 647, 648, 703, 710, 716, 717, 721, 723, 725-728, 732, 737, 753, 770
namus cinayeti 140, 195, 454, 472, 474
Nâzım Hikmet 361, 754
Nazmi, Sabiha 356
Nebile Aktif 66
Necile Tevfik 396
Necmettin Sadık 63-65, 67
Nedret 712, 714
Negatif (Süreli Yayın) 135
neoliberalizm 85, 94, 195, 325, 419, 581, 679, 729
Neologos (Süreli Yayın) 46
Neriman Hikmet 365
New York School of Social Work, Sosyal İş Mektebi 357
Neyi Bilelim Nasıl Anlatalım 433
Nezihe Muhiddin 19, 74, 83, 220, 314, 387, 391-400, 403, 404, 566, 668, 670, 671, 702, 727, 729, 730, 767
Ni Una Menos 495-497, 572
Nietzsche 490, 723
Nigâr bint-i Osman 52, 54
Nigâr Hanım 17, 142, 700, 703, 711, 714
Nimet Cemil 575, 702
nisvân 24, 28, 29, 57, 60, 81, 390
nisvân-ı islâm 66
Nişanyan, Sevan 485
Nochlin, Linsa 781, 787
Noir, Gülsan, 197, 206, 209, 213, 215, 519
Nokta (Süreli Yayın) 115, 169, 170, 171, 223, 238, 432, 440
Notz, Gisela 382
Novamed Grevi 20, 378, 612
NOW, National Organization of Women 506
Nöro-Psikiyatri Arşivi (Süreli Yayın) 432
Nuroğlu, Fevziye 231
Nussbaum, Martha 386
Nüfus Planlaması Kanunu 415, 425
nüfus politikaları 323, 411, 412, 414, 416, 420, 422, 423, 425, 427, 560, 590, 591
nüfus siyaseti 57

O

O'Neills, George 445
O'Neills, Nenas 445
O'Reilly, Andrea 553, 555
Oakley, Ann 386, 387, 514, 642
ODTÜ 24, 111, 463, 572, 648, 655-657, 665, 666
Of Woman Born 549
Offen, Karen 64
Ohnet, George 704
Okan, Nimet 266, 272
Okmeydanı Atölye MorKağıt 182
Okuducu, Güldal 327
On İki Hizmet 262, 263
Onur Haftası Kadın ve Transgender Komisyonu 203
Or. Alis (Bayan Alis) 34, 41
orgazm 91, 107, 146, 433, 435-437, 439, 442, 444
ortak dil 52
Orpheus 775-779
Ortaç, Yusuf Ziya 711
Ortner, Sherry 339

Oryortatis Miutyun, Genç Kadınlar Birliği 40
Oscar, Frieda 238
Oshay, Ülgen 601
Osmanoğlu, Hülya 95, 126, 273
Osmanlı aydınları 58, 62
Osmanlı feminizmi 53, 58, 238, 314, 561, 713
Osmanlı Kadın Dergileri 115
Osmanlı kadın hareketi 58, 67, 81, 91, 219, 221, 223, 238, 273, 274, 277, 391, 508, 532, 565, 653, 667, 688, 694, 698, 699, 705, 712
Osmanlı Kadın Hareketi 17, 26, 508, 705
Osmanlı kadınları 17-19, 23-25, 31, 60-62, 66, 67, 216, 218, 219, 249, 348, 533, 561, 562, 668, 670, 694
Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi 17, 23, 508
Osmanlı matbuatı 60, 62
Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti 54, 67, 219, 391, 688, 702
"Osmanlı Türk Hanımları Esirgeme Derneği" 668
Osmanlı-Türk Müslüman kadın edebiyatı 699
Our Bodies, Ourselves, Bedenimiz ve Biz veya Bedenimiz Biziz 412, 420
Ovadia, Stella 104, 105, 109, 124, 125, 138, 371, 433, 435, 437, 438, 688, 689, 691, 692, 695, 696
oy hakkı 303, 304, 306, 388-391, 397, 398, 400, 401, 403, 509, 562
oy hakkı mücadelesi 56, 62, 311, 391, 400, 402, 403, 506
Oytsy, Makbel 173

Ö

Öcalan, Abdullah 294, 296, 544
ÖDP'li Kadınlar 183
Ökten, Hümeyra 231
Ölmeye Yatmak 731, 736, 752
Ölü Erkek Kuşlar 756, 757
Önal, Cemal Zeki 424
Öncü, Ayşe 424
Öngel, Mehmet M., 424
Örtülü Kimlik 242, 522, 523, 528
ötekilik 731, 745
Öz, Çilem 270, 272
Özakın, Ülkü 193, 516
Özar, Şemsa 587, 594, 598, 601
Özbay, Cenk 584
Özbay, Ferhunde 318, 589-594, 601, 663
Özcan, Rabia 409
Özcan, Yasemin 783
Özcan, Yaşar 477
Özçelik, Meditha 365
Özdemir, Özge 193
Özdemir, Şemsinur 231
Özdilek, Oya 136, 137
Özdinç, Bişenk 638
Özek, Çetin 128
özel alan 44, 51, 71, 72, 81, 99, 119, 123, 125, 128, 138, 140, 141, 150, 151, 185, 217, 218, 277, 310, 319, 322, 331, 332, 339, 340, 346, 351, 353, 354, 387, 393, 403, 411, 442, 454, 468, 509, 536, 549, 560, 564, 565, 569, 646, 647, 654, 655, 661, 667, 703, 705, 724, 728, 729, 736, 754
özel mülkiyet 124, 419, 542
özel olan politiktir 647, 692, 119, 131, 281, 361, 425, 441, 451, 456, 468, 484
özerklik 323, 417, 418, 469, 643, 658, 760
Özgür Gündem (Süreli Yayın) 280
özgür kadın/"özgür kız" 363, 711, 753, 756-758, 760, 762, 764
Özgür, Necla 365
özgürleşme 33, 38, 40, 41, 191, 351, 387, 545, 564, 578, 579, 628, 655, 667, 680, 699, 712, 756, 760, 779
özgürlük 18, 23, 26, 47, 50, 51, 58, 61, 67, 93, 105, 121, 128, 131, 132, 135, 137, 138, 141, 144, 148, 149, 156, 169, 170, 191, 193, 194, 209, 210, 217, 219, 223, 224, 236, 242, 287, 249, 271, 281, 282, 284, 294, 296, 303, 304, 309, 310, 311, 318, 322, 323, 329, 330, 334, 352, 362, 367, 372, 388, 395, 399, 437-440, 442, 445, 447, 449, 452, 491, 492, 498, 514, 516, 519, 527, 528, 539, 545, 550, 554, 573, 574, 580, 608, 611, 621, 622, 624-627, 631-633, 636, 637, 662, 682, 683, 687, 699, 742, 743, 745, 746, 752-757, 760-762, 765, 768, 770, 773, 786
Özgürlük Sosyolojisi 294
Özgürlük ve Dayanışma Partisi, ÖDP 483, 527, 603
Özgüven, Fergül 638
Özkan-Kerestecioğlu, İnci 273, 274, 660, 662
Özkaya, Günseli 317, 510
Özkazanç, Alev 439, 461, 462, 485, 660, 661
Özkök, Ertuğrul 171
Özkurt, Dijan 182
Özlen, Füsun 126, 138
Özlen, Gül 126
Özlü, Tezer 510, 731, 743, 747, 750-752
Özmen, Hüseyin 477
özne 18, 20, 21, 24, 43, 57, 65, 71, 100-102, 162, 163, 173, 185, 205-211, 214, 242, 253, 270, 271, 273, 274, 280, 282, 285, 287, 289, 291, 292, 298, 307, 326, 331, 334, 335, 340, 351, 353, 383, 399, 410, 418, 420, 424, 426, 437, 442, 478, 479, 482, 483, 485, 490, 494-496, 498, 502, 504, 511, 515, 530, 544, 553-555, 563, 566, 568, 579, 580, 582-584, 635, 645, 646, 648, 657, 661, 662, 667, 711, 734-736, 742-745, 748, 752, 754, 777, 779, 782, 785, 787
öznellik 58, 59, 143, 144, 185-187, 208, 332-334, 447, 450, 488, 491, 492, 495, 496, 553, 557, 583, 584, 609, 698, 715, 779, 780
Özsökmenler, Yurdusev 281
Öztürk, Cemil 711
Öztürk, Rabia 407
Öztürk, Sedef 223, 224
Özyeğin, Gül 609, 660

P

Pamuk, Orhan 754
Parampara 147
Paris Komünü 44
Paris, Jale 717, 731, 754, 758-760
Parnassos (Süreli Yayın) 46
Parren, Kallirroi 46, 47, 53
Pateman, Carole 331, 339, 399, 560
patriyarka 18, 30, 85-87, 92, 93, 123-125, 161, 184, 186, 217, 259, 284, 285, 305, 372, 376, 438, 441, 443, 450, 452, 477-481, 486, 488, 490, 494, 495, 515, 516, 519, 531, 546, 549, 550, 554, 579, 580, 582-584, 588, 594, 600, 604, 678, 692, 710, 779
patriyarkal kapitalizm 85, 87, 124, 405, 406, 408, 419, 538, 554
patriyarkal sömürü 125
Paul, Alice 390, 400
Payel Kuşağı 118
Payel Yayınları 118, 682, 683
Paynter, November 783
Pazartesi (Süreli Yayın) 116, 125, 133, 138-142, 147, 171, 179, 180, 214, 221, 226-229, 383, 430, 434, 435, 439, 440, 442, 443, 452, 481, 501, 516, 536-538, 544-547, 603, 684
Pekin Konferansı 140, 455, 458
Pembe Hayat Kuirfest Film Festivali 204
Pembe Hayat LGBTİ Dayanışma Derneği 202
Pencere Yayınları 683
Penny, Laurie 166
Perşembe Grubu 111, 113-115
Pertev Bey ve İki Kızı 348, 349
Pertev Bey ve Torunları 343, 348
Pertev Bey'in Üç Kızı 343, 348
Pervan, Muazzez 366, 367
Petrol-İş Kadın Dergisi (Süreli Yayın) 377, 378
Phillips, Anne 386, 400
Pınar, Zeynep 435, 439
Pini, B. 522
Pir Sultan Abdal Kültür Derneği 269
PJKK, Kürdistan İşçi Kadın Partisi 285
PKK 278, 284, 285, 291, 323
Plant, Sadie 160
Platform Deri-İş, Deriteks 378
Platon 422, 576
Platon'a Rağmen 493
Plaza de Mayo Anneleri 307, 554, 576
Plumwood, Val 405
Polar, Sema 686
politik İslâm 140
politikleşme 140, 141, 173, 280, 285, 300, 305, 442, 665, 677
Pollock, Griselda 779, 780, 782, 785
popüler feminizm 145
popüler roman 720-722, 724, 728-730, 773
popülersöylem 142
Poyraz, Bedriye 266, 267
praksis 105, 166, 177, 641, 665
Prezelli, L., 515, 516, 519
Prevezyotu, Kornilia 46, 47, 51, 54
pro-feminist 218, 579, 582
Probyn, Elspeth 754
proje feminizmi 19, 20, 150, 662
Pupo, N. 605
Pur, Necla 601, 612
Purvis, June 390
Pusathoğlu, Gülseren 364

Q

Qu- est-ce que le féminisme? 220
queer 20, 198, 203, 209, 212, 214, 313, 441, 450, 485, 504, 519, 548, 580, 582, 584, 643, 657, 692, 764, 765
queer feminizm 209, 211

R

Radar 203
Radikal / Maddeci / Devrimci kadınlar 124
radikal feminist 119, 126, 142, 306, 357, 454, 531, 534, 535, 545, 644
radikal feminizm 123, 125, 319
Radwey, Janice 768
Raife Binnaz 703
Ramazanoğlu, Sema 639
Ramazanoğlu, Yıldız 223, 227, 242, 255
Rane, H. 254
Rasime Hanım 66
Rau, Johannes, Rau Baba 174
Razavi, Shahra 325
Reçel Blog 179, 180, 235, 236, 243, 251, 504, 540-542, 546, 558
Refah Partisi, RP 140, 248, 321, 322, 324
Refet 704, 706, 709
reform 43, 49, 57, 58, 78, 81, 132, 146, 152, 218, 228, 260, 268, 273, 314, 316, 318, 324, 387, 388, 397, 399, 414, 415, 423, 456, 533, 562, 563, 566, 645, 646, 654, 668, 688, 698, 780
Reform, Μεταρρύθμιση (Süreli Yayın) 49
reformcu 57, 65, 67, 397, 399
Reilly, Maura 781
Renfrew, Colin 252
Resimli Ay (Süreli Yaym) 356, 358, 359, 361
Resimli Hafta, Resimli Perşembe (Süreli Yaym) 356, 358, 359
Resimli İstanbul Haftası (Süreli Yayın) 341
Rexroat, L. 167, 168
rıza 75, 247, 248, 264, 265, 268, 329, 335, 425, 436, 442, 479
Rıza Nur 393
Rich, Adrienne 549, 550, 552, 553, 555-557, 778
Ritter Beard, Mary 154
Rofel, Lisa 187
Roman Gibi 356, 358
romans 734
Roosevelt, Eleanor 506
Rosezelle, Pat A., 514
Ross, L. 420, 421
Rowbotham, Sheila 373
Rowe, Victoria 61
Roy, Srilla 685
Royal, Ségolène 90
Roza (Süreli Yaym) 214, 292, 414, 434, 543, 686
RTÜK 189
Ruddick, Sara 553, 554, 556
Ruhsan Nevvare 703, 714
Rum 43-49, 51, 53-55, 61, 274, 307, 561, 686, 699, 700
Rum Patrikhanesi 44
Ruskin College 148

S

Saadet Güneşi 770, 772
Saat, Mesiha 113, 114
Sabah (Süreli Yayın) 63, 341, 704
Sabuncuoğlu Şerefeddin 423
Sadık, Necmettin 63-65, 67
Sadiye Vefik 703
Safa, Peyami 340, 721
Safiye Ali 424
Safiye Erol 340, 349, 721
Safiye Hanım 63
Sağlam, Güliz 305, 309, 479
Sağlık Bakanlığı 178, 425, 460
Sagol, Berksy 410
Saksanber, Ayşe 114, 239, 657
Salime Servet Seyfi 703
Salman, Ferzy 639
salon bebekleri 773
Saluk, Seda 413, 414
Samanyolu 769
Samarcidis, Efrosini 700
Samarcidu, Evfrosini 43
sanat piyasası 782, 785
Sancar, Selime 232
Sancar, Serpil 150, 240, 269, 315-317, 330, 340, 377, 457, 459, 526, 529, 638-640, 646, 652-655, 658, 660, 661, 666, 672, 676
Sandalcı, Defne 125
Sarıbay, Ali Yaşar 246
Sarıca, Ülkü 94
Sarıgül, Eda 161
Sarıtaş, Ezgi 163, 316
Sartre, Jean Paul 689, 776, 777
Saruhan, Şanal 182, 638, 640
Savaşar, İskender 433
Savran, Gülnur 104, 110, 126, 138, 140, 142, 371, 416, 433, 439, 440, 443, 451, 494, 497, 498, 603, 604, 661, 683, 689
Saygın, Işılay 173
Sayılan, Fevziye 111, 667
Sayhan, Türkan 666
Scalon, P. D. 418
Schimmer, Rosika 154
Scott, David 497
Scruton, Roger 345
SDP'li Kadınlar 183
seçme ve seçilme hakkı 80, 219, 262, 273, 327, 362, 395, 397, 767
Seedat, Fatema 221, 222
Sefalet 701
Segal, Lynne 115
Segutno, Stephanie 588
seks 127, 136, 165, 169, 205, 210, 326, 433-440, 444, 446, 452, 453, 485
Seks Dünyamız (Süreli Yayın) 127
seks işçiliği 85, 100, 167, 169, 173, 182, 199-201, 203, 205, 207, 437, 438, 440, 469, 632
Selek, Pınar 193, 194, 536, 556
Selen, Nuriye 354
Selim Beg, Memduh 276, 292
SELİS Kadın Derneği 680
Selma Rıza 700-702, 707-710
Semih, Sema 198, 203, 209, 210
Sendikal Güç Birliği Platformu Kadın Koordinasyonu, SGBPKK 183, 378
sendikaların feminizasyonu 381, 382, 384
Semiha (Rauf) Sami Movah 396
Senotier, D. 219
Serap Ezgü ile Biz Bize (TV Programı) 185
Serdaroğlu, Ufuk 588, 593
sermaye 56, 84, 89, 96, 97, 101, 123, 244, 274, 309, 323, 359, 489, 490, 492, 493, 535, 538, 544, 567, 587, 602-604, 606, 610, 611, 616, 682-684, 782, 784, 785
Sertel, Sabiha 356-361, 398, 562, 566, 708, 710
Sertel, Yıldız 356, 359-361
Sertel, Zekeriya 356-358, 360, 361, 562
Serter, Nur 327
Servet-i Fünun (Süreli Yayın) 702
sevişme 98, 430, 431, 433-435, 439, 442, 444, 480, 725, 747
Sevmek Korkusu 771
Seyhun, Necla 130
SFK Kadın Emeği Grubu 96
Shakespeare, William 763
Shakry, Omnia 61
Shere Hite Raporu 433
Sherkat, Shahla 221
Shirkat Gah 682
Shissler, A. Holly 358-360
Sıcak Yuva Masalı 648
Sığınaklar Kurultayı 326, 678
Sıla (Dizi) 186, 187
sınırötesi feminizm 697
Sır İçinde Sır Olanlar 266, 272
Simavi, Erol 127, 733
Simic, Zora 641
Simmel, Georg 492
Sincan Toplum Merkezini Koruma ve Geliştirme Derneği 182
Sinekli Bakkal 718, 721
Sirman, Nükhet 112, 114, 184, 192, 193, 300, 302, 331, 459, 469, 498, 536, 559, 647, 648, 661, 718, 722, 725
sistem dışı feminizm 85, 100-102, 319, 321, 324, 328, 330, 537
Sisters in Islam 222
siyah feministler 411, 552, 559
Siyahlı Eylem 307
siyasal İslâm 140, 165, 318, 319, 321
siyasal temsil 263, 400, 404, 443, 624-626, 629, 672
Siyaset Meydanı (TV Programı) 185
siyasi haklar 64, 66, 220, 314, 532, 563
Snyder, Claire 518
Soileau Kızıldağ, Dilek 263
Sokak (Süreli Yayın) 110
Solinger, R. 420, 421
Solifrank, Cornelia 161
Somay, Bülent 767
Somersan, Semra 438
Somut (Süreli Yayın) 93, 104, 105, 107-109, 117, 142, 214, 371, 430, 437, 442, 515, 534, 691, 692, 694
Son Havadis (Süreli Yayın) 341
Sonsuz Gece 770, 771
SOS Merkezleri 120
Sosyal Darwinizm 62, 64
Sosyal Demokrat Halkçı Parti, SHP 150, 156
sosyal hayat 28, 29, 127, 130, 244, 255, 399, 486
Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu, SHÇEK 458, 470, 681

Sosyal Kalkınma ve Cinsiyet Eşitliği Politikaları Merkezi, SOGEP 582
sosyal medya 137, 158, 161-164, 168, 172, 178-182, 184, 198, 235, 328, 381, 402, 444, 475, 478, 483-486, 515, 518, 519, 581, 638, 692
sosyal politika 20, 96, 194, 204, 286, 502, 536, 587, 594, 599, 602, 605-608, 610, 666
Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası, SSGSS 95, 96, 599
Sosyalist Feminist Kaktüs (Süreli Yayın) 84, 87, 142, 442, 515, 516, 534, 545
Sosyalist Feminist Kolektif, SFK 85, 183, 290, 301, 421, 443, 451, 533, 538, 541, 558, 604, 605, 678
sosyalist feminizm/feministler 84-86, 96, 97, 99, 101, 102, 116, 117, 122, 123, 209, 222, 223, 319, 357, 358, 373, 386, 451, 501, 530, 531, 534, 545, 603, 604
Sosyalist Kadın Meclisleri 183, 604
Sosyalist Parti'li Kadınlar 183
sosyalist realizm 738, 739, 742, 744
Sosyal-İş 379
sosyalizm 15, 45, 48, 101, 102, 123, 148, 149, 321, 330, 357-359, 362-364, 528, 729, 739, 744, 745
Sousbois, Felix 443, 449
Soygazi, Hale 434
Soysal, Sevgi 370, 510, 731, 734, 735, 746-751, 753
Söğüt, Mine 765
sömürgeleştirme 299, 489
sömürü / sömürge 18, 56,67, 78, 79, 86, 91, 97, 117, 118, 119, 123, 125, 126, 147, 176, 222, 223, 244, 226, 235, 241, 271, 286, 287, 293, 294, 297-301, 319, 351, 357, 367, 368, 372, 375, 376, 381, 405, 406, 408, 454, 489, 490, 494, 496, 497, 530, 531, 534, 535, 549, 550, 554, 558, 559, 579, 582, 584, 602-604, 608, 610, 614, 710, 766, 777, 779, 783
Sönmez, Berrin 243
Sönmez, Fatma 280
Sözen, Nurettin 153
sözlü tarih 214, 364, 368, 522, 524-528
Spelman, Elizabeth 291
Spencer, Dale 216
Spierings, N., 524
SpoD 204
Stacey, Jackie 644
Stanton, Elizabeth Cady 388, 390, 403
STGM 233
Stockfisch, Christina 382
Stone Butch Blues 198
Stone, Lucy 475
stratejik plan 597, 599, 632
Stuart Mill, John 386, 388, 574
Studies in the Maternal (Süreli Yayın) 555, 559
Suat Derviş 365, 566, 576, 712, 714, 722-726, 728, 729, 773
Surp Khaç Okulu 33
SusmaBitsin Platformu 487
süfrajet hareket 15, 109, 303, 311, 387, 388, 390, 391, 398, 653
süfrajet(ler) 18, 38, 59, 62, 72, 154, 389-391, 398, 400, 403, 506
Süleymanova, Fahru'l-Benat 238
Sümbaş, Ahu 613
Sünni 234, 262, 266, 268, 269, 315, 324, 328, 423
Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri, SHK 462
Swerdlow, Amy 305, 306

Şadırvan (Süreli Yayın) 341
Şafak 370, 731, 736, 748-751
Şahin Kaya, Şehriban 266
Şahin, Edibe 270
Şahin, Fatma 639
Şahin, Mustafa 601, 639
Şahin, Nilüfer 298
Şahin-Mencütek, Zeynep 288
Şahkulu Sultan Vakfı 269
Şair Nigar 700-702, 710-714
şark 27, 28, 344
Şefkat Dernekleri 561
Şefkatli Tuksal, Hidayet 217, 228, 243, 249, 260
Şeker, Berfu 504
Şen, Besime 525
Şendeniz, Özlem 409
Şenlikoğlu, Emine 228
Şenol Cantek, Funda 179, 180
Şenol, Nevin 638
Şentürk, Dilek 452
şeriat 60, 67, 137, 243, 320, 321, 563, 575, 677, 706
"Şeriata Karşı Kadın Yürüyüşü" 677, 321
Şermende 702, 713

Ş

şiddet 20, 21, 38, 44, 54, 68, 74, 75, 85, 87, 91, 98, 107, 109, 112, 115, 119, 121, 122, 125, 129, 131, 135, 137, 146, 147, 168-170, 174-176, 182-185, 188, 191, 195, 209-213, 217, 222, 225-227, 234-236, 261, 263, 265, 266, 271, 272, 279, 280, 282-284, 286, 287, 290, 294, 303-305, 307, 309-311, 317, 322-324, 328, 329, 335, 362, 368, 378-384, 390, 394, 399, 401, 410-412, 416, 417, 420-422, 432, 434, 439-441, 443, 444, 451, 454-466, 468-475, 477-487, 489, 490, 493-497, 501, 502, 504, 516-518, 523, 530, 534-539, 542, 543, 545, 546, 548, 554, 555, 557, 566, 567, 571, 572, 574, 575, 577, 581-584, 586, 589, 594, 596, 605, 607, 620, 622, 625, 628-631, 633-637, 648, 660, 661, 674, 676, 688, 690, 709, 710, 729, 743, 758, 759, 761, 764-766, 786
Şiddet Önleme ve İzleme Merkezi, ŞÖNİM 474, 633, 634, 639
Şirin-Ahmet Tekeli Kadın Hukukçuları Destekleme Vakfı, KAHUDEV 93
Şişman, Nazife 232, 243, 250
Şuray-ı Ümmet (Süreli Yayın) 700
Şükufe Nihal 511
Şükufezar (Süreli Yayın) 18, 23, 219, 686, 700

T

T-Der 204
tahakküm 29, 81, 87, 98, 107, 124, 126, 130, 137, 194, 226, 236, 270, 287, 305, 310, 353, 370, 371, 405, 489, 494, 514, 530, 536, 553, 581, 583, 587, 588, 622, 648, 703, 739, 778
Tahsoğlu, Çiçek 178
Talas Azınavor Okulu 37
Tan, Mine 665, 666
Tanaltay, Suna 437
Tanin (Süreli Yayın) 562, 713
Tanör, Bülent 91
Tanpınar, Ahmet Hamdi 707, 777
Tanrıkulu, Remziye 182
Tante Rosa 510, 731, 734, 735
Tanzimat Fermanı 57, 423, 705
Tarih Vakfı 114, 524, 526-528
tarih yazımı 23
tarihsel maddecilik 124
Tarsus Amerikan Koleji 169, 170
Taşkıran, Tezer 387, 390, 392, 398, 646
Taşpınar, Ömer 318
Tatarcık 718, 719, 721
Tatlıses, İbrahim 209
Tavanlıoti, Emanuil 49
Taylor, Harriet 386, 388, 391
TBMM 149, 178, 269, 394, 402, 460, 461, 464, 466, 471, 472, 500, 631
TBMM Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu, KEFEK 402, 461, 633, 639
Tbrotsarirats Arevelyan 39
T.C Başbakanlık Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Genel Müdürlüğü 601
TCK Kadın Çalışma Grubu 459
TCK Kadın Platformu 175, 233
Teali-i Nisvan Cemiyeti 275, 276, 277, 391, 668
tefrit 56, 58, 59
Tek, Müfide Ferit 220, 316, 781
tekâmül 45, 58, 60-64, 66
tekâmül nazariyesi 66
Tekçe, Belgin 549
Tekeli, Şirin 15, 88, 104, 106, 108-110, 119, 121, 131, 143-145, 149, 153, 273, 318, 324, 330, 362, 367, 369-371, 376, 387, 391, 394, 398, 400, 401, 412, 426, 431, 433, 457, 466, 468, 496, 502, 507, 574, 603, 646, 647, 649, 653, 655, 665, 666, 674, 684, 688-694, 697, 698
tekemmül 62
Tekgıda İş 378
Tekin, Gayal 193
Tekin, Latife 752-755, 762, 764, 765
Tel, Süleyman 136
temeddün 57
Temmuz Çocukları 765
Tempo (Süreli Yayın) 170
Teotig, Arşaguhi 40, 42
Tepedelenglı, Memduh 395
terakki 27, 57, 58, 60-65, 67, 71, 220, 700
Terakki (Süreli Yayın) 219, 713
Terakki Mektebi 356
Terakki-i Muhaddere-i (Süreli Yayın) 61, 63, 219
Tercüman (Süreli Yayın) 341
Tercüman-ı Ahval (Süreli Yayın) 704
Tercüman-ı Hakikat (Süreli Yayın) 706, 766
tesettür 57, 59, 60, 82, 231, 236
Tevhid-i Tedrisat Kanunu 670, 680

Tez-Koop-İş 379
Thatcher, Margaret 569
The New York Times Magazine 506
The Sun (Süreli Yayın) 182
Theatletos 422
Threlkall, Monica 641
Tıbbın Kanunu 422
Tınç, Ferai 91, 104, 689
Tırtıl, Lale 431
Tieegen, Frauke 432
Time (Süreli Yayın) 238
Timisi, Nilüfer 111, 112, 114, 638, 690
Timuroğlu, Senem 510, 511, 576
TMMOB İstanbul İKK Kadın Komisyonu 183
TMMOB'lu Kadınlar 183
Toker, Nilgün 193, 233, 515, 631
Tokman, Yıldız 639
Toktamış, Kumru 112, 114
Toktaş, Şule 182, 322
Top, Muazzez 111
Topaloğlu, Bekir 645
Topçuoğlu, Hamide 665
Topgül, Seda 408
toplumsal cinsiyet ekonomisi 588, 597, 600
Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Tutum Belgesi 464, 664
"Toplumsal Cinsiyet Eşitliğinin Yaygınlaştırılması Projesi" 460
Toplumsal Cinsiyet Eylem Planı 460
toplumsal cinsiyet rolü 61, 107, 147, 253, 256, 258, 282, 363, 434, 455, 542, 565, 582, 746, 752, 756, 757
toplumsal cinsiyet stereotipleri 38, 169, 369, 709
toplumsal cinsiyet tarihi 58
toplumsal cinsiyete duyarlı bütçeleme 595-597, 600
Toplumsal Tarih Dergisi (Süreli Yayın) 669
toplumsal yapı 240, 245, 267, 283, 290, 481, 500, 565, 578, 752
toplumsal yeniden üretim 124
Toprak, Leyla 452
Toprak, Menekşe 765
Toprak, Zafer 26, 391, 393, 397, 424
Toros, Elif Halime 223, 242
Toros, Taha 395, 700-703, 710, 711
Touraine, Alain 237
Tören, Güldünya 477, 684
trans 100, 119, 167-170, 175, 199, 200, 202-215, 431, 445, 449, 478, 504, 542, 543, 580, 582, 584, 622, 643, 786
Trans Ağı Toplantıları 203
Trans Onur Haftası 204
Trans Onur Yürüyüşü 204
Trans Pride 204
Transfeminist Manifesto 209
transfeminizm 198, 199, 205, 207, 209, 214, 215, 519
Transgender Güzeldir Fanzini (Süreli Yayın) 203, 214
Tripp, Aili Mari 330, 573
Tronto, Joan 570
TRT 189, 433
Truth, Sojourner 507
Tsolker, Yarısımalar 34
TTB Kadın Hekimlik ve Kadın Sağlığı Kolu 183, 437
Tuğ, Başak 265, 358, 359
Tuğal, Cihan 246-248
Tuhaf Bir Kadın 731, 736, 739, 741, 743, 748
Tunalı Hilmi Bey 395
Tuncer, Tuba 223, 242
Tunç, Ayfer 765
Tura, Nesrin 85, 98, 100, 138, 140, 142, 439, 603
Turner, Victor 188
Turshen, Meredeth 425
Tutkulu Perçem 734
tutumluluk 57-59, 61
Tuzcu, Pınar 171, 172
TÜBA 525, 528
TÜKD 321
Tükel, Selma 129
TÜRKSEK 525, 528
Tüm Üniversite, Akademi ve Yüksek Okullar Asistanları Birliği, TÜMAS 93
Tümtis 378
Türe, Didem 193
Türk Anneler Derneği 317, 672
Türk Ceza Kanunu 20, 175, 233, 412, 415, 424, 425, 427, 432, 437, 459, 464, 469, 471-473, 477, 483, 486, 678, 783
Türk Ceza Kanunu Kadın Çalışma Grubu, TCKKÇP 175, 325
Türk Edebiyatı (Süreli Yayın) 341
Türk Ev Kadınları Derneği, TEKD 347
Türk Hanımları Esirgeme Derneği 668
Türk Hemşireler Derneği 638, 672
Türk Hukukçu Kadınlar Derneği 317
Türk Jinekoloji Cemiyeti 425
Türk Kadın Birliği, TKB 80, 302, 314, 317, 321, 387, 393-397, 400, 509, 671, 672, 767
Türk kadını 17, 220, 316, 319, 338, 343, 347, 392, 398, 399, 562, 668, 700, 749, 767
"Türk Kadını Biçki Yurdu" 668
Türk Kadını (Süreli Yayın) 26, 64, 220, 316, 341, 395
Türk Kadını Cemiyeti 220
Türk Kadınlar Birliği, TKB 19, 80, 154, 182, 302, 315, 317, 389, 393, 397, 400, 401, 404, 508-510, 638, 640, 671, 767
Türk Kadınlar Konseyi Derneği 330
Türk Ocağı 314, 396, 575
Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 707, 754
Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım 758
Türk Tabipleri Birliği 425, 437
Türk Tabipleri Birliği Kadın Hekimlik ve Kadın Sağlığı Kolu 437
Türk Toplumunda Kadın 318, 646, 652
Türk Üniversiteli Kadınlar Derneği 315, 646, 672
Türk Yurdu (Süreli Yayın) 69, 341
Türkali, Deniz 433
Türkeş, Ömer 341, 768
Türk-İş 374-379
Türk-İş Kadın Bülteni (Süreli Yayın) 377
Türk-İş Kadın İşçiler Bürosu 376
Türkiye Aile Planlaması Derneği 425
Türkiye Devrimci Kadınlar Derneği 317, 365, 368, 369
Türkiye Gazetecilik Sendikası, TGS 378-380
Türkiye İleri Kadınlar Derneği 317
Türkiye İşçi Partisi, TİP 278, 369
Türkiye Kadın Buluşması 503
Türkiye Kadın Dernekleri Federasyonu, TKDF 319, 321, 675
Türkiye Kadın Thesaurusu 155
Türkiye Komünist Partisi TKP 365, 374, 724
Türkiye Küçük Millet Meclisi 233
Türkiye Soroptimist Kulüpleri Federasyonu 330, 672, 673
Türkiye Sosyalist İşçi Partisi, TSİP 369
Türkiye Yazarlar ve Çevirmenler Derneği 104
Türkiye'de Cinsiyet Rolleri, Aile ve Toplum 318
Türkiye-Avrupa Birliği Katılım Öncesi Mali İş birliği Programı 460
Türkyılmaz, Mürüvvet 784
Türlerin Kökeni 61
TÜSİAD 97
Tüzel, Hızır 136

U

Uçan Süpürge 179, 233, 467, 476, 638
Uçan, Çubukçu Sevgi 469
Udi 704, 706, 709, 710
Ugurcan, Sema 701
Uluç, Hıncal 133
ulus 44, 47, 49, 51, 52, 56, 67, 72, 262, 274, 275, 298, 330-332, 387, 503, 518, 532, 560, 563, 567, 577, 614, 651, 654-656, 668, 670, 688, 697, 698, 737, 780
ulus ötesilik 518, 655, 688, 697, 698, 780, 781
Ulusal Amerikan Kadınlar Oy Derneği, NAWSA 390
Ulusal Eylem Planı 318, 458, 460
Ulusal Kadınlar Partisi, NWP 390, 400
ulusal kimlik 68, 688
Uluslararası Aile Yılı 459
Uluslararası Çalışma Konferansı 382
Uluslararası Çalışma Örgütü 598
Uluslararası Feminist İktisat Birliği 588, 598
Uluslararası Göçmen Kadınlar Dayanışma Derneği, UGKDD 476
Uluslararası Hür Sendikalar Birliği, ICFTU 374, 376
Uluslararası Kadın Birliği, Women's International League for Peace and Freedom, WILPF 303, 304
Uluslararası Kadın Kongresi 303, 315
Uluslararası Kadın Konseyi 38
Uluslararası Kadın ve Adalet Zirvesi 245-247, 402
Uluslararası Kadınlar Birliği, International Alliance of Women, IAW 302, 306, 767
Uluslararası Nüfus ve Kalkınma Konferansı, ICPD 412, 466
Uluslararası-Disiplinlerarası Kadın Çalışmaları Kongresi 660
ulusötesi feminizm 697, 780, 781
Ulviye Macit 702
Ulviye Mevlan 18, 67, 686
Umaç, Gülizar 409

Unat, İlhan 651
UNICEF 323
UNİ Küresel Sendikal Birliği 382
Uyar, Tomris 110, 441, 691
Uzel, İlter 423

Ü

ücret eşitliği 373, 374, 380, 382
ücretli ev işçiliği 371, 609
Üç Yirmi Dört Saat 733
Üçüncü Dalga 211, 218, 221, 289, 292, 296, 301, 455, 507, 508, 517-519
Ülker Al, Gülsen 638
Ülker Furtınası 351
Ülkücü kadınlar 335
Ülkü, Özalın 193
Ünder, Hasan 62
Ünlü, Barış 583, 585
Ünlütürk Ulutaş, Çağla 587, 588, 610
üretim ilişkileri 86, 88, 91, 123-125, 267, 535, 549, 603, 604
üretim/yeniden üretim 23, 30, 68, 71, 85-89, 91, 93, 94, 97, 99, 105, 123-125, 169, 181, 184, 203, 229, 267, 283, 293, 301, 303, 329, 334, 335, 339, 341, 345, 346, 351-354, 364-366, 368, 371-374, 383, 386, 405, 406, 439, 447, 468, 489, 493, 522, 525, 529, 531, 534, 535, 549, 555, 576, 580, 583, 587, 589, 593, 595, 596, 600, 602-604, 606, 610, 630, 641-643, 647, 662, 664-666, 683, 686, 687, 703, 704, 708, 713, 715, 731, 735, 736, 738, 752, 765, 776, 777, 779, 782-784
Üstel, Füsun 314
Üstün, İlknur 193, 638, 639, 684
Üstüner, Fahriye 318
Üzmez, Hüseyin 461, 467

V

vajina 420, 434, 436, 491
vajinismus 430
Vakit yahut Mürebbi-i Muhadderat (Süreli Yayın) 219
van Doorn, Arnoud 160, 174
Van Kadın Derneği 680
Van Kadının İnsan Hakları İnisiyatifi 182
Vargün, Fatma Nevin 193, 639
vatan 44, 53, 70-72, 75, 76, 79, 220, 276, 331, 332, 346, 557, 560, 562, 652, 703, 711, 729
vatandaşlık 185, 195, 217, 318, 323, 324, 388, 398, 403, 404, 411, 507, 540, 650, 667, 749
vatanseverlik 48, 61, 70, 71, 79, 564, 719
Vedat, Umut 408
Vezika Eylemi 412
Vitrinde Yaşamak 754, 755
Vogel, Lisa 373
Voltrans Trans Erkek İnisiyatifi 203, 204, 212, 214
Vosporis (Süreli Yayın) 47, 49, 51
Vurun Kahpeye 741
Vutiras, Stavros 46

W

Wadud, Amina 221
Wallerstein, Immanuel 297
Watson, Emma 179
Weber, Max 152
Wedud, Amina 254, 260, 269
Weinstein, Harvey 381
Wendell, Susan 386, 387
Weyergraf, Celare 782, 783
Wilson, Woodrow 390
Winchester, Dilek 783, 784
Winfrey, Oprah 167
Winpeace Türk ve Yunan Kadınları Barış Girişimi 93
Wishnitzer, Avner 59
Wittig, Monique 447
Wollstonecraft, Mary 64, 219, 386, 388, 391, 399, 403, 731
Woman in the Nineteenth Century 507, 731
Women on Waves, Dalgalar Üstündeki Kadınlar 421
Woolf, Virginia 56, 731, 756, 763

Y

Yahudi 51, 52, 274, 422, 543, 699
Yalçın, Sezen 439
Yalçın-Heckmann, Lale 277
Yalman, Ahmet Emin 360, 767
Yalnız Değilsin 185
Yalnız Yürümeyeceksin 180
Yaman, Melda 407, 601, 606, 611
Yamanî, Mai 221, 260
Yaraman, Ayşegül 317, 330, 670, 750
Yarar, Münire 232
Yaratma Cesareti 756, 759
Yardımcı, Sibel 661, 786
yasal eşitlik 386-388, 390, 398
Yasin, Nural 138
Yaşam Kadın Çevre Kültür ve İşletme Kooperatifi, YAKA-KOOP 476
Yaşamevi Kadın Dayanışma Derneği 476
Yaşamın Ucuna Yolculuk 731, 747, 751
Yaşar Nezihe 25, 511, 702, 703, 711, 713, 714
Yavuz Görkem, Şenay 159
Yavuzer, Nuray 733
Yazıcı, Ayşenur 185
YAZKO (Süreli Yayın) 91, 109, 442
Yazko-Somut (Süreli Yayın) 430, 437
Yeğenoğlu, Meyda 325, 329, 416, 666
Yenal, Zafer 409
Yeni Asya (Süreli Yayın) 341
Yeni Bizim Aile (Süreli Yayın) 228
Yeni Güney Asya Feminizmleri 685
Yeni İstanbul (Süreli Yayın) 341
Yeni Şafak (Süreli Yayın) 174
Yeni Ülke (Süreli Yayın) 279
Yeni Yüzyıl (Süreli Yayın) 170
Yenişehir'de Bir Öğle Vakti 370
Yerel Gündem 624, 677, 678
Yerel Siyaset Çalışma Grubu 628, 638
yerel tarih 526, 528
Yerevan Yeğişe Çarents Edebiyat ve Sanat Müzesi 34
Yeşiller ve Sol Gelecek Partili Kadınlar 183
Yeşilvadi Camii 257
Yetener, Müge 421, 438
Yeterî 111, 113-115
Yetkin, Nesrin 430
Yılbaş, Ayşe 477, 481
Yıldırım Bölge Kadınlar Koşusu 370
Yıldırım, Nevin 421, 785, 786
Yıldırım, Öğüt 247
Yıldız, Ahmet 582
Yıldız, Candan 101
Yılmaz, Aydın 246, 250
Yılmaz, İlkay 175
Yılmaz, Mehmet 171
Yırtılbeşoğlu, Vildan 182
Yoğurtçu Kadın Forumu 192, 301
yoksulluk 292, 396, 400
yoksulluk 64, 74, 94, 140, 185, 195, 304, 371, 461, 466, 512, 513, 567, 596, 622, 623, 625, 628-630, 632, 636, 712, 770
Yol Kadındır 266, 272
Yordam Yayınları 683
YÖK 91, 370, 463, 464, 571, 652, 664, 665
YÖK Akademide Kadın Çalışmaları ve Sorunları Birimi 463
Yurdalan, Nilgün 193, 367, 368
Yuval-Davis, Nira 331, 570
Yücel, Can 109
Yüksel Şenler, Şule 231, 355
Yüksel, Şahika 432, 436
Yürümek 731, 736, 746, 748
Yürür, Kızılca 559

Z

Zafer Hanım 700, 704
Zagros, Sakine 280
Zaman (Süreli Yayın) 223, 242
zaman kullanım anketleri 596
Zapyon Kız Okulu 45, 52, 53
Zarif, Sevim 477
Zeid, Fahrelnissa 781
Zell, Oberon 445
Zengin Topal, Özlem 250
Zetkin, Clara 372, 373
Ziffos, Ioannis 50
Zihnioğlu, Yaprak 67, 91, 104, 220, 238, 314, 329, 367, 368, 391, 393, 400, 411, 436, 668, 670, 671, 688, 689, 694, 695, 706
Ziya Gökalp 63, 564, 644
Zohrab, Krikor 34
Zonta İş ve Meslek Kadınları Derneği 317
Zorlutuna, Halide Nusret 702, 710
Zubaan 682
zührevî hastalıklar 64
Zümrüt Selçuk, Zehra 250
züppelik 716-720, 728, 729
Zürafa Sokak 471
Zürcher, Erik Jan 316, 728

Seçme Metinler

KADINLIK CANLANIYOR

KADINLAR DÜNYASI

Çok şeyler yazdık. Çok şeyler temenni ettik. Yazılarımızın, temennilerimizin tesiratı görülebildi mi?.. Bir müddettir ki hayat-ı tesviyemizde başka bir faaliyet, başka bir hayat tecelli ediyor. Bunu zannederiz ki kimse inkâr edemez. Nisvanımızda eski atalet, eski meskenet kalmadı. Bir faaliyet, bir hareket hissolunur oldu. Hayat-ı ictimaiye-i nisvan başka bir safhaya, başka bir devreye giriyor.

26 Mayıs 1913, No: 53
Çeviri yazı: Sevdagül Kasap

FEMİNİZM..?*

HAYGANUŞ MARK

Kadınlar itirazlarını yükseltmek için her adım attığında hemen umulmadık bir köşeden kocaman bir taş fırlatılır feminizme. Günün cart renkleri, berbat kıyafetler, çıplaklık, bayağılık kokan tavırlar, hayasızca abartılı bir makyaj... Hepsi, hepsi, feminizmin taşlanması için sebeplerdir. Neden? Çünkü, diyorlar, kadınlar eşitlik istiyorlar, erkekler gibi özgür olmak istiyorlar ve bunun sonucu olarak birtakım garip tavırlara bürünüyorlar. Bu doğru mu? Eğer birdenbire, bir mucize ile böylesi bir mantık kurulsa bile doğrudur diyebilir miyiz? Feminizmi var eden kadınların böyle şeyler yaptıkları vaki mi? Sonra, erkekler boyanırlar mı, çıplak dolaşırlar mı ki kadınlar onlarla eşit olmak için, feminizmi uygulamak için bunları yapsınlar? Sanırız, hayır. Eğer birkaç boş kafa erkeğin bizde önyargılar uyandırmasına izin vermezsek, erkeklerin lehine olarak, onların kadınlara kıyasla daha ağırbaşlı olduklarını söyleyebiliriz. Demek ki kadınların günümüzdeki tavırlarının ve giyim bayağılığın zevksizliğin sorumlusu feminist doktrin değil, tersine, feminizmin döktüğü onca ciddi ve saygıdeğer çabaya rağmen kadının kaderinin aynı kalmasıdır: *günümüzün sahibesinin içinde geçmişin cariyesi uyanıyor.*

Ne yapardı geçmişin cariyesi sahibinin gönlünü çelmek için? Takıp takıştırır, boyanır, soyunur, raks eder, şarkı söyler, karşısındakini memnun etmek için bin bir şekle girerdi. Günümüzün kadını bunu tek bir farkla, daha hükmeder bir edayla yapıyor; geçmişte kadın *yalvarırdı*, bugün *emrediyor.*

Ona bu yüksek mevkiyi kim verdi? Çok basit. Bütün zamanların erkeklerini etkisi altına alan Ortaçağ şövalyeliği... Bugün o yüksek mevkiye gelmiş olan kadının etidir; onun ruhu, aklı, kalbi değil. Neden? Çünkü erkekler öyle istiyor...

Eğer gerçek bir feminizm varsa, onun amacı kadını bu düşüşten kurtarmak, onun itibarıyla doğru orantılı olmayan her türlü abartılı saygıyı reddetmek, kadınların fiziksel cazibelerini öne çıkarmayı amaçlayan konuşma, çalışma, giyinme, erkeklerle ilişki kurma şekillerini mahkûm etmek, onlara kadınlık bilinci ve dürüstlük aşılamak, *seyredilmeyi* ve *hayran olunmayı* kadın için bir rahatsızlık ve utanç vesilesine dönüştürebilmektir.

Kadını olması gereken yerde görmek istemeyenler, onun gelişmişliğini görmezden gelir, meşru toplumsal haklarını tanımazlar; böylece feminizme itirazlar yükseltir ve bütün kötülüklerin ondan doğduğuna inanırlar. Bu gönüllü bir körlük, manidar bir inatçılıktır; ne pahasına olursa olsun kadın özgürlük hareketinin önünü tıkamak ve kadının çekici olma isteğini, oyuncak bebek olma tutkusunu alevlendirmek ister.

Kadınların davası erkeklerin de davasıdır. Kadın kendi bilincinden ve itibarından her ödün verdiğinde insanlık da bir düşüş yaşar. Ve *feminizm*, iyi anlaşılmış *feminizm*, kadına ne boyun eğen ne de boyun eğdiren mağrur ve saygın bir duruş kazandırır, ona gerçek anlamda ahlâklı bir yaşam seçeneği sunar.

Ne mutlu ki, hareket gitgide serpilip sağlıklı bir şekilde ilerliyor; hareketi yönlendiren kadınların fikirleri ciddiye alınıyor. Meseleyi iyice araştırmadan, yüzeysel bir gözle bakanlar cahildir ve susmaları gerekir. *Feminizm..?*

(*) Hayganuş Mark, "Feminizm?", *Hay Gin* (Ermeni Kadını), Ermeniceden çeviren Sırpuhi Bilal, 1 Ağustos 1926, no 15.

Bir Adalet Feryadı: Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar (1862-1933), der. Lerna Ekmekçioğlu - Melissa Bilal, Aras Yayıncılık, 2006, s. 321-322.

[*Bir Adalet Feryadı* kitabındaki bu metnin iktibas edilmesi için izin veren Aras Yayıncılık'a teşekkür ederiz.]

YENİ KADIN*

ZABEL ASADUR (SİBİL)

Ünlü bir feminist olan Maria Cheliga+, Londra'daki Uluslararası Kadınlar Birliği Kongresi'nin açılışı vesilesiyle bir Paris gazetesinde yukarıdaki başlığı taşıyan bir makale yayımladı. Bizler yeni kadını ancak edebiyat eserleri yoluyla biliriz ya da hiç bilmeyiz. Onun, haklarını gün be gün kazandığını ve toplumda hak ettiği saygınlığa ulaştığını sevinçle görüyoruz.

Fransızlar da yeni kadına neredeyse bizim kadar yabancıdır. Gerçi, Roni kardeşler, Marcel Prévost, Victor ve Paul Margueritte; *Indompté*, *Les Vierges Fortes* ve *Femmes Nouvelles* adlı eserlerinde yeni kadını resmetmişlerdir. Ancak resim başkadır, gerçek kişiler başka... Kadını işinin başında, yüksek mevkilerde çalışırken, yeteneği doğrultusunda fedakârca çaba gösterirken görmeyenler, onunla ilgili öylesine belirsiz, karmakarışık bir fikre sahiptirler ki, onu alaya alır, hatta mahkûm ederler.

Bir şeyi anlamadan önce yargılamayı alışkanlık edinen toplumlar için yeni kadın, geleceği karanlık, doğru yoldan sapmış, asi, gözden düşmüş, bir takım hayali haklar peşinde koşup şan şöhretle kendine bir yer edinmeye çalışan kişidir; doğanın kendisine bahşettiği haklara ve sorumluluklara layık olmadığından, onları inkâr edip erkek olmak isteyen biri! O, tek kelimeyle bir zevzek, aykırı bir mahluktur; bu yüzden de saygın ailelerden dışlanır.

Oysa aydınlanmış, ilerici milletler kadını farklı bir gözle görürler. Londra'daki kongrenin başkanı, çok zeki, iyi niyetli, güler yüzlü bir kadın olan Kontes Aberdeen, İrlanda'nın eski prensi olan şimdiki Kanada valisinin eşidir. Bir kadın olarak Protestan Kilisesi'nin tarihinde ilk kez sesini yükseltiyor. Kontes, yüce insani duyguları ifade ederken dinleyicilerinde "iyiliğe karşı minnettarlığı, yaşama sevincini, zorluklara karşı direnci ve sorumluluk üstlenme iradesini" uyandırıyor.

Kongreye katılan saygın kadınlar, bakışlarında derin anlamlar gizli Hintli, çevik ve zarif Japon, güleryüzlü Kuzeyli, yerinde duramayan Amerikalı tebessüm ederek, iyi niyetle, amaçlarının toplumsal yaşantının iyileştirilmesi, bireylerin manevi ve zihinsel gelişimi olduğunu söyleyen başkanlarını pür dikkat dinliyor ve alkışlıyorlar.

Bu uğurdaki temel hedefler, "aile hayatının iyileştirilmesi, çocukların eğitimi, insani vicdanın uyanışı ve herkese eşit adalet" olacak.

Bu bir kendini beğenmişlik ya da isyan projesi değildir; Kitab-ı Mukaddes'in sevgi ve kardeşlik ilkelerinin yüceltilmesi, İsa'nın vaazlarının vücut bulmasıdır. Bu proje kadının, tembelliğe, talepkârlığa, riyakârlığa, gösteriş budalalığına, köleliğe karşı verdiği savaştır, kişiliğine sahip çıkmasıdır. Toplantıdaki en fazla alkışı alan Amerikalı Seigh Wright Seawall bakın kadının görevini nasıl anlatıyor:

> Erkekler pek çok yararlı keşif yaptılar, treni, vapuru... Bu konudaki yetenekleri tartışılamaz. Ancak toplumsal hayatta boş kalmış çok alan var, bunları doldurmamız gerekir. Bu durum, önümüze verimli bir faaliyet alanı seriyor.

Bunlar içi boş sözler, havada kalacak uçuk idealler değil. İnsani yardım, pedagoji gibi pek çok alanla ilgili kayıtlara göz attığımızda, gelişmiş ülkelerin her fırsatta şükran duygularını belirttiği kadınların adlarına sıkça rastlarız. Hayatlarını bu tür yardım faaliyetlerine vakfetmiş, saçlarını bu uğurda ağartmış, güçsüzlere, talihsizlere, afetzedelere derman dağıtarak mutluluk bulan pek çok kadın var.

İşte bu kadınlar şerefine Londra'da şık toplantılar düzenleniyor. Düşes Southerland, Protestan başpiskopos Lady Bettersee, Lady Leopold Rotchild ve daha pek çok kimse, kongre katılımcılarına olan hayranlıklarının belirtisi olarak davetler veriyor.

İşte, kadınlarının en büyük zevkinin hayır işleri, mutluluğunun ise ideallerinin gerçekleşmesi olan bu uluslarla ilgili haberleri okuyarak onlara imreniyoruz. Biz de o büyük halkların yanında, bu ilerici hareketteki, kendi ölçülerimiz-

(*) Sibil (Zabel Asadur), "Nor Gını" (Yeni Kadın), *Masis*, Ermeniceden çeviren Takuhi Tovmasyan, 10 Temmuz 1899, no 13-14.

de sade, mütevazı yerimizi elbette bir gün alacağız.

Bizim kadınlarımız arasında da kıpırdanmalar görülüyor; kadınlar birey olduklarını ortaya koymak için derin bir arzu içinde. Doğal, belki de bilincine dahi varmadığı bir kuvvetin etkisiyle –ki zamanın ruhudur– çocukların eğitiminde, edebi hareketlerde rol almak istiyor. Pera'da bir kız yüksek okulu kurmak için bazı saygıdeğer hanımlar bir birlik oluşturuyorlar. Birkaç yazar kadının bir araya gelerek bir gazete çıkaracakları haberleri duyuluyor son günlerde.

Bugün sadece kâğıt üzerinde olan bu girişimler, bu doğum sancıları, kim bilir, belki de yarın ciddi birer eyleme dönüşecek. Toplumumuzda kadınlar ne yaparlarsa iyi yaparlar; geçmiş bunun en açık kanıtıdır. *Azkanıver*'deki* (Milletperver [Ermeni Kadınlar Cemiyeti]) ve *Tıbrotsaser*'deki* (Okulsever [Kadınlar Cemiyeti]) kadınların çalışmaları her zaman övgüyle karşılanmıştır.

Bir Adalet Feryadı: Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar (1862-1933), der. Lema Ekmekçioğlu - Melissa Bilal, Aras Yayıncılık, 2006, s. 161-163.
[*Bir Adalet Feryadı* kitabındaki bu metnin iktibas edilmesi için izin veren Aras Yayıncılık'a teşekkür ederiz.]

EĞİTİMSEVER ERMENİ KADINA MEKTUPLAR*

ELBİS GESARATSYAN

Bizim cinsimize neden zayıflık yakıştırılır?

Sevgili kız kardeşim,
Millet sevgisi, dolayısıyla toplum sevgisi konusundaki hassasiyetini bildiğimden, cinsimizin içinde bulunduğu iç açıcı olmayan durumu ve bunun nedenleri konusunda muhakkak kafa yormak istediğini dikkate alarak, ben de bu konudaki ilgimi tatmin etmek üzere, düşüncelerimi sana ulaştırmaya çalışıyorum.

İnsanların ilk ve başlıca görevi kendi cinsinin, yani hem erkek hem de kadın cinsinin, birlikte anıldığında insan cinsinin, gelişimine ve eğitimine yönelik özen ve çaba göstermek değil midir? Ama ne yazık ki beni fazlasıyla sıkan şaşırtıcı bir durumla karşı karşıyayız: İnsan cinsi çok eskiden beri kendi bedeninin yarısını gereksiz bir uzuv sayıp onun doğal yeteneklerini geliştirmek konusunda ilgisiz kalmıştır; yani gerekli talim ve terbiyeye önem vermeyip bu yararlı parçasını neredeyse köle olarak kullanıp aşağılamıştır. Bu şekilde cinsin tamamı daha iyiye gidebilir mi? Acıklı bir durum, çünkü başından beri cinsin yarısının soylu yetenekleri göz ardı edilerek kutsal hakları kurban edilmiş, bundan cinsin tamamı zarar görmüştür.

Neden kadının meşru özgürlüğü elinden alınıp, Amerika'daki siyahlar ve beyazlar arasındaki ayrım gibi, erkek ve kadın cinsi arasında büyük bir ayrım süregelmiş, böylece kadın cinsi bütün yeteneklerinden mahrum kalarak eli kolu bağlanmış ve zavallı bir konuma itilmiştir? Doğanın harikalarına, bitkilere, madenlere vs. baktıkça büyük acı duyuyorum; çünkü dişilerin belirli özelliklerine doğal olarak yer ve değer verildiğini görüyorum; oysa ne gariptir ki insanlığın önemli bir parçası benzer bir ilgi görmeden, pislik ve gereksiz bir madde sayılıp, özgün yeteneklerinden mahrum, türlü çeşitli esaret altında geçen yürekler acısı bir yaşama mahkûm edilmiştir. Öyle ki, geçmişe baktığımızda, haklarımızın birçok korkunç fikire kurban edildiğini görürüz. Kimileri kadın cinsini köle olarak görmüş, kimileri hayvan yerine koyup dilini bile özgürce kullandırmamış, kimileri yarım insan, yani bedenen insan ama zihnen hayvan saymış

(*) Elbis Gesaratsyan, *Namagani ar Intertsaser Hayuhis* (Eğitimsever Ermeni Kadına Mektuplar), Ermeniceden çeviren Satenik Alanyan, İstanbul, 1879, s. 17-31.

vs. vs. Bu nefret edilesi fikirlerin hüküm sürdüğü çağlar boyunca manevi yetenekleri baskı altına alınan zarif cins, şiddetli darbeler altında iyice zayıflamıştır. Bu fikirlerin kırıntıları bizi hâlâ baskısı altında tutuyor dersek yanılmış olmayız... Öyle ki, üzülmek gerek, sevgili kardeşim, çünkü topal veya kör doğmak ile kıyaslayacak olursak, şiddet ve zor yoluyla bu hale gelmek çok daha tüyler ürperticidir; oysa ilgi gösterilmesi halinde millete faydalı biri olabilirdi. İşte bizim irsi hastalığımızın nedeni doğadan değil, bizim güçlü denilen parçamızdandır ve bu salgından bizim Milletimiz de etkilenmiştir. Aydınlık milletleri örnek alacağına komşu barbar Milletleri örnek almıştır. Demem odur ki, siyasi kör yasalar bizi acıklı duruma düşürmüştür.

Gerçi şimdi durum değişmiş, bu baskıcı yasalar gerilemiş, bizi ezen eller gevşemiş, şüphesiz bizim için gün doğmaya başlamıştır; çünkü zaman bizi özgürlüğe davet ediyor. Ama biz henüz güçsüzüz, ağır adımlarla yürüyoruz ve öncüye ihtiyaç duyuyor, adımlarımızın güçlenmesi için sığınak arıyoruz; çünkü eskinin kabuğuna çekilmişliği nedeniyle başarıyla ileri atılmayı gerçekleştiremiyoruz. Bu durumda bize insaf ve acıma duygusu gerek, aksi halde kör hizmetlerle vakit geçirip sefil yaşamımızı sürdüreceğiz.

Öyle ki, sevgili Kız Kardeşim, bu görüşlerimi dikkate alarak, lütfen durumumuzu iyileştirmek konusundaki düşüncelerinle beni mutlu et. Cinsimize ilişkin eğer yanlış bir görüşüm olmuşsa onu senin doğru muhakemene sunar, yararlı fikirlerini beklerim.

Özlemle...

Arkadaşın

Bir Adalet Feryadı: Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar (1862-1933), der. Lerna Ekmekçioğlu - Melissa Bilal, Aras Yayıncılık, 2006, s. 25-27.

[*Bir Adalet Feryadı* kitabındaki bu metnin iktibas edilmesi için izin veren Aras Yayıncılık'a teşekkür ederiz.]

BİR SEFARAD SÜFRAJET: İZMİR YAHUDİSİ BİR KADININ FEMİNİZM SÖYLEVİ (1913)

GRAZIELLA BENGHIAT

Graziella Benghiat, Fransızca yazan İzmirli bir gazeteci; Osmanlı Yahudisi Avukat Pertev Levy'nin kızı; Ladino dilinde yazan, şair ve yazar Alexander Benghiat'nın (c. 1863-1923) eşidir. Birinci Dünya Savaşı zamanı, ömrü kısa sürmüş *Les Annales* adlı Fransızca bir yayın neşretmiş; ardından, diş hekimi olmak amacıyla, oğluyla birlikte gittiği Paris'te yaşamını sürdürmüştür. Aşağıdaki metin, İzmir'de öğrenim gördüğü Evrensel Yahudi Birliği Okulu'nun (*Alliance Israélite Universelle School*) feminizm konulu mezunlar buluşmasında yaptığı ve kavrama ilişkin yaşadığı duygu karmaşasını ortaya koyduğu konuşmasından alıntılanmıştır.

Hanımlar ve Beyler,

"Feminizm" sözcüğü değişik biçimlerde yorumlanır: Kimileri kadınlara mübalağalı haklar bahşeder; öbürleri, meseleyi doğru dürüst kavramadan veyahut muğlak ve müphem ifadelere dayanmayan bir tarife ulaşmaksızın, taleplerini en basit haliyle izah eder. Bu konuda yetkin ve meseleyi alış biçimleri büyük tesir yaratabilecek erkeklerin pek çoğunun; feminizmle ilgili ciddiyetten uzak ve iş için yalvaranlara verildiğini gördüğümüz "Evet, olur. Bakarız..." türünden cevaplarda olduğu gibi, daima ya müspet

ya menfi olarak değerlendirilebilecek bir tondan konuştuklarını sıkça görürüz.

Genel itibariyle, sayıca az ve sahiden feminist olan erkekler bile alenen konuşmaktan çekinir ve lafı her daim dolandırırlar. Zira yalnız yarım ağızla aynı tezler tekrarlanır ve [kadın] özgürleşmesinin delili fikirler yayılır. Kadınların, erkekler gibi ne ayyaş ne de suça meyyal olmadığını, kanun yaratmada daha ehil olduklarını, nitekim onlara güvenmemiz gerektiğini söyleyecekler vardır. Başkaları, feminizmin prensipte kusursuz olduğunu ancak hakikatte tamamıyla imkânsız olduğunu söyleyecektir. Bu, yalnız kısmen doğrudur ve bu hususun; süfrajetlerin ilk bakışta akla aykırı gelen taleplerinin açıklığa kavuşturulması ve bu talepler arasından hiçbir itirazla karşılaşmayacak ve gerçekten tatbiki mümkün olanların seçilmesi adına açıklanması lazımdır.

Kuşkusuz yaratılış gereği kadın ve erkeğe aynı düze akıl bahşedilmiştir; fakat kadınınki nitelik açısından farklıdır: Çünkü kadınlar fıtraten zayıf, bundan dolayı daha hassastır, kadınların aklı, zaman zaman erkeklerin güçlü tabiatıyla uyuşmayan düşüncelere meyleder, tıpkı belli eril düşüncelerin bizimkilerle uyuşmadığı gibi. Dolayısıyla, kadınlar da erkekler de aynı düze akla sahip olduğundan, sadece bir nüansın olduğunu belirtmek gerekir. O vakit hatırlatmamız gereken, işi nasıl paylaşacağımızı bilmek ve ayrı ayrı her birimize, hayatta en çok uygun düşecek görevi tahsis etmektir. Tiyatroda her aktöre kendisine en uyan rolü vermiyor muyuz? Hiç, bir palyaçoya vahşi hayvan terbiyecisinin işini yaptırmayı düşündünüz mü ya da tam tersini? Bence, hayır.

Şimdi kısaca, süfrajetlerin dile getirdiği çeşitli şikâyetlerin arkasındaki yatan nedenlere bir bakalım. Erkeklerin yer aldığı tüm iş kollarına giriş hakkı istiyorlar. Fakat bu, çizmeyi biraz aşmak olur. Bir kadın hiçbir zaman sulh hâkimi, hekim, kâşif –hatta ona fatih demeyi bile aklımızdan geçirebiliriz– olamaz. Çünkü bu pozisyonların tatbikinin gerektirdikleri, kadının iyi bir eş ve anne olmasının önüne geçer. Kadın, dolayısıyla, temel görevlerine sadakat gösteremez hale gelir, ki bunlar bir kadına doğuştan aşılanan asli görevlerdir. Bir öksüz ya da yetimin savunmasını yapan avukat bir kadının ruhsal ve zihinsel durumunu anlamaya çalışmak, kendi hasta bebeği evdeki hizmetçinin bilgisiz ve yetersiz bakımına katlanıyor, annesinin dikkatini çekmek için ağlıyor ve yalvarıyorken, beyhude. Böylesi bir kimse, kadın özgürleşmesi hareketinin, bu gibi yollar üzerinden erkekle eşitliğini göstermeye zorladığı bir kadındır. Bu tür davranışlar, tam tersi, kadını haysiyetinden yoksun bırakır, bir kadın olarak hakkı olan saygıdan ve dünyanın evrimi için oynaması gereken rolden mahrum eder.

Sonra, bir kadının savaşın yükünü kaldıracak kadar mecali yoktur, kaldı ki asker olmak için gereken ön hazırlığa erişim şansı da bulunmaz. Bir kadını kâşif sıfatıyla ikinci bir Güney Kutbu ararken hayal etmek daha da zor: Bir tarafında buza saplanıp kalmış bir tekne; diğer tarafında alabildiğine donmuş, beyaz bir düzlük; buz üstünde erzak kızağını çekmeye çalışıyor... Bir kadın için böylesi bir sahnenin tasavvuru, bana dünyanın en büyük zahmetini çekmek gibi geliyor. (...)

Hekimlerin yüce duygularla yerine getirdikleri vazifelere gelince, bunların bir kadına nasıl yaraşacağını idrak edemiyorum. Hekimlik, bir kadında rastlamanın büsbütün imkânsız olduğu bir serinkanlılık ve duygu hâkimiyeti gerektirir. Kadınların daha hassas ve müteessir bir kalbi olduğundan, kaçınılmaz surette menfur buldukları anlar vuku bulacaktır. Muayenenin tam ortasında sinir krizine tutulmuş bir kadın doktorun durumuna ne anlam verirsiniz? Ne menem bir şeydir, işte o zaman anlarsınız! (...)

Yine de, süfrajetlerin ortaya koydukları içinde, şiddetli şekilde savunulması gereken güçlü ve haklı iddialar mevcuttur. Her şeyden önce, bir kanun taslağı yazması engellenen bir kadın mebus ne işe yarayacaktır? Kadın ve erkek arasındaki eşitliği, yalnızca erkeklerin biçim verdikleri bir kurallar manzumesinde ararsak, nasıl bulabiliriz? Gelin, işe bu eşitliğin kaidesini arayarak başlayalım. Tüm kurumlar ve devletlerin temelini oluşturan kanunlar, her iki cinsiyetin de eşit katılımıyla istişare ve şerh edildiğinde, gözden geçirildiğinde adil birer kanun olur. Kanun koyarken birlikte müzakere edilmeli ve mutabık kalınmalıdır. Bu başarılabildikten sonra, eşitlik talebimiz çok bir zorluğa sebebiyet vermeyecektir.

Sonra, kadın yazar ve şairler vardır! "Kadın şair"; bu iki sözcük birbirine ne çok yakışıyor,

"erkek şair" demekten çok daha fazla. Dahası, kadınlar kendilerini niçin ilmî çalışmalara vermiyor? Yapay elmas üretirken yapıldığı üzere, bir kabın içinde maddeleri karıştırıp, üç bin dereceye kadar ısıtmak, Afrika'nın göbeğine araştırma gezisine çıkmaktan bin kat yeğdir. "Kadın ressam"; yine kulağa ne kadar hoş geliyor. İlkin küçük, ürkek bir kız çocuğu olarak, şefkat dolu büyük teyzesinin hamiliğinde Louvre'un bir köşesinde çizimler yapmak; sonra ismi salonları süsleyen bir sanatçıya dönüşmek... Bu, şimdiye kadar yalnızca erkeklerin nasıl nail olunacağını bildikleri sanılan bir şöhreti ona kazandıran, naçizane bir başarı.

Aczimizi telafi etmek amacıyla daha güçlü varlıklar yaratıldığında, niçin hassas tabiatımızdan fedakârlık edelim? Neden, tekraren söylüyorum, her bir kimseye; kendisine yaraşacak, – aklen eşitlik tartışma götürmediğinden, ahlâki olanlardansa– maddesel yükümleri fiziki kabiliyetine uygun düşecek uğraşı vermiyoruz? Süfrajetler bu hususu pek anlıyormuş gibi gözükmüyor. Had safhadaki sözüm ona taleplerinin pek çok ihtilafa yol açması da bu sebepten.

Kendime, doğacak bebekleri kim yetiştirecek diye soruyorum? Kadın ve erkeğin eşit olması gerektiğinden, herkes ev dışında; yemekte bir araya gelmeye ayrılacak sadece birkaç dakika var; artık yalnızca ağız alışkanlığı "ev" dediğimiz yer olabildiğince zapt edilmiş; bebekleri, külfeti büyük suni sütanneleri veyahut kuluçka makineleriyle yetiştirecek olan devletin kurbanı haline getireceğiz ve dünya şimdikinden daha iyi bir yer de olmayacak. "Hiç olmazsa eşit olacağız"; zaman zaman heyecanlarının ölçüsünü kaçıran bizim süfrajetlerin muhakemesi az çok bu. Aralarında, evlenmenin zayıflık olduğunu düşünenler var. Bizi zayıflatan aile ve anneliğe yönelik hislerimizi nasıl idare edeceğimizi bilmemiz gerektiğini söylüyor; onları dinleyecek herkese, duygularımıza nasıl hâkim olacağımızı ve ağırlığımızı her yere nasıl koyacağımızı bilmemiz gerektiğini haykırıyorlar. Amma velakin, böylesi kadınların vatanseverler olmadığını söylemelisiniz; çocuksuz bir ülkenin istikbalini nasıl izah edecekler?

(...) Bizler için geriye kalan yegâne şey kendimizi irdelemek. Harici saldırılara karşı savunmasız kalmamak adına dayanışma göstermeli ve tek vücut olmalıyız. Bu, zannediyorum, bu işin üstesinden gelmenin en çetrefilli yanı...

MÜKERREM BELKIS'A DAİR

EMİNE HIZIR - SEVDAGÜL KASAP

Mükerrem Belkıs adını, özellikle II. Meşrutiyet dönemi Osmanlı kadın hareketine dair yazılan yazılarda, güçlü bir kadın hakları savunucusu olarak görüyoruz. *Kadınlar Dünyası*'nda yazdığı yazılar, 1900'lü yılların başından Cumhuriyet'e kadarki dönemde kadın çalışmalarıyla ilgilenen birçok araştırmacının dikkatini çekmiş ve bu yazılara sıklıkla başvurulmuştur.

Yaptığımız kaynak tarama ve araştırma sürecinde öncelikle Kadın Eserleri Kütüphanesi, Atatürk Kitaplığı ve Hakkı Tarık Us Kütüphanesi arşivlerinde Mükerrem Belkıs adının çeşitli kadın süreli yayınlarda izini sürdük. İncelenen süreli yayınlar arasında *Hanımlara Mahsus Gazete* (1895-1908), *Kadınlar Dünyası* (1913-1921) gibi uzun soluklu ve popüler yayınların yanında *Kadınlık* (1914), *Mahâsin* (1908-1909), *Kadın/Selanik* (1908-1909), *Kadın/İstanbul* (1911-1912) gibi yayın hayatı kısa süren gazete ve dergiler de vardır.

Mükerrem Belkıs'ın, *Kadınlar Dünyası* 29 Haziran 1329 tarihli 87. sayıda "Nahide Asaf Süleyman Hanımefendi'ye" başlıklı yazısında yer alan "İşte darü'l-muallimat tahsilini itmam ettim [tamamladım]. Yalnız başına çalıştım," ifadesinden hareketle eğitim aldığı ya da çalıştığı kurumlara erişebilmek amacıyla T.C. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi ve Milli Kütüphane Arşivi'nde araştırma yaptık. Fakat bu bilgiyi doğrulayacak bir veriye rastlayamadık.

Dönem itibarıyla muharrirlerin (özellikle kadın muharrirlerin) çeşitli sebeplerle takma isim kullandıklarını biliyoruz. Yaptığımız araştırmalar sonucunda *Kadınlar Dünyası* dergisi dışında süreli yayınlarda Mükerrem Belkıs imzasına rastlayamamamız, bu ihtimali artırıyor.

Mükerrem Belkıs yazılarında kadının aile hayatındaki konumu, görücü usulü evliliğin zararları, kadının eğitim hakkı, peçe-örtünme meselesi, inkılap talebi, feminizm, dünya kadınları ve başarıları gibi konulardan bahseder. Kadınları bilinçlenmeye ve bilinçlendirmeye davet eden Mükerrem Belkıs, "Hem milletimizin terakkisi hem de kadınlık âleminin esaretten, sakim [yanlış] âdet ve kavaninden [kanunlardan], felâketlerden, iniltilerden kurtulması için büyük dimağlı kadınların mevcut olması şarttır,"* ifadesiyle de milletin geleceğini kadınların bilinçli ve eğitimli olmalarıyla ilişkilendirir.

Mükerrem Belkıs hakkında bilgi sahibi olma talebiyle yola çıktığımız bu araştırmanın sonucunda sizlerle Mükerrem Belkıs'ın *Kadınlar Dünyası* dergisindeki yazılarının künyesini ve bu yazılardan günümüz Türkçesine aktardığımız 2 Mayıs 1330 tarihli 141. sayıda yer alan "Kadınlık Meselesi" başlıklı yazıyı paylaşmayı uygun gördük. Feminizm tarihi açısından son derece önemli olan bu yazıların görünürlüğünün artmasının, Mükerrem Belkıs'ın hayatıyla ilgili daha fazla bilgiye ulaşmaya vesile olmasını umuyoruz.

(*) Mükerrem Belkıs, "Cevap: Nebahat Hanımefendi'ye", *Kadınlar Dünyası*, sayı 93, 5 Temmuz 1329.

KADINLIK MESELESİ:* CEREYAN-I UMÛMÎ [GENEL HAREKET] VE MUVÂZENET-İ İÇTİMAİYE [SOSYAL DENKLİK]

MÜKERREM BELKIS

Şu asır, beşeriyetin birçok mesâilini [meselelerini], gayr-ı mekşûf ihtiyacâtını [açığa çıkmamış ihtiyaçlarını] canlandırıyor. Bir yandan eski bilinenlerin yanlış olduğu anlaşılıyor, batıyor, sönüyor, bir yandan bilinmeyenler doğuyor. Maddi, manevi, içtimaî [sosyal] her şeyde bir inkılap... Her tarafta cereyan, her tarafta tezahürat, tulûat, hayat-ı beşeriyenin [insan hayatının] son şekline dikkat edilirse en küçük bir noktasının, en küçük bir hâlinin, en küçük bir kanununun bile tahvile [değişime] maruz bulunduğu görülür. Hep bunlar saadet-i beşeriye [insanın mutluluğu] içindir. Ta ibtidai beşerden [ilk insandan] şimdiye kadar bütün sa'ylar [emekler], bütün mücadeleler, bütün ölümler bir maksada vusul [kavuşmak] için olmuş... Hep insanlar bir gaye bir müntehâ-yı emel [son arzu] takip etmişler. O da insanların saadeti... İşte şimdi de bu gaye olanca şiddetiyle insanları işgâl ediyor. Bir tarafta müsâvat-ı beşeriye [insan eşitliği] taraftarları insanların küçük tabakalarında hükümrân [hâkim] olan acı sefaletleri kaldırmaya uğraşıyor. Bir taraftan beşeri insanlar akan kanları durdurmaya uğraşıyorlar, bu inkılap bütün hayata yayılarak bir taraftan da vesâitin [araçların] daha mükemmel olmasını temin için çalışıyorlar, teyyareler, mükemmel evler... ilâh vücuda getiriyorlar...

(...)

Saadet-i beşeriye [insanlığın mutluluğu] yolunda bu kadar efkâr [fikirler] ve inkılabın içinde en ziyade haiz-i ehemmiyet [önemli] olan bir meseleyi unutulmuş görmeyiz. O mesele asıl hayati bir mesele olan kadın meselesidir. Bundan epeyce evvel insanların hürriyete muhtaç olduğu gibi kadının da hürriyete ihtiyacı olduğu ve hürriyet insanların nasıl bir hakkı ise kadınların da bir hakkı olduğu pek mahdud [sınırlı] kimseler tarafından anlaşılmış... Bu ilk

(*) Mükerrem Belkıs, "Kadınlık Meselesi", *Kadınlar Dünyası*, sayı 141, 2 Mayıs 1330.

tulû [doğuş] Şimali Avrupa'da [Kuzey Avrupa] evvela tesirini göstermiş... Bu yeni fikir orada beşeriyette her fikrin kabul edildiği gibi bu da birçok mücadelelerden sonra anlaşılmış ve kabul edilmiş... İnsanlar da uzun uzadıya kör değildirler. Tamamıyla erkekler ilk hürriyeti idrak ettikleri vakit onu bir sahada pek güçlükle elde edebildiler. Mesela Fransa bunun için binlerce kurban verdi. Fakat bu hadisat [olaylar] her muhit için temâdî etti [devam etti] mi... Bittabi etmedi. Pek az zaman sonra tedricen [yavaş yavaş] bütün hükümetler bu yeni hayata girmeye, hürriyetle yaşamaya başladılar... Âlemde bütün fikirler, bütün nazariyeler [teoriler] hep bu suretle doğmuş, mücadele devirleri geçirmiş ve intişar etmiştir [yayılmıştır]. Galile'nin efkârı [fikirleri] kendisini darağacına sevk etti. Fakat az zaman sonra bütün dünya onu kabul etti... Vakâyi' [olaylar] bize gösteriyor ki dünkü nazariyat [teoriler], fikriyat [fikirler] bugün birer hayat, birer düstûr-ı umûmî [genel kural] olmuştur. Tabii bugünkü nazariyat [teoriler] ve cereyanlar [hareketler] da yarın heyet-i içtimâîyelerin [sosyal yapıların] şekl-i hayatı [hayat şekli], kanun-i içtimâîsi [toplum kuralı] olacaktır.

Kadın hürriyeti fikri de doğduğu gün birçok mücadele içinde yuvarlandı. Hatta bunun pek boş bir iddia olduğu zannedilirdi. Fakat az zaman sonra bu fikrin, bu yeni fikrin gittikçe tevessü'ü [yayılması] pek de insanları, âlemleri lakayt bırakmadı. Bir zaman dünyanın en büyük âlimi, en büyük feylesofu bile (...)* yürüttüğü bir fikir, istinatsız bir muhâkeme üzerine ne büyük bir hataya düşerek kadının saçının uzun aklının kısa olduğunu iddia ediyordu. Bu büyük âlimi söylersem hayret etmeyiniz. Bu Şopenhaur'dur...

Kadınlık cereyanına karşı bu ilk muhalefet pek tabii idi. Çünkü ta ibtidâ-i beşerde [ilk insanda] her nasılsa erkekler kadınları mağlup etmişler ve bir hayat-ı içtimâîye [sosyallik] ile yalnız onlar yaşamışlar, yalnız onlar insanlığın nimetinden müstefid olmuşlar [faydalanmışlar]... Ta o zamana kadar bu hayat hiçbir arızaya uğramaksızın gelmiş... Ve bu bütün hayat-ı dimağlara [akıllara] kadının erkeklerden noksan olduğu fikrini ilkâ etmiş [yerleştirmiş]... Tabii herkes bu yeni fikre muhalefet edecekti... Bu herkese yalan geliyordu. Bilâhare [sonradan] bunun hakikaten bir hak olduğu tebeyyün etmeye [ortaya çıkmaya] başladıkça herkes düşündü. Bu zaman zarfında kadınlık cereyanı epeyce ilerlemişti. Bu cereyan gittikçe tevsi etti [yayıldı]. Birçok edvardan [devirlerden] sonra bugüne kadar geldi. Bu cereyanın şimdi aldığı hal pek müthiştir. Adeta beşeriyeti sarmıştır... Artık bu fikir, cereyan ölmez, ölemez... Ancak bütün âlem ölürse belki bu cereyan da ölür. Feministler, süfrajetler gözümüzün önünde hârikulâde hadiseler tevlit ediyorlar [meydana getiriyorlar] ...

Asr-ı hazırda [şimdiki asırda] bundan daha vâsi [geniş] bir cereyan yoktur. Sosyalizm hareketini bile geçer. Bizim memleketimizde sosyalizm henüz inkişaf etmediği [meydana çıkmadığı] halde feminizm oldukça yayıldı. Her tarafta mütezâyit [artan] bir süratle kadınlık cereyanı ilerliyor.

Eskiden hiç kimseyi alakadar etmez iken, herkesin istihfafına [küçümsemesine] uğrarken bütün büyükleri şimdi derin derin düşünmeye sevk ediyor... Bu cereyanın gayesi pek de o kadar basit değildir. Herkesin bunu düşünmeye de hakkı vardır. "Çünkü kadın hürriyeti" yalnız onlara hak vermekle kalmıyor. Bütün heyet-i içtimaiyelerin [sosyal yapının] şekl-i hayatını [hayat şeklini] da tebdil ediyor [değiştiriyor]. Düşünülecek olursa bu cereyan, gayesinde bütün hayatı, bütün kavânini [kanunları] değiştirecektir. Görülüyor ki müthiş bir inkılabın mebdeindeyiz [başlangıcındayız]...

Acaba bu müstakbel hayat nasıl olacak... Ne şekilde olacak. Acaba insanlar o zaman daha mesut mu yaşayacaklar?.. İşte bunlar şimdi bize birer muamma gibi görünüyor. Fakat hakikatte bu muamma değildir. Beşeriyetin şimdiye kadar geçirdiği hayat tetkik edilecek olursa, bu mürur eden [geçen] hayattan istihrac olunan [sonuç çıkarılan] bir kanun-u umumi [genel kanun] nazar-ı itibara [dikkate] alınacak olursa heyet-i içtimaiyelerin [sosyal yapıların] müstakbelde intisab edecekleri [bağlanacakları] şekl-i hayat [hayat şekli] hiç de bir muamma şeklinde kalmaz. Biliyoruz ki insanlar daima tekâmüle [gelişmeye] doğru yürüyorlar. Onların her teceddüdü [yeniliği], her inkılabı, her hadisesi tekâmüle doğru atılmış bir hatvedir [adımdır].

Vakıa ilk hürriyet Fransa'da doğduğu zaman herkes o fikre o cereyana karşı yine bugünkü

(*) Orijinal metinde bu kelime okunamamıştır.

tavrı, mevkii ahz etmişti [almıştı]. Fakat bugün insanları yaşatan o fikirler, o cereyanlardır...

Her şey ihtiyaca göre tesis eder. İhtiyaçsız esaslı hiçbir şey vücut bulmaz... Burada denecek ki beşeriyetin böyle kadınlığa ne ihtiyacı vardır... Maatteessüf [yazık ki] bu ihtiyaç pek aşikâr olduğu halde hiç görülememiştir.

Bugün bir heyet-i ictimaiyenin [sosyal yapının] herhangi hayatına bakılacak olursa orada bir eksiklik görülür... Tabii şimdi insanların mesut olduklarını iddia edecek kimse yoktur. Meyhanelerden ta şahane hayatlara kadar hükümrân [hâkim] olan sefalet, sefahet [eğlenceye düşkünlük] ve ezici kanunlar bir eksiklik binâenaleyh bir muvazenetsizlik [dengesizlik] netâicidir [sonuçlar]...

Bir aile hayatı ile mücerred [bekâr] bir hayat buna ait güzel bir meseldir. Gerek erkek ve gerek kadın mücerred [bekâr] yaşadığı zaman mesut olabilir mi? Bilmem buna ihtimal veren olur mu? Hiç şüphe yok ki mesut olamaz. Saadet için bir kadınla bir erkeğin teşrik-i mesai [iş birliği] etmesi, her ikisi de müştereken [ortak] bir yuva yapması ve müştereken [ortak] saadetleri için uğraşması lazımdır.

Mücerred [bekâr] hayatta ne kadar ihtimam [özen] olursa olsun saadet teşkil edemiyor. Bu birçok tecrübelerle sabit... Halbuki hayat-ı aile [aile hayatı] en küçük ihtimamlara [özenlere] bile büyük saadetler tevlid edebilir [meydana getirebilir]. Fakat bir şart dâhilindedir. O da hayat-ı ailede [aile hayatında] muvazenet [denge]... Erkekle kadın aynı hukuku muhafaza etmiyorlarsa şimdiye kadar yaşatılan aile hayatları gibi şimdiden sonrakiler de karanlık olur, muzdarip olur...

Şu misal ile tevazzuh ediyor [açıklığa kavuşuyor] ki dünyayı kaplayan ve bizim de takip edeceğimiz büyük cereyanın iki gayesi vardır. Biri hayat-ı ailede [aile hayatında] muvazenet [denge], diğeri heyet-i içtimâîyede [sosyal yapıda] muvazenet [denge].

Biz kadınların her iki mevkide de gasp edilmiş birçok haklarımız vardır. Evvela hayat-ı ailedeki [aile hayatındaki] hakkımızı istirdad ederek [geri alarak] orada muvazeneti [dengeyi] tesis ve bu suretle saadeti tevlid edeceğiz [meydana getireceğiz]. Saniyen [ikinci olarak] heyet-i içtimâîyemizdeki [sosyal yapımızdaki] içtimâî hukukumuzu [toplum hukukumuzu] istirdad ederek [geri alarak] heyet-i içtimâîyeyi [sosyal yapıyı] saadete ilka edeceğiz [yerleştireceğiz]. Mâmâfih bu her iki gaye de beraber gidiyor. Her ikisi de aynı zamanda olacaktır...

Hülasa kadınlık cereyanı insanları mesut bir hayata sürüklüyor. Ne zaman kadınlar erkekler beraber gerek hayat-ı ailede [aile hayatında] gerek hayat-ı içtimâîyede [sosyal yapıda] el ele vererek teşrik-i mesai [iş birliği] ederlerse muvazenet-i içtimâîye [toplum dengesi] vücut bulur ve saadet-i beşeriye [insanlık saadeti] bir tabaka daha temin edilmiş olur.

MÜKERREM BELKIS'IN *KADINLAR DÜNYASI* DERGİSİNDEKİ YAZILARI ÜZERİNE BİBLİYOGRAFYA

EMİNE HIZIR - SEVDAGÜL KASAP

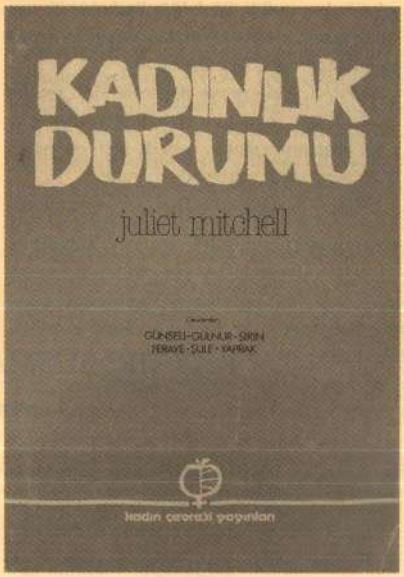
Mükerrem Belkıs (29 Mayıs 1239), "Teceddüt İhtiyacı", *Kadınlar Dünyası*, s. 56.
— (31 Mayıs 1239), "Görücülük", *Kadınlar Dünyası*, s. 58.
— (3 Haziran 1329), "Terbiye-i İptidaiyede Tedibin Zararları", *Kadınlar Dünyası*, s. 61.
— (4 Haziran 1329), "Görücülüğün Yerine", *Kadınlar Dünyası*, s. 62.
— (7 Haziran 1329), "Terbiye-i İptidaiyede Dikkatin Mevkii", *Kadınlar Dünyası*, s. 65.
— (9 Haziran 1329), "Avrupa'da Tahsil-i Nisvan, *Kadınlar* Dünyası", s. 67.
— (11 Haziran 1329), "Güzin Nazar Hanımefendi'ye", *Kadınlar Dünyası*, s. 69.

— (12 Haziran 1329), "Kıyafet-i Hariciye-i Nisvan", *Kadınlar Dünyası*, s. 70.
— (14 Haziran 1329), "Bilfiil Teşvik Lazım", *Kadınlar Dünyası*, s. 72.
— (15 Haziran 1329), "Cihaz Sebeb-i İntihar Oluyor", *Kadınlar Dünyası*, s. 73.
— (16 Haziran 1329), "Avrupa'da Tahsil-i Nisvan", *Kadınlar Dünyası*, s. 74.
— (18 Haziran 1329), "Bedbaht Kadınlar", *Kadınlar Dünyası*, s. 76.
— (25 Haziran 1329), "Muzır Âdetleri Yıkmak Farzdır", *Kadınlar Dünyası*, s. 83.
— (26 Haziran 1329), "Gideceğiz", *Kadınlar Dünyası*, s. 84.
— (27 Haziran 1329), "Şiddetle Ret", *Kadınlar Dünyası* s. 85.
— (28 Haziran 1329), "Millete ve Hükümete Bir Hitabe: Hak İsteriz", *Kadınlar Dünyası*, s. 86.
— (29 Haziran 1329), "Nahide Asaf Süleyman Hanımefendiye", *Kadınlar Dünyası*, s. 87.
— (3 Temmuz 1329), "Tenezzüh İhtiyacı", *Kadınlar Dünyası*, s. 91.
— (4 Temmuz 1329), "Maarif Nezareti'nden Büyük Bir Temenni", *Kadınlar Dünyası*, s. 92.
— (5 Temmuz 1329), "Cevap", *Kadınlar Dünyası*, s. 93.
— (7 Temmuz 1329), "Kız Darüşşafakası", *Kadınlar Dünyası*, s. 95.
— (8 Temmuz 1329), "Kadınlıkta Esaretin Mevlidi", *Kadınlar Dünyası*, s. 96.
— (11 Temmuz 1329), "İnkılap ve Terakki İçin", *Kadınlar Dünyası*, s. 99.
— (13 Temmuz 1329), "Nebahat Hanımefendi'ye, Fatma Zerrin Hanımefendi'ye", *Kadınlar Dünyası*, s. 100.
— (20 Temmuz 1329), "Sevgili Padişahımızın Şefkati: Şefkat Evleri", *Kadınlar Dünyası*, s. 101.
— (27 Temmuz 1329), "Maarif Nezaretinden İstirham: Darülfununda Usul-ı Terbiye ve Tedris Dersleri", *Kadınlar Dünyası*, s. 102.
— (27 Temmuz 1329), "S. Sarah Hanımefendi Kardeşime", *Kadınlar Dünyası*, s. 102.
— (3 Ağustos 1329), "Bizde Usul-i İzdivaç", *Kadınlar Dünyası*, s. 103.
— (10 Ağustos 1329), "Avrupa'da Tahsil-i Nisvan", *Kadınlar Dünyası*, s. 104.
— (17 Ağustos 1329), "Gençlik İhtiyarlık", *Kadınlar Dünyası*, s. 105.
— (24 Ağustos 1329), "Mesut Olmak İçin Çare", *Kadınlar Dünyası*, s. 106.
— (24 Ağustos 1329), "Bintülhalım Seyhan, Aliye Hasan, Laima Zeyna ve Refikaları Hanımefendiler'e", *Kadınlar Dünyası*, s. 106.
— (31 Ağustos 1329), "F. Sarah Hanımefendi Hemşireme", *Kadınlar Dünyası*, s. 107.
— (7 Eylül 1329), "İzdivaç ve Usul-i İzdivaç", *Kadınlar Dünyası*, s. 108.
— (14 Eylül 1329), "İzdivaç ve Usul-i İzdivaç 2", *Kadınlar Dünyası*, s. 109.
— (21 Eylül 1329), "İzdivaç ve Usul-i İzdivaç 3", *Kadınlar Dünyası*, s. 110.
— (28 Eylül 1329), "İzdivaç ve Usul-i İzdivaç 4", *Kadınlar Dünyası*, s. 111.
— (4 Teşrin-i Evvel 1329), "İzdivaç ve Usul-i İzdivaç 5", *Kadınlar Dünyası*, s. 112.
— (12 Teşrin-i Evvel 1329), "İzdivaç ve Usul-i İzdivaç 6", *Kadınlar Dünyası*, s. 113.
— (26 Teşrin-i Evvel 1329), "Mekteplerde İnkılap Fikri", *Kadınlar Dünyası*, s. 115.
— (2 Teşrin-i Sani 1329), "Eshab-ı Hayrın Kadınlara Muaveneti", *Kadınlar Dünyası*, s. 116.
— (9 Teşrin-i Sani 1329), "Aile Konseri", s. 117.
— (16 Teşrin-i Sani 1329), "Müsavat-ı Tamme", *Kadınlar Dünyası*, s. 118.
— (23 Teşrin-i Sani 1329), "Tayeran Münasebetiyle İki Cereyan", *Kadınlar Dünyası*, s. 119.
— (14 Kanun-i Evvel 1329), "İnkılab-ı İçtimaiyede Esaslar", *Kadınlar Dünyası*, s. 122.
— (4 Kanun-i Sani 1329), "Hayat-ı Beşerde Islahat İhtiyacı", *Kadınlar Dünyası*, s. 125.
— (2 Mayıs 1330), "Kadınlık Meselesi", *Kadınlar Dünyası*, s. 141.
— (2 Mart 1918), "Hal-i Hazırda Kadınlarımızın Mevkii", *Kadınlar Dünyası*, s. 163.
— (9 Mart 1918), "Kadınların Hayata Karışmasının Sebepleri", *Kadınlar Dünyası*, s. 164.
— (17 Mart 1918), "Kadınların Hayata Karışmasının Sebepleri", *Kadınlar Dünyası*, s. 165.
— (23 Mart 1918), "Kadınların Hayata Karışmasının Sebepleri", *Kadınlar Dünyası*, s. 166. ,
— (30 Mart 1918), "İzdivaçta Mesleklerin, Meşgalelerin Tevaffuku Lüzumu", *Kadınlar Dünyası*, s. 167.
— (6 Nisan 1918), "Muallimeler Ordusuna", *Kadınlar Dünyası*, s. 168.
— (13 Nisan 1918), "İnsaniyetin İkinci Kanadı: Feminizm, Sosyalizm", *Kadınlar Dünyası* s. 169.
— (4 Mayıs 1918), "Ailede Hürriyetin Mevkii", *Kadınlar Dünyası*, s. 172.
— (11 Mayıs 1918), "En Büyük Tehlike", *Kadınlar Dünyası*, s. 173.
— (18 Mayıs 1918), "Küçüksu Mezarlığına", *Kadınlar Dünyası*, s. 174.
— (8 Haziran 1918), "Kız Mekteplerinde Ahlâk ve Terbiye-i Ahlâkiye", *Kadınlar Dünyası*, s. 177.
— (15 Haziran 1918), "Kız Mekteplerinde Ahlâk ve Terbiye-i Ahlâkiye", *Kadınlar Dünyası*, s. 178.
— (22 Haziran 1918) "Darülmuallimatımız", *Kadınlar Dünyası*, s. 179.
— (29 Haziran 1918), "Mertebelerimiz", *Kadınlar Dünyası*, s. 180.

KADINLARIN KURTULUŞU BİLDİRGESİ

KADINLIK DURUMU ÖNSÖZ

GÜNSELİ - GÜLNUR - ŞİRİN - FERAYE - ŞULE - YAPRAK



Bu önsöz, *Woman's Estate*'in Türkçeye çevriliş öyküsünü anlatmayı amaçlıyor. Bu tarihçeyi yeniden kurabilmek için, üç yıl öncesine dönmeyi ve o dönemde oluşturduğumuz çeviri grubuyla ilgili düşüncelerimizi, duygularımızı, hem birbirimize hem sizlere aktarmayı denedik. Başlangıçta altı kadından oluşan grubun bir üyesi şu anda Türkiye dışında. Geri kalan beş kadın bu amaçla yeniden bir araya geldik. O dönemde neler amaçladığımızı, bu çabanın bizim için ne anlam taşıdığını ve aradan geçen süre içinde neler yaşadığımızı konuştuk. Burada, konuştuklarımızı sizinle paylaşacağız.

O günden bu yana Kadın Çevresi kuruldu. Şu anda kimimiz Kadın Çevresi'nin tümüyle dışındayız, kimimizin gevşek denebilecek bağları var, kimimiz ise içindeyiz. Ama *Woman's Estate*'in çevirisi, Kadın Çevresi'nin oluşmasına yol açan gelişmelerin bir halkası. Bu yüzden de yayınlanması hepimiz için özel bir anlam taşıyor.

GÜLNUR: Hatırlıyor musunuz neden bu kitabı seçmiştik?

GÜNSELİ: Uzun süre tartışmıştık özgün eserler mi vermeye girelim, çeviri mi yapalım diye. Anımsadığım kadarıyla Şule ile ben kendimiz araştırma yapalım, özgün eser verelim diyorduk. Sizler çeviride ısrar etmiştiniz. İki gün tartıştık; sonunda çeviriye karar verdik. Hatırlamıyor musunuz! Aramızda hemen çeviri kararı alıp paylaşmıştık. Tarihi çok iyi anımsıyorum 1982'nin Şubatı'ydı.

FERAYE: Birbirimize hayatlarımızı anlatmıştık sonra. Nasıl yapmamız gerektiğini düşünüyorduk ayrıca. Kitaplar basmaya karar verdik.

GÜLNUR: Peki, ama zaten Yazko bağlantısı yok muydu? Ben şimdi onu karıştırdım birden.

ŞİRİN: Daha önceye dönmekte yarar var. Çeviri düşüncesi baştan vardı. Yazko bir kadın dizisi çıkarmak istiyordu. Mustafa Kemal Ağaoğlu bana yönetmemi önerdi. Aslında öneren Stella'ydı. İlk tepkim şeydi, yapamam dedim. Tek başına yapılacak iş değildi. İlgilenen insanlara başvuralım dedim. Gülnur'u eskiden tanıyordum. Gülnur, Şule'yi Londra'dan tanıyordu, Şule'yi önerdi. Sen, Yaprak yaz sonu galiba fakülteye gelmiştin, hamileydin ve bir takım araştırmalar yapmak istiyordun. Ben daha o sıralar üniversiteden ayrılmamıştım. Sanıyorum ayrıca Stella'nın bir bağlantısı vardı seninle.

YAPRAK: O yaz gözükmeyen bir mimar gibi hepimizi toplayıp Paris'e gitmişti Stella.

GÜNSELİ: Toplanmadan önce Yazko'dan Zeynep beni aramıştı, biz de gidelim demişti. Ben de apar topar kendimi sizin içinize attım.

ŞİRİN: M. Kemal'e verdiğimiz teklife göre kitaplar üretilecekti, çeviriler yapılacaktı, tartışma toplantıları düzenlenecekti. Kendi içinde sistemleştirilmişti. Teorik çalışmalar, tarihi ortaya çıkaracak çalışmalar, önemli feministlerden kitaplar. O arada Zeynep'le konuşuluyordu. Stella'yla birkaç kez kitaplar bizim evde ortaya döküldü. Başlangıçta çeviri olacaktı, kitap yazacak halimiz yoktu. Zaten Yazko yazarlar ve çevirmenler kooperatifi olduğu için profesyonel çevirmenden yararlanılabilirdi. Ama orada benim hemen itirazlarım ortaya çıkıyordu: Bu çevirileri bir grubun yapması gerektiğine inanıyordum. Ras-

gele bir çevirmene verilemezdi. Benim hatırladığım, grupta İngilizce ve Fransızca bilenler vardı ama bu arada İtalyanca bilen gerekiyordu. İtalya'da çok ilginç şeyler oluyordu. Hemen Feraye'ye haber verildi. Böylelikle Yazko'da ilk toplantı yapıldı; sanıyorum on kişi kadardık. Benim anımsadığım ilk izlenimler bunlar.

YAPRAK: Yine geriye dönersek Şirin sen bir teklif almıştın, bir kadın dizisini yönetmek için. Hem kitapların çıkması hem de belli periodlarla bir dergi vardı gündemde o sıralar.

ŞİRİN: Yazko, *Yazko Edebiyat*'ı çıkarıyordu ve M. Kemal A. Cemal'le bağlantı halindeydi, bir çeviri dergisi çıkartmak için. Bu arada kadın dizisi de gündeme geldi. O sırada piyasada kadın sorununa ilgi vardı. Yazko bir panel düzenlemişti. Aysel Özakın'ın kitabı üzerine. Fakat süreli yayın çıkarmak son derece zordu. Onun üzerine dosya fikri ortaya çıktı. Proje, belli periodlarla, her biri belli bir konuya ayrılmış dosyalar çıkarmaya dönüştü. İçinde hem çeviri olacak, hem röportaj olacak hem de gerçekten yaşanmış olayların kendisi olacaktı, tanıklıklarla gerçek hayat yansıtılacaktı. (...)

HAYKIR! SUSMA, İĞNEYİ BATIR!

MOR İĞNE

Bu dünya, bu ülke, bu şehir yalnızca erkeklerin değil. Bu dünyanın, bu ülkenin, bu şehrin sokakları, caddeleri, geceleri, yalnızca erkeklerin değil. Biz kadınlar, bu dünyada, bu ülkede, bu şehirde evlerden, ev içlerinden, mutfaklardan, ocak, çamaşır leğeni, çamaşır makinası, ütü ve çocuk bezinden daha başka şeyleri de hak ediyoruz. Sadece evlerimiz değil, evlerimizin açıldığı sokaklar da bizim. Bu yüzden, sokakları, caddeleri, geceleri bize dar edenlere karşı çıkıyoruz. Bakarak, laf atarak, elleyerek, daha da fırsatını buldular mı ırzımıza geçerek bizi evden dışarı adım attığımıza bin pişman eden erkeklere karşı; onları böyle davranmaya yönelten, böyle davranmalarına izin veren, göz yuman, sırtlarını sıvazlayan her türlü kuruma karşı sesimizi yükseltiyoruz.

İşte mor iğne bu sesin ifadesi. Mor, dünyanın dört bir yanında kadın özgürlüğünün simgesi olan bir renk. İğneyi ise öteden beri sarkıntılığa karşı kullanıldığı için seçtik. Biz kadınlar günün hangi saatinde, şehrin neresinde, hangi kılıkta olursak olalım, cinsel tacize uğradığımızda utanmamak, başımızı dik tutmak, kendimizi değil, taciz eden erkeği suçlu bulmak için birarada geliyoruz. Dayanışmamız gücümüzdür.

Bu dünya, bu ülke, bu şehir, bu sokaklar, bu caddeler, bu gündüzler, bu geceler başka olacak!

Utanma haykır! Susma iğneyi batır!

BEDENİMİZ BİZİMDİR! CİNSEL TACİZE HAYIR!

MOR İĞNE

Bugüne dek erkeklerin kadınlara "cinsel" saldırılarını sarkıntılık, tecavüz gibi adlar altında anarken, kampanyamızla birlikte "cinsel taciz" terimi gündeme geldi.

Her kavram gibi cinsel taciz de bize yapılan saldırıları daha iyi tanımlayabilmek, tahlil edebilmek için geliştirilmiş bir kavram. Cinsel Taciz erkeğin kadına (ya da çocuklara), karşısındakinin isteyip istemediğini dikkate almadan, cinselliğini hedefleyen, aşağılayan ya da nesneleştiren söz, davranış ve hareketlerle saldırması, rahatsız etmesi olarak özetlenebilir. Buna, erkeklerin kendi ailelerindeki kadınlara cinsel saldırılarından (ki bu konu pek konuşulmaz), sokakta tanıdığımız, tanımadığımız erkeklerin saldırılarına, işyerinde bizimle aynı, daha üst ya da alt konumdaki erkeklerin saldırılarına kadar tüm davranışlar, kısacası "erkek bedeninin kadın bedenine karşı bir silah olarak kullanıldığı" bütün alanlar girer. Sokakta "saldırı" boyutu öne çıkarken, işyerinde ve evde bu saldırı sevgi, dostluk ve otorite ilişkilerinin arkasına gizlenerek çıkıyor karşımıza. Dolayısıyla biz kadınlar, sokaktaki saldırgana tepkimizi daha kolay ifade edebilirken, birçok taciz edici hareketi (örneğin işyerinde şakaları, imaları, evde cinsel ilişkiye zorlanmayı) "doğal" karşılayarak "rıza gösteriyoruz".

BÜTÜN KADINLAR 438'E KARŞI

BÜTÜN KADINLAR BİZİMDİR CİNSEL TACİZE KARŞI HAYIR KAMPANYASI TERTİP KOMİTESİ

1926'dan bu yana yürürlükte olan ve fahişeye tecavüz halinde cezayı 2/3 oranında indiren 438. madde, Anayasa Mahkemesi'nden bir beş yıllık daha garanti aldı; biz kadınlar iffetli-iffetsiz diye bir kez daha bölündük, erkek saldırganlığı bir kez daha hoşgörüldü.

Bu yasa, kadınlara, hukukta yapılan ayrımcılığın, cinsiyetçiliğin örneklerinden biridir; Anayasa Mahkemesi'nin kararı ise, kadınlar üstündeki baskının erkek hukuku diliyle bir kez daha ilanıdır.

Yargı organlarındaki kadın kontenjanları neden %10'la sınırlıydı, neden bir çırpıda %5'e indirildi? Üyelerinin hepsi erkek olan bir yargı kurulunun 7 üyesi 438'e evet diyerek erkekliklerini nasıl da gösterdi!

438 kalkmalıdır! Erkekler ve onları yasaları bizi iffetli-iffetsiz diye bölemez. Onlar için "iffetli kadın", kocasının dizi dibinde oturan kadın demek. Bu sıfat, mesleği fahişelik olmayan kadınlara bir onur değil; bize açıkça "eve kapa-nın" deniyor, fahişenin sırtından korunmayı kabul edin deniyor; dahası, tecavüze uğradığınızda fahişe olup olmadığınızı ispat edeceksiniz deniyor.

438. maddeyle bugüne dek, suçlu erkekler değil, bizler cezalandırıldık; saldırganlar değil, şiddete maruz kalan bizler suçlandık. Kadınlara tecavüz etmek, kadın bedenine el koymak teşvik edildi. Kimbilir kaç saldırgan, "fahişeye benziyordu, gece sokaktaydı" gibi gerekçelerle tecavüzünü haklı gösterdi. 438 kalkmadığı sürece erkek saldırganlığı korunmaya devam edecek; saldırganlar cezadan kurtulmayı başaracak.

Bu yasa maddesindeki "iffetli kadını koruma" gerekçesi kocaman bir erkek yalanıdır.

Haklı tecavüz olamaz! Fahişelik bir meslektir, nitekim devlet fahişelerden vergi alıyor.

7 "erkek" yargıç, fahişeye tecavüzün cezasında indirimi onaylarken, kendi maaşlarının fahişelerden gelen bölümünü de niçin indirme-

diler? Madem bu kadınlar iffetsizdi, iffetsiz kadınlardan gelen parayla geçinmeye niçin itiraz etmediler?

Fahişe olalım olmayalım bedenimiz bizimdir, haklı tecavüz yoktur; bunun tersini söyleyen yasaları artık istemiyoruz. Bunun tersini söyleyenleri devletin yargı organlarında artık istemiyoruz.

Kadınlar; erkeklerin bizi iffetli-iffetsiz diye bölmesine izin vermeyelim! Fahişe değilsek fahişelerin sırtından sözde "korunmayı" reddedelim.

Bedenimize sahip çıkalım; erkek saldırganlığının teşvik edilmesine, kollanmasına hayır diyelim!

18 Şubat'ta bütün kadınlar 438'e karşı birleşelim, yürüyelim!

BU DERGİ ÇIKARKEN KONUŞULANLAR, TARTIŞILANLAR, ÖNERİLENLER

FEMİNİST DERGİSİ

Dergi çıkarken en çok tartışılan konulardan biri isimdi. Feminist, aslında bir yıldır düşünülen bir addı. Ama buna muhalefet edenler çeşitli isimler önerdiler. Cariyeniz, Oklava, Cadı, Elimizin Hamuru, Feministo, Aybaşı gibi. İsmin altına yazılacak ibareler konusunda da çeşitli öneriler geldi: Hormonal Dengesi Bozuk Feminist Dergi gibi. Bunlar arasında en çok tutulanı "Belki Arada Bir Çıkabiliriz" oldu. İsmin yanına amblem olarak, vajina çizilmesi de önerildi. Ama bu, teknik ve görsel bir sürü zorluk ortaya çıkaracaktı.

Derginin biçimi konusunda da bir sürü öneri oldu. Herkesin birleştiği nokta, farklı ve şık bir şey yapmaktı. Teknik olanaksızlıklar nedeniyle gerçekleştirilemeyen öneriler, derginin zımba yerine kurdeleyle tutturulması, kenarının fisto şeklinde kesilmesi, kapağın kesekâğıdından olmasıydı. Bütün yazıların elyazısıyla yazılması fikri ise okuyanı yoracağı gerekçesiyle rağbet görmedi.

Grubun çoğunluğu dergiye bir başyazı ya da çıkarken yazısı koymaya karşıydı. Ama yine de bu konu uzun uzun tartışıldı.

Dergiyi hazırlarken, karıştırdığımız bütün muhalif dergilerde "irtica" konusu vardı. Bu yüzden, bir ara, derginin başına "Bu dergide irtica konusu yok" diye bir ibare koymayı düşündük. Çünkü gruptan bazıları, "Bu dergide ya türban olur ya ben," diyerek kesin tavırlarını ifade etmişlerdi.

Herkesin aklına yatan Ninem Korkut köşesi ve sürekli erkeklere acımaktan vazgeçmeyen üzgün feministin köşesi ise yazan çıkmadığı için şimdilik gerçekleşmedi.

Grup gevezelik etmekten o kadar keyif alıyordu ki, sonunda derginin çıkması başkaları kadar bizi de şaşırttı. Zaten her şey bir gün birisi, "Hadi bir dergi çıkaralım," diye önerince başlamıştı.

BEDENİMİZ BİZİMDİR, BEKÂRET KONTROLUNA HAYIR!

YETER DERGİSİ

Cinsiyetçi bir toplumda kadın olarak yaşamak bazen bir kâbutan farksız. Cinsiyetçilik bir yandan kadınların cinselliğine indirgenirken, bir yandan da kadın cinselliğini baskı ve kontrol mekanizmaları ile aşağılamaya devam ediyor. Kadın olmayı cinsiyetçiliğin ürettiği sınırların dışında tanımlamak, kâbuslarımızı gündelik hayatın önemsiz ayrıntıları olarak durdukları yerden çıkarmak, onları görünür kılmak ise yalnızca kadınların yürütebileceği bir politik pratik olabilir.

Son günlerde medya aracılığı ile yeniden güncelleşen bekâret kontrolleri ve ardından iki genç kızın intiharı ve ölümü, kadınlar olarak çok iyi bildiğimiz kâbuslardan biriyle ilgili.

Bekâret, erkek iktidarının ve cinselliğinin sorgulanamayan müdahale alanı olarak tanımlanan kadın cinselliğini kontrol etmenin en önemli araçlarından biridir. Sanki kadınlar için tasarlanan cinsel hayata uygun korkulu ve kanlı bir başlangıcın sembolüdür. Evlilik dışında yaşanması söz konusu olmayan ve haz içermesi gerekmeyen bir cinsel hayata. Çoğu kız çocuk, bekâretini kendi isteği aranmaksızın, hatta bazen isteği dışında gerçekleşecek bir gerdek gecesinde yitirmesi gerektiğini öğrenerek büyür. Çoğumuzun çocukluk hatıralarında yer alan kısıtlamalar, bekâretimizle ilgilidir. Bedenimiz bize değil de başkasına ait gibidir. Cinsiyetçilik, biryandan kadınlar için bir kâbus gibi yaşanabilecek bir cinsel hayatı, bir yandan da bunun dışında yaşanabilecek her şeyi kâbusa dönüştürecek mekanizmaları üretir. Cinselliğini evlilik dışında yaşamak isteyen kadınlar için çabucak damgalanma ve katmerlenmiş bir aşağılama hazırdır.

Bir kadın için kendine ait olmadığı öğretilen bir bedende yaşamak ve ondan herkese karşı sorumlu tutulmak, kendisinin olamayan bir hayatı yaşamak, o hayatı bir yük gibi taşımak anlamına gelir. Erkek arzularının ve iktidarının nesnesi olarak tanımlanmış bir bedende, ondan ibaret bir namus kavramını koruma zorunluluğu ile yaşamaya son vermenin tek yolu intihar olmamalı. Buna karşı duracak güç, kadınların muhalefeti ve dayanışmasıdır. Cinselliği kaygı verici bir deneyim olarak çıkarmak üzere birbirine destek veren kadınlardır.

Bu nedenle, "Bedenimiz Bizimdir!" demek, bize yabancılaştırmak istenen bedenlerimize sahip çıkmak ve kendimizin olacak bir hayatı talep etmektir.

"Bedenimiz Bizimdir!" demek, bedenlerimiz üzerindeki müdahaleye ve kontrole hayır demektir.

"Bedenimiz Bizimdir!" demek, kadınları yok sayan, kadınlara rağmen bir cinsellik anlayışına ve cinsel hayatı savaş alanına çeviren mitlere meydan okumaktır.

Son olaylarda intihardan başka seçenek görmeyen genç kızların ölümünü hazırlayan herkesi, cinsiyetçiliği üreten ve aktaranları, ebeveynleri, okul yöneticilerini, bekâret kontrolü uygulayıcılarını, olaylara kayıtsız kalarak bu tür kontrol mekanizmalarını onaylayanları, cinsiyetçi toplumu garanti altına almaya yönelik cinsel terörü yaratanları ve genç kızların ölü bedenlerinde bile bekâretlerinin peşine düşenleri mazur gören ahlak anlayışını şiddetle protesto ediyoruz.

İNSAN'LAR VE ÖTEKİ'LER...

ŞULE TORUN

Kadın-erkek farkı anatomik özelliklere karşıt gelmiyor! Bu terimlerin anlamı toplumsal olarak belirleniyor ve anatominin çok ötesinde özellikler içeriyor. Ayrıca kadın veya erkek olma durumunu bireyler salt biyolojik gerçeklikler olarak yaşamıyor. Belki de ne yazık ki böyle demek gerek (farkın gerçekten de anatomik düzeyde kaldığı bir dünya düşleyebiliyor musunuz?). Çünkü anatomi dışı belirlenen farklar bir cinsler hiyerarşisi doğuruyor. Hiyerarşi insan yapısı bir kurum ve bilinen ilk hiyerarşi de kadınla erkek arasında olanı. Tarihte bilinen ilk işbölümü gibi cinseyete dayalı. İlk işbölümü, ilk ezen ve ezileni de yaratmış. Yinelemekte yarar var: Ezen erkek cinsi, ezilen de kadın cinsi olmuş. O ilk işbölümünden bu yana, insan toplumlarının yapısında kökten değişiklikler oldu. Kökten değişmeyenler arasında en önemlisi cinsler arasındaki ezme-ezilme durumu. İnsanlığın evriminde, neredeyse her türlü evrim yasasını alt üst eder biçimde aynı kalan, kadın olma hali ile bu halin "gerektirdiği" bastırılmış olma durumu. Nedir bunun nedeni? Bu soru ne zamandır soruluyor? Kim soruyor? Sorulmasından neden rahatsız olunuyor?

Bugün varolan çeşitli feminist akımların, Kadınların Kurtuluşu ve benzeri hareketlerin nereden nereye geldiklerini anlayabilmek için bir düşünelim; "kadın"ın genelde kabul görmüş en yaygın tanımı nedir? Tek tanrılı dinlerin çoğunda Adem'in kaburga kemiğinden yaratılmış olan kadın cinsi kendi başına tanımlanabilen bir cins değildir. Onu tanımlamak için önce erkeği tanımlamalı çünkü esas olan, insanı temsil eden, daha doğrusu insan kavramı ile özdeş plan erkektir. Sonra da erkeğin bir karşıtı, bir yadsınması olarak kadını tanımlayabiliriz. Simon de Beauvoir'ın dediği gibi "öteki"dir ancak kadın. Yalnız dini ideoloji sonucu da değildir bu. Çağdaş uygarlığın ünlü babalarından Aristo bakın ne der: "Kadın bir takım niteliklerin yokluğundan dolayı kadındır." Ya da Saint Thomas: "Kadın yarım kalmış bir erkek, rastlantısal bir varlık" tanımlamasını yapar. İşte böyle... Erkeği ve erkekliği hangi sıfatlarla tanımlarız? Örneğin güçlü, kısa saçlı, mantıklı... Gerisi çok kolay. Kadın tanımı hazır hemen: Zayıf, uzun saçlı, duygusal!.. Türün gerçek temsilcisi erkek cinsi olunca da kadın cinsine --ötekine-- erkeğe yaşam kavgasında destek olmak, onun varolmasını sağlamak, türünün devamı için çocuk doğurmak, bakmak vs. düşer. Kendi içinde ne denli tutarlı ve "haklı" bir görüş. Çok da basit ve basit olan her açıklama gibi kolay anlaşılır ve güven verici.

Güçlü, kısa saçlı

Sanırım dünyada feminist uyanış bu güven verici açıklamayı sarsarak gerçekleşti. Kadınlar dediler ki "biz de insan'ız". İnsan türü erkek cinsi ile eşdeş değildir. En az o kadar kadın cinsi de bu türü tanımlar. Biyolojik olarak farklı yapılarda olmak, toplumsal yaşamın gereklerini yerine getirirken de farklı olmayı gerektirmez. Daha doğrusu farklılık ayrıcalık doğurmaz kendiliğinden. Bu kadarla kalsa belki kıyamet kopmayacaktı, erkek-egemen tüm toplumlar ayaklanıp kadınları acımasız yöntemlerle susturmaya kalkışmayacaklardı. Ama "insanca" bir eşitliği savunmak, beraberinde toplumsal, hukuki, ekonomik, kültürel, kısacası tüm toplumsal yaşamın yeniden örgütlenmesini gerektirir. Gerektirir çünkü, insan toplumları erkek egemenliğine dayalıdır. Yaşamın her alanında böyledir bu. Kadınların "biz de varız, üstelik egemenlik ilişkileri içinde değil, eşit koşullar altında varız" düsturları toplumun temel taşlarından en önemlisini yerinden sarsma tehdidi taşır. Nasıl izin versin buna erkek-egemen dünya? Ama bir kez kadınlar uyanmıştır. Eski konumlarına razı gelmeyeceklerdir artık. Bu kadınlar nasıl yapsalardı da bunu hem erkeklere hem de erkek-egemen dünyada yoğrulmuş kadınlara anlatabilselerdi? Dünya feminist hareketinin doğuşu bu

kaygılar üzerinedir öncelikle. "Fırsat eşitliği", "eğitimde eşitlik", "eşit işe eşit ücret" gibi talepler, temeldeki eşitsizliğin sonuçlarına yönelik düzeltme istekleridir ancak.

İlk uyanıştan bugüne birçok aşamadan geçti feminist hareket. Bugün vardığı noktada tüm insan ilişkilerini kökten değiştirmeyi amaçlamaktadır. Bu öylesine köklü değişimleri içerir ki, kullandığımız, dilden beynimizin işleyiş biçimine, aşk ilişkilerimizden ana-baba-çocuk ilişkilerine, ekonomiden ideolojiye, yaşamın her alanında, her aşamasında yepyeni bir bakış açısı, çözümleme tarzı ve bir yaşam pratiği demektir.

Bundan böyle bu köşede, bu sayfada feminizmin tarihini, bu yepyeni, köktenci bakış açısını ve yaşamın tüm alanları için getirdiği almaşıkları inceleyeceğiz. Merhaba.

Somut, 4 Şubat 1983

KOCALAR KARILARIYLA NEDEN KONUŞMUYOR?

ESİN ERGİN

Toplumda kadının ezilmesi hem akademik alanda hem de günlük yaşamda giderek dikkati çeken bir konu haline gelmiştir. Kadının toplumdaki rolünü açıklayıcı tarihsel ve ekonomik nedenleri inceleyen araştırmalara karşın, kadınla erkek arasındaki hiyerarşik ilişkinin rutin olarak nasıl kurulduğu ve korunduğu hakkında çok az şey biliniyor.

California Üniversitesi'nde Pamile Fishman tarafından yapılan bir araştırmada bu konu farklı bir yaklaşımla ele alınmış. Bu araştırmada, üç çiftin evlerindeki günlük karşılıklı konuşmaları dört ilâ on beş gün süreyle banda alınmış ve bu konuşmalardan günlük yaşamda erkek ve kadın arasındaki güç çatışmasının kökenine inilmeye çalışılmıştır.

Araştırma kadın-erkek ilişkilerini bir güç ilişkisi olarak ele almakta. Bu bağlamda "güç" veya "iktidar", güçlü olanın kendi tanımlarını diğerine kabul ettirmesi olarak kabul edilmekte.

Bantlardaki konuşmaların incelenmesinde evde karşılıklı konuşma ve anlaşmanın başlatılmasında esas işin kadınlara düştüğü görülüyor. Kadınlar konuşmayı başlatmak amacıyla daha çok soru sormakta ve dikkati çekici başlangıç kelimeleri kullanıyorlar. Erkeklerin konuşmaları sırasında ise kadınlar destekleyici sözlerle konuşmanın devamını sağlamakta.

Erkekler ise, konuşmanın başlangıcında veya devamında çok daha az etkin rol oynamakta, fazla çaba harcamamaktalar. Kadınların aksine soru sormak yerine düz cümlelere yanıt gelmesini beklemekte ve en ilginci kadınlar tarafından başlatılan konuşmayı daha çok ve sık olarak kesmekteler.

Bu konuşmalardan birkaç özellik ortaya çıkıyor. Kadınlar daha sık olarak konuşma başlatıyorlar ve sürdürülmesinde erkeklere göre daha başarısız kalıyorlar. Erkekler ise konuşmayı daha nadir olarak başlatıp sürdürmekte çoğunlukla başarılılar. Burada engelleyici etmen, kadınların değindikleri konulardan çok, erkeklerin yanıt vermekteki isteksizlikleri ortaya çıkıyor. Erkeklerin başarısında kadınların konuşmayı destekleyici tutumları etkili. Dolayısıyla, o andaki uygun veya istenmeyen konuşma konusunun hangisi olacağına erkekler karar vermiş oluyor. Kadınlar da en güç iş olan destekleme görevini üstleniyor.

Tüm "iş"lerde olduğu gibi burada da bir işbölümü göze çarpmakta. Sürekli bakım hizmetlerini gören kadınlar, bu süreci kontrol eden ve bundan esas yararlanan taraf değil. Ayrıca bu işten yakınmaları da yakışık almamakta. Herhangi bir şekilde bu hizmeti görmemeleri toplumun "normal kadın" tanımına aykırı düşecektir. "Saldırgan", "ezici", "cadı" gibi terimler bu tür kadınlara hemen yakıştırılan isimler olacatır. Kadınlar bir durumu geçici de olsa kontrol etmek için çoğunlukla tartışmaları "başlatmakla" suçlanmaktadırlar.

Bu güç ilişkilerinin gerektirdiği şekilde hareket etmeyen kadın yukarıdaki isimlerle toplum içindeki tam bir kadın kimliğinden soyutlanarak cezalandırılmaktadır. Kişinin erkek veya kadın kimliğini toplumdaki en "doğal" farklılaştırıcı kimlik olarak belirlersek bu cezanın ağırlığını daha iyi değerlendirebiliriz.

Bu araştırma sonuçları, erkeklerin evdeki konuşmaların konusunu, sürekliliğini ve zamanını seçme haklarını kabul ettirdiklerini belirgin olarak ortaya koymaktadır.

Somut, 4 Şubat 1983

KÜRT KADIN DERGİLERİ

AMARGİ'DEKİ ERKEK

ALİ ALİGÜL ARIKAN

Son zamanlarda feminist hareket içindeki yeni tartışmalardan *Amargi* içindeki iki senelik karşılıklı sürecimizin çok değerli olduğuna dair inancım bir kat daha arttı. Bunu zaten bir ortamda anlatacaktım ama 8 Mart öncesi ve sonrasındaki tartışmalar çabuklaştırdı. Tabii bugünden geçmiş daha bir farklı gözüküyor, birçok kavram oturmuş ve yeni sorular zihnimde ortaya çıkmış oluyor. Unutmuş olduğum birçok detay da vardır. Ummarım bir başkası veya birileri

de bu deneyimi kendi bulundukları yerden anlatırlar. Oradan nasıl yaşandığını da merak ediyorum.

2007'nin sonuna doğru, sonbaharda *Amargi*'de gönüllü olarak çalışmaya başladım. Bu ilk gelişim değildi, 2001'de de bir süre için *Amargi*'de yer almıştım ama bir lezbiyen olarak. Dolayısıyla o dönemden beri *Amargi*'de olanlar beni lezbiyen kimliğiyle tanıyordu. Ben ise birkaç senedir kendimi bir iç değerlendirmeden geçiriyordum. Lezbiyen kimliğinin, dolayısıyla kadın kimliğinin içinde pek rahat hissetmiyordum. Hayatım boyunca böyle hissettim ama bu sese kulak verebilme cesaretini yeni göstermiştim. Zaten biraz da bu arayışın sonucunda gelmiştim buraya.

2008'de önce birkaç kişiye sonra da bir genel toplantıda herkese trans erkek olarak açıldım. Ortaklaştığımız nokta "kadınlık deneyiminden" geçtiğim için tabii ki burada olacaktım. Açıkçası ilk başlarda bu "kadınlık deneyiminin" neye işaret ettiğini anlamamıştım, bana "sen kadınsın" dendiğini düşünüp paniklemiş ret etme noktasına gelmiştim. Bence hala da zor anlaşılıyor çünkü bunu duyan birçok trans kadın kendisine "erkek", trans erkek de kendisine "kadın" dendiğini, yani kimliğinin tanınmadığını düşünüyor. Doğmadan önce belli bir beklentiyle, doğduktan sonra genital organlarımıza bakılarak kadın veya erkek olduğumuza hükmediliyor ve hiçbir irademiz olmadan bu cinsiyete göre yetiştiriliyoruz. Böylece kimimiz kadınlık, kimimiz de erkeklik deneyiminden geçirilmiş oluyoruz. Biz transların şimdi veya 3.5 yaşındayken de kendimizi nasıl tanımladığımız önemsenmiyor ve görülmüyor. Dolayısıyla evet, bir kadınlık deneyiminden geçtim, kadın olarak algılandığım her yerde de bu deneyimden geçiriliyorum. Bir trans erkek arkadaş bunu "zorunlu kadınlık deneyimi" olarak tanımlamıştı ki bu tanım bana çok daha doğru geliyor. Tabii ki herkes bu tanımın içinde rahat hissetmeyebilir. Bir başka trans erkek buna "trans deneyimi" demeyi tercih etmişti.

Genel toplantıda herkes "trans erkek ne demek", "ben neden açıldım" anlamıştı. Yani ben öyle zannettim. Sonra böyle olmadığı anlaşıldı. Bazıları küçük arkadaş muhabbetlerinde veya atölye çalışmalarında birebir sordukları sorularla anlamadıklarını belli ettiler. Cinsiyet kimliği ve toplumsal cinsiyet kimliği hiçbir yerde çok fazla konuşulan bir konu değil. Üzerine yazılmış çok fazla yayın da yok, haliyle toplumun geneli neyse, onun küçük bir yansıması olan *Amargi* de öyleydi. Hatta buradaki veya dışarıdaki lbt bireyler de homofobik veya transfobik olabildiğine göre şaşılacak hiçbir şey yoktu.

Amargi'deki herkes birbirinden farklı geçmişlerden, deneyimlerden geliyorlardı. Bazıları için lezbiyen, gey, biseksüel, transseksüel, transgender kelimeleri çok yeniydi, daha önce hiç karşılaşmamışlardı. Bazıları içinse lgbt bireyleri birlikte politika ürettikleri, dayanıştıkları, arkadaşlık kurdukları insanlardı. Hem açık bir trans olmak hem de konuşmaya açık olmak sizi bir çeşit danışma merkezi haline getirebiliyor. Sorusu olan, kafası karışık olan sizle sohbet etmek isteyebiliyor. Varsın, olsun. Zaman içinde birkaç kişi lezbiyen ve biseksüel olarak açıldı. Bir süre sonra bazı insanlar *Amargi*'nin nüfusunun çoğunu lbtlerin oluşturduğunu düşünmeye başladı. Şöyle bir diyalog geçmişti ki unutamıyorum. Cinsel şiddet üzerine çalışan grubun toplantısındaydık. Bu altı kişiden biri olan daha önceki *Amargi* sürecimden de tanıdığım arkadaş –ne güzel farklılıklarımızla bir aradayız, eskiden lbt bireyleri burada kalamıyordu şimdi ise farklı, süper iyi bir şey bu hissiyle– "Şurda bir avuç heteroseksüel kaldık," dedi. Bir kişi, "Beni heteronormativetinin içinde saymayın," diyerek itiraz etti. İki kişi ise, "Evet ya şurda bir avuç heteroseksüel kaldık," derken gözlerinde ve beden dillerindeki tehdit altında kalmış hissini okuyabiliyordunuz. Zaman içinde karşılıklı muhabbetlerin artmasıyla bakışlar ve bence, hisler de değişti. Benim de bu kişiler hakkında birçok önyargım vardı ama onların yaşam deneyimlerini öğrenince benim de tavrım değişti. Birbirine değmek dedikleri buydu.

Açılmadan önce karşılaşabileceğim sorular, sözler ve davranışlar konusunda bir iki tahminim vardı ve bunlar gerçekleşti: Bazıları "düşman gruba" geçtiğim için "kızkardeşliğe ihanet ettiğimi" düşündü ve bozuldu. Feminizm zannedildiği gibi erkek düşmanı değildir ama heteronormatif ve ataerkil sistem kendini kadın ve

erkek ikiliği üzerinden yürüttüğü için feminizm de bazı stratejilerilerini bu ikilik üzerinden geliştirmiştir. Kapıdan giren herkesin "kadın" olduğuna dair kesin inanç bu hayalkırıklığının nedenlerinden biriydi. Bu kurumdaki insanların farklı cinsiyet kimliklerine sahip olabileceklerinin fark edilmemesi söz konusuydu.

Bazıları da, "Senin benden ne farkın var?" diye sordu. Önceleri bu soruya "doğru" cevap verebilmek için çok uğraştım sonra kendimi açıklamak durumunda kalmamın bir şiddet biçimi olduğunu düşünmeye başladım. Hiç kimse trans olmayan bir kadına veya trans olmayan bir erkeğe neden kendilerini "kadın" ya da "erkek" olarak tanımladıklarını sormuyordu. Sadece biz trans bireyler bu soruyla muhatap oluyorduk. Soruyu tersine çevirdim: "Senin benden ne farkın var?" Bir süre düşündü, emin olmayan bir sesle, "Biyolojiden herhalde," dedi.

En çok sorulan soru, "Sence trans kadınlar ve trans erkekler toplumsal cinsiyet normlarını yeniden üretiyorlar mı?" sorusu. Bunun üzerine düşündüklerimi "Hassas Terazi" adlı yazımda yazmıştım ama kısaca cevaplamak istiyorum: Herkes kadar üretiyoruz. Daha az veya daha fazla değil. Ben hala bir kadın bedenine sahibim ve "ben trans erkeğim" diyorum. Bu cümleyi her söylediğimde karşımdaki kişi görüntüm, halim ve tavrıma bakıp ikna edilmeyi bekliyor. Bir trans erkek "ben erkeğim" dediğinde düşünüldüğü gibi; çevresindeki herkes onu hemen "erkek" olarak kabul etmiyor, aksine bazıları onu "geldiği yere geri göndermek" istiyor. Dolayısıyla o bildiğimiz toplumsal cinsiyet normlarını kendimi ifade etmek için kullanmak zorunda bırakılıyorum. Kabul edildiğimi hissettiğim yerlerde bu normlara daha az ihtiyaç duyuyorum.

Bazıları da "erkekliğin avantajlarından yararlanmak istediğimi" söyledi. Daha burada açılmadan önce bu sorunun bir başka feminist örgütte çalışan bir trans erkek arkadaşa da sorulduğunu duymuştum. Kendi iç sorgulamam süresince çok fazla Türkçe yayına ulaşamadım ama sağolsun Google kardeş önüme bir sürü terim ve yaşam hikâyesi yığdı. Özellikle feminist hareket içindeki trans bireylerin hikâyelerinde toplumsal cinsiyet normları üzerinden sorulan soruların ortak olduğunu gördüm. Önce ben kendime sordum: Erkekliğin avantajları için mi trans erkektim? Sonuçta ben de bu toplum içinde büyüdüm. Annem babam Uranüs gezegeninden buraya gelmediler. Dolayısıyla erkeklerin avantajına olan şeyleri istedim. Elbette çocukluğumdan beri "erkeklere ait olduğu söylenen", kısaca "erkeklik" denen, öğrendiğim ve bugüne kadar getirdiğim bir dizi davranış ve düşünceye sahiptim, hâlâ da sahibim. Lambdaistanbul deneyimimden ve okuduğum erkeklik üzerine makalelerden farklı erkeklikler olabildiğini gördüm. Ben nasıl bir erkek olmak istiyordum? Ben insanlar üzerinde (kadın ve erkek) tahakküm kuran bir erkek olmak istemediğime karar verdim. Verdiğim kararın hayatımı daha da kolaylaştırmayacağı kesindi. Kendinizi "erkek" olarak kabul ettirmeye çalışırken karşınızdakinin algısına göre o meşhur kodları kullanmak durumunda kalıyorsunuz. Çünkü düz bir cümleyle cinsiyet kimliğinizi söylediğinizde şaşkın veya alay eden bir sırıtmadan başka bir şey göremeyebiliyorsunuz. Evet, o sırada erkekliğin avantajından da yararlanmış oluyorsunuz. Fakat birçok kadın da hem trans olmayan bir birey olmanın avantajından yararlanıyor hem de çoğu zaman mecburen "kadınlık rollerini" kullanmak durumunda kalabiliyor, feministler de bundan azade değil.

Bir kadın örgütünde trans erkek olarak açılmanın kendine özgü özellikleri de varmış. Bir kere belli bir nedenle[1] sadece kadınlara açık olan bir mekanı, alanı "işgal" ettiğiniz düşünülebiliyor ve bunun yarattığı bir panik de söz konusu. Sanırım kimse "içeriden" birinin trans erkek olarak açılabileceğini düşünmediği için "faka basmış" hissetmiştir.

Bir süre üzerime "siz erkekler şöyle şiddet uyguluyorsunuz", "siz erkekler böyle yapıyorsunuz" cümleleri yağdı. "Dışarıdaki" erkekleri işaret eden ama benim üzerime boca edilen isyankar cümleler. Bütün erkeklerin günahlarını omzumda taşıdığımı hissettim. O andaki hissiyatım bir arkadaşımın anlattığı deneyimine çok benziyordu: Kürt örgütünde çalışan arkadaşıma etnik kökeni "Türk" olmadığı halde örgüttekiler onu egemenin sembolü olarak görüp birlikte

1 Kamusal alandan dışlanan kadınların güçlenmek için kendilerine alan açmaları feminizmin çıkış noktalarından biridir.

ortak ideallere sahip olduklarına inanamamış ve ona karşı şüphe duymuşlardı.

Kendime "lezbiyen" dediğim zamanlarda kimse ne düşündüğümü merak etmemişti ama trans erkek olarak açıldıktan sonra neredeyse herkes benim ev içi emek, şiddet, vs. konularında ne düşündüğümü çok merak ediyordu. Bu, insanın üzerinde biraz baskı yaratıyordu. "Yanlış bir şey söylersem yandım" diye endişelenmedim değil. Halbuki, "feministim ve burada çalışmak istiyorum" diyenler olduğu gibi kendini feminist olarak tanımlamayan, feminist ideolojinin ne dediğini bilmeyen kadınlar da *Amargi*'nin kapısından içeri giriyordu. Belki aynı baskıyı onlar da hissetmişlerdir, kim bilir. Çok uzun süre konuşamadım. Kafam karışmıştı. Bir süre, konuşursam "aa bak erkek ya ahkam kesiyor işte" diye algılanacağından çekindim. Bir de bilmediğin bir konu olarak düşündüğüm için konuşmaktan çekiniyordum.

Bence *Amargi*'de (ve aslında feminist harekette) erkek denilince homojen, tek tip bir erkeklik algısı var. Transseksüel erkek, transgender ve trans olmayan erkek[2] arasında fark yokmuş gibi davranılıyor. Ben açılırken kendimi bir transseksüel erkek olarak anlatmadım ama "erkeğim" dediğim için bu şekilde algılandığımı düşünüyorum. Transseksüelliğin en ayırt edici özelliği[3] yapsa da yapmasa da, sürekli olarak kendini özdeşleştirdiğin cinsiyetin bedenine geçme arzusu duymaktır. Bir başka deyişle hep ait olduğun cinsiyetin bedenine dönmektir. Ben ise böyle bir devamlı arzu duymuyorum, varacağım bir son nokta yok. Bedenimde bazı değişiklikler yapmayı düşünüyorum ama ne penis yaptırmak ne de mavi kimlik almak istemiyorum. Bir yandan zorunlu kadınlık deneyimi, diğer yandan da bir erkeklik deneyimi yaşıyorum. Bu erkeklik deneyiminin bir kısmını ben istiyorum bazıları da bana dayatılıyor, yapmazsam "tam erkek" sayılmıyorum. İçsel olarak algıladığımız şey farklı olmayabilir ama geçirdiğimiz tüm o tecrübeler –kimliğini kabul ettirme çabaları, cinsiyet geçişi sürecinde[4] yaşadıklarımız– bir yanıyla trans olmayan erkeklerin yaşadıklarından farklı birçok yanıyla da benzerlik gösteriyor. Hatta transseksüel ve transgender erkeklerin kendilerini tanımlama, ifade etme biçimleri arasında bile farklar var.

Birçok kişi feminist bakış açısını benimseyip benimsemediğim, feminist olup olmadığımı soruyordu. *Amargi*'nin etrafında dolaştığım, bir türlü içine giremediğim, girdiğimde de içinde hissetmediğim o 2001 yılından trans erkek olarak açıldığım 2008'ye kadar kendime feminist demediğim. Bu süreçte feminist literatüre ait bayağı bir şey okudum. Okuduklarımdan, dinlediklerimden feminist eşittir kadın cümlesini çıkarıyordum. Kendimi de kadın olarak tanımlamadığıma göre feminist filan değildim. Fakat okumaları arttırınca farklı feminizmler olduğunu gördüm. İkinci dalga beni içine almıyordu, çünkü bir kadın cinsiyeti tanımlıyor ve bunun üzerinden sorunları gündemleştiriyordu. Kadına yönelik şiddetin ve ayrımcılığın deşifre edilmesinde hala ihtiyaç duyulan bir bakış açısı. Fakat burada önemli soru "kadın kimdir" sorusu. Bu kadını neye göre tanımlıyoruz? İkinci dalga tüm kadınları içerdiğini düşünen bir feminizm. Halbuki üçüncü dalganın ikinci dalgaya en büyük eleştirisi tüm kadınları –farklı ırk, din, mezhep, etnisite, cinsel yönelim– kapsamadığı yönündeydi. Queer feminizm, transfeminizmin ise adları var ama deneyim olarak pek görünür değildi. Fakat *Amargi* içinde de farklı feminizmler ve feminizm hakkında farklı görüşler var. Kimisi feminizmin öznesi sadece kadınlardır diyordu, kimisi feminizm bir bakış açısıdır, yöntemdir dolayısıyla bu yöntemi benimsemiş kişilerle politika yapılabilir diyordu. Yine de trans olmayan erkeklerle *Amargi*'de politika yapılamayacağı konusunda herkes netti.

2 Trans olmayan erkek kulağa yabancı gelse de yaygınlıkla kullanılan "biyolojik erkek" yerine kullanıyorum. Cinsiyet geçişine girse de girmese de bir transın, yani benim bedenim de biyolojik bir bedendir. Android değiliz!

3 Tıp tarafından tanımlanmış bir tanımı kullanmak istemiyorum ama çoğu transseksüel birey de kendisi için bu tanımı kullandığı için aldım.

4 Cinsiyet geçişi süreci: Tıp aracılığıyla devlet tarafından tanınmak –mavi veya pembe kimlik almak– için geçirilmesi zorunlu bir prosedürdür. Psikoterapi, cinsiyet hormon kullanımı, rahim, yumurtalık, testis, penis, vajina, göğüs aldırma ve yaptırma gibi çeşitli cerrahi müdahaleleri içerir. Böyle resmî ve gayri resmî (toplumsal baskı) bir zorunluluk olmadan bireyler ihtiyaç duydukları her türlü değişikliği yapabilmelilerdir.

Bana herhalde pro-feminist olmak daha bir uygun düşerdi. Bu nedenle "biz erkek değiliz inisiyatifi"ne de katıldım. "Zorunlu kadınlık deneyiminden" veya "kadınlık deneyiminden" geçtiğini kabul ediyorsan *Amargi*'de var olabilirdin. Ortaklaşabildiğimiz ana payda buydu. Bu yüzden kendime feminist de dedim. Bazıları "sokakta kadınlık deneyimi yaşamak" diye ifade ediyor, burada kafam yine karışıyor. Testosteron kullandığımı –sakalım çıktı, sesim kalınlaştı, bedenim kaslandı– ve dışarıda erkek olarak algılandığımı varsayalım. O güne kadar yaşamak zorunda bırakıldığım kadınlık deneyimi benim zihnimden ve belki de bedenimden kayıp mı oldu? Uçtu mu? Ben açabildiğim –ama kendimi dayatmadığım– alanlarda yer almayı tercih ediyorum, önemsiyorum. Bazı trans erkekler de kendilerini sadece pro-feminist olarak tanımlıyor. Bence önemli olan kim, nerde, nasıl kendini ifade edebiliyor, kendine uygun görüyorsa ve iyi hissediyorsa o şekilde ve o yerde var olmalıdır, olabilmelidir.

2008'den bugüne kadar birçok konuda tartıştık, birlikte çalıştık. Bence herkes birbirinden etkilendi. Hala tartışılmamış, uzlaşıya varılmamış konular var. Fakat *Amargi*'nin en iyi özelliği – herkesin katkısıyla– her şey konuşulabiliyor. Konuşmak için zemin yaratılabiliyor. Bunu önemsiyorum. Birçok yerde eşitler olarak tartışamıyoruz bile. Ben "nasıl davranıyorum, neler diyorum, kendimi (erkekliğimi) nasıl kurguluyorum" üzerine daha fazla sorguluyorum, başkaları da trans, eşcinsel, biseksüel ve diğer cinsellikler konusunda ilk karşılaşmaları yaşadı. Birçoğu benim olmadığım ortamlarda trans erkeklerle ilgili her konuda benim söyleyeceklerimi söylüyor. Eskiden ben kadınların yaşadıkları ayrımcılık veya şiddet üzerine konuşamazken artık her ortamda feminist ilkelerle insanlara bir şeyler anlatırken buluyorum kendimi. Daha ne olsun.

11 Eylül 2019 - 12 Haziran 2020

Bu metin Türkiye'nin ilk trans erkek inisiyatifi olan Voltrans Grubu'na ait blogdan alınmıştır.

Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet Türkiyesi'ndeki belli başlı düşünce akımlarının, siyasal açılımları ve etkilerini esas alarak, analitik bir değerlendirmesini hedefliyor. Her cildin bağımsız bir kitap kimliği de taşıdığı bu on ciltlik edisyonda, düşünsel yönelimler, tartışmalar/polemikler, ideolojik söylemler, üzerinde odaklaşılan izlekler, ayrıca bunların düşünsel esin kaynakları, dönemler ve akımlar boyunca etkisini hissettiren güçlü zihniyet kalıpları mercek altına alınıyor. Ayrıca politik düşünceye etkisi olan kurumlar, dergiler, düşünce insanlarının portreleri çıkartılıyor. Bazı konular/sorunlar ise, farklı akımlar bağlamında ele alınarak, değişik vecheleriyle inceleniyor. Ana akımlar, döneme damgasını vurmuş ideolojiler yanında, "marjinal" sayılan arayışları, savruluşları da göz ardı etmeden...

Feminizm

On yıllarca küçümseme sözü olarak kullanılan feminizm, 21. yüzyılda Türkiye'de son derece canlı bir akım olarak kendini gösterdi. Elinizdeki cilt, feminizmin yüz yılı aşan tarihsel seyri içindeki değişimlerin, belli başlı tartışmaların, öncülerin, sözcülerin, yazarların bir envanterini sunuyor. Geç Osmanlı döneminin Müslüman ve gayrımüslim öncüleri... Kemalizmin kadın hakları söylemi... Solun feminizmle uzun imtihanı... Liberal bakışlar... Muhafazakâr ideolojide kadın görüşü... Magazin dergilerinde "popüler feminizm"... İslâmî feminizm tartışmaları... Kürt kadın hareketi... Feminist düşünce ve harekete eşik atlatan dergiler ve tartışmalar: Ataerkillik, emek ve iktisat, beden ve cinsellik, şiddet, aile... Siyasete katılım mücadelesi... Edebiyatta, akademide, yayıncılıkta feminizmin etkileri...

Feminist düşüncenin farklı kollarının karmaşık bir etkileşim içinde birbirinden beslendiğini de gösteren, geniş bir deltanın haritası.

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-3004-3

KDV'DEN MUAFTIR